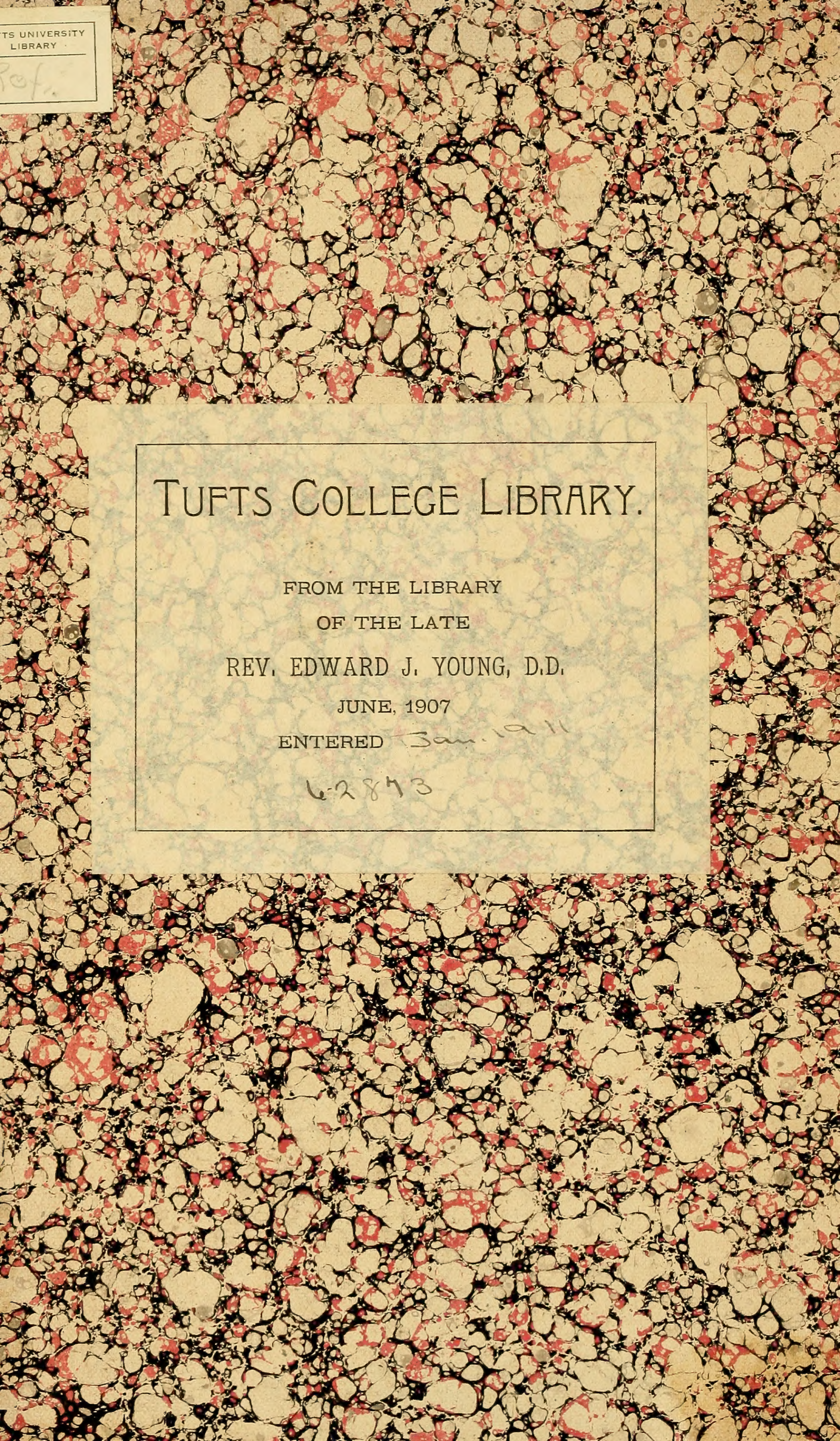
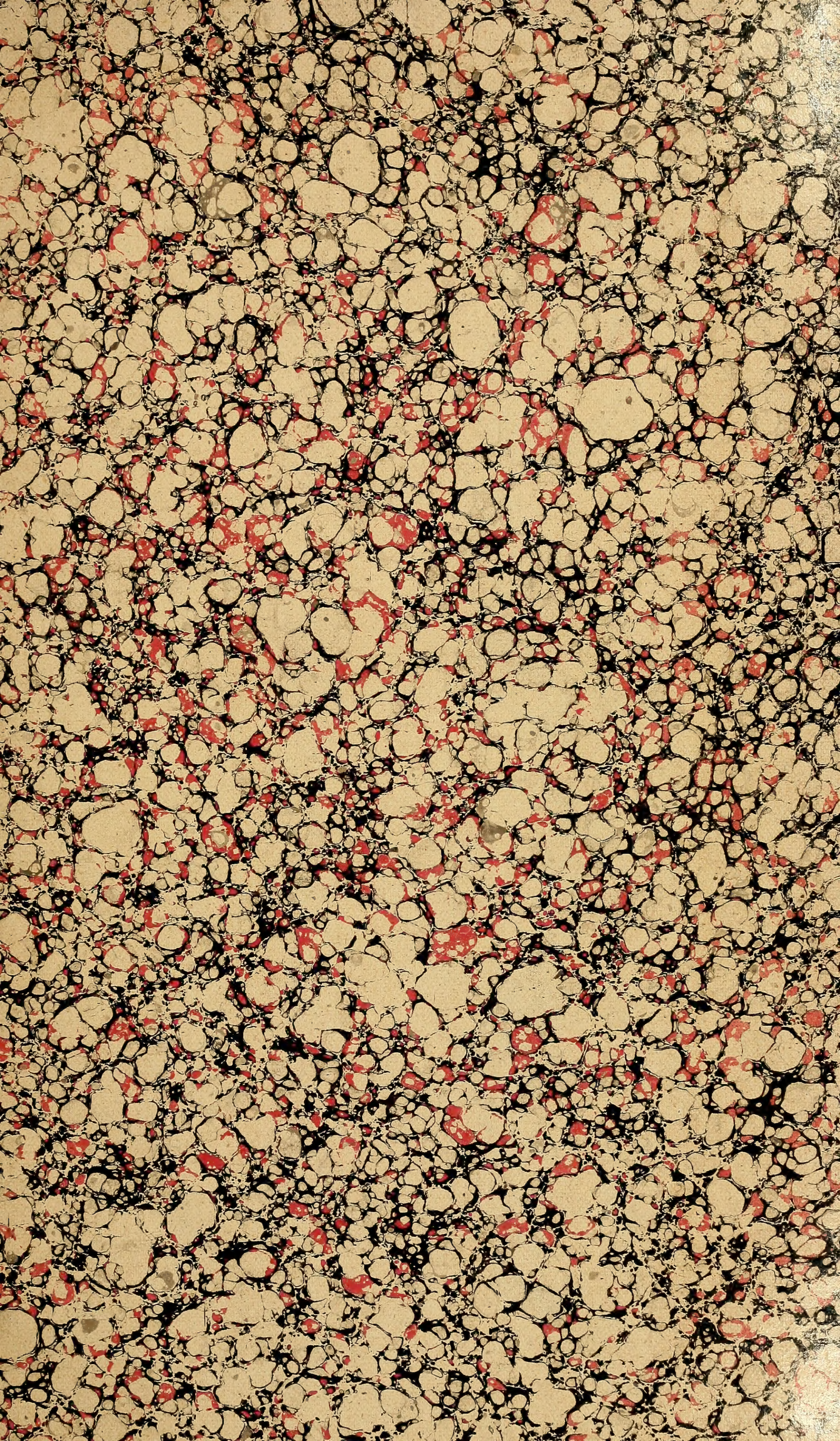










Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Neunzehnter Band
oder erster Supplement-Band.

Aargauer Klosterstreit bis **Lindsay.**

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1865.

breitete sich die Meinung, dieselbe sey für sie nicht verbindlich und man werde sich daselbst ihrer Einführung widersetzen. Freiheitsbäume, die in etlichen katholischen Gemeinden aufgerichtet wurden, erschienen als Anzeichen hievon. Die Regierung hielt sich auf ungesetzlichen Widerstand gefaßt und suchte diesem durch Verhaftung der Glieder des Bünzener Comité's zuvorzukommen. Die Verhaftungen erfolgten am 10. Januar in Bremgarten und Muri. Am letzteren Orte leitete sie Regierungsrath Waller, der als Commissär der Regierung von Aarau eingetroffen war. Da es gerade Sonntag war, sammelte sich bald ein Haufe Volkes und forderte tobend die Freilassung der Gefangenen. Waller sah sich genöthigt, diese zu bewilligen. Nun aber drang die Volksmenge vor, entwaffnete die Landjäger und warf sie, sowie Waller selbst, unter Mißhandlungen in's Gefängniß. Aus den Händen der Wüthenden retteten diesen einige der Angesehensten, unter ihnen einer der vorher Verhafteten, in dessen Hause er bis zum 12. Januar freundliche Aufnahme fand. Auf ähnliche Weise wurden auch anderwärts die Mitglieder des Comité's wieder in Freiheit gesetzt. Gedrängt von den aufgeregten Schaaren des Volkes, beschloß dieses, in der folgenden Nacht die Bezirksgränze gegen Lenzburg hin zu besetzen und von dort aus mit der Regierung zu unterhandeln. Früh am 11. Januar eilten die Leute auf den Klang der Sturmglocken ungeordnet und schlecht bewaffnet dorthin. Bereits hatte aber die Regierung in ausgedehntem Maße militärische Maßnahmen getroffen. Schon am Mittag des 11. Januar zogen ihre zahlreich in Lenzburg versammelten Truppen nach dem vom Landsturm besetzten Dorfe Villmergen. Letzterer wich nach einem unbedeutenden Gefechte, und nun hörte jeder Widerstand auf. Von großen Truppenmassen wurden die betreffenden Bezirke entwaffnet und besetzt. Schon am 13. Januar, mitten in der Aufregung und in Abwesenheit der Mehrzahl seiner katholischen Mitglieder, that der Große Rath einen Schritt von größter Tragweite, wodurch man vollführte, was vielleicht Manchen schon lange als nothwendig zu erreichendes Ziel vorgeschwebt hatte. Da einige der Klöster wohl nicht ohne Grund als Hauptsitz der langjährigen Opposition angesehen und nun als Hauptanstifter des Aufstandes dargestellt wurden, faßte nämlich der Große Rath ohne nähere Untersuchung über deren Schuld oder Unschuld den Beschluß: „Die Klöster im Gebiete des Kantons Aargau sind im Grundsatze aufgehoben.“ Am 20. Januar wurden hinsichtlich ihres Vermögens, das als Staatsgut erklärt ward, nähere Bestimmungen getroffen. Die Mönche und Nonnen erhielten Pensionen, mußten aber die Klöster alsbald verlassen, die Mönche in Muri und Wettingen innerhalb zweimal vierundzwanzig Stunden.

Dieser Beschluß erregte überall großes Befremden, selbst bei Liberalen beider Confessionen, zumal in Betracht seines Widerspruches mit Art. 12. der Bundesakte, welcher sagt: „Der Fortbestand der Klöster und Capitel und die Sicherheit ihres Eigenthums, so weit es von den Kantonsregierungen abhängt, ist gewährleistet.“ Man sah daher in jener Schlußnahme den Anfang eines heftigen, die ganze Schweiz zerklüftenden confessionellen Haders. Eine Note des Nuntius, welche deshalb Zurücknahme dieses Beschlusses verlangte, wurde damit abgewiesen, daß der Bundesvertrag nur die Verhältnisse der Kantone unter sich bestimme, aber keine auswärtige Macht berechtige, die Beobachtung dieser oder jener Bestimmung zu fordern. Oesterreich erklärte, daß eine offenkundige materielle Verletzung des Bundesvertrags vorliege und verwahrte sich gegen Maßnahmen, wodurch die vom Hause Habsburg herrührenden Stiftungen oder Vergabungen ihrer Bestimmung entfremdet würden. Im Innern der Schweiz aber gab sich die gewaltigste Aufregung kund. Auf die Forderung der Kantone Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug und Freiburg war der Vorort nach der Bundesakte verpflichtet, eine außerordentliche Tagsatzung zu veranstalten. Er berief sie auf den 15. März 1841. Nach langem, heftigem Streite beschloß dieselbe am 2. April mit schwacher Mehrheit: „Aargau's Beschluß vom 13. Januar ist als unvereinbar erklärt mit Art. 12. des Bundesvertrages; Aargau ist dringend eingeladen, neue Verfügungen zu treffen, welche dessen Anforderungen genügen.“ Der Große Rath des Aargau ersuchte hierauf am

13. Mai die eidgenössischen Mitstände diesem Tagsatzungsconklusum keine Folge zu geben, mit dem Beifügen, sollte diesem Wunsche wider Erwarten nicht entsprochen werden, so wolle er selbst weiter berathen, wie eine solche Modifikation ohne Verletzung des Staatswohls zu bewirken sey. Als die Tagsatzung am 9. Juli an ihrem Beschlusse festhielt, entschloß sich derselbe einer früher schon geäußerten Ansicht gemäß die Herstellung der drei Nonnenklöster zu Fahr, Gnadenthal und Baden anzubieten mit der Erklärung, dieß sey das Aeußerste, wozu Aargau sich verstehen könne. Um so mehr empfahl sich eine gütliche Ausgleichung, da die meisten katholischen Kantone mit äußerster Entschiedenheit sich auf den Buchstaben der Bundesakte beriefen, die reformirten Kantone aber sich in der mißlichen Alternative befanden, entweder ihren Sympathieen zuwider für die Klöster und deren Prätensionen einzustehen oder dem Verfahren Aargau's beizupflichten. Indeß brachte es die Tagsatzung dieses Jahres, welcher fünf hierauf bezügliche Commissionalanträge vorlagen, zu keinem Beschlusse. Ebenso ergab sich bei ihrer Versammlung im Juli 1842 weder für den Antrag, sich mit obigem Anerbieten befriedigt zu erklären, noch für die Forderung, daß alle Klöster hergestellt werden müssen, eine Mehrheit der Stimmen. Um endlich eine solche zu gewinnen, beschloß der Große Rath des Aargau, noch die Herstellung des Nonnenklosters Hermatschwyl hinzuzufügen, worauf die Tagsatzung in ihrer Mehrzahl, nämlich mit zwölf und einer halben von zwei und zwanzig Stimmen, im August 1843 sich befriedigt erklärte und die Entfernung dieser Angelegenheit aus den Verhandlungen der Tagsatzung beschloß. Gegen diesen Beschluß verwahrte sich aber die Minorität, und in der Tagsatzung des Jahres 1844 reichten die „katholischen" Kantone Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Freiburg und Wallis eine Protestation ein, entsprechend dem von ihnen im Februar 1844 an die übrigen Kantone erlassenen Manifest, worin sie erklären, daß sie jene Schlußnahme nicht als „rechtsgültig und bundesgemäß" anerkennen und daher „keine vom Bunde, von der Treue am gegebenen Worte 2c. gebotenen und angerathenen Mittel und Schritte unversucht lassen werden, um die in Frage liegende Confessions- und Bundesangelegenheit einer bundesgemäßen Erledigung zuzuführen." Eine derartige Erklärung ließ erwarten, daß entsprechende Ereignisse ihr folgen werden. Die gegenseitige Erbitterung der Parteien hatte damals bereits einen überaus hohen Grad erreicht, zumal in mehreren Kantonen innere Umwälzungen im Zusammenhang mit dieser Klosterfrage eingetreten waren. Im Kanton Aargau trugen zur Mißstimmung die ökonomischen Einbußen, die Manche bei der militärischen Besetzung erlitten hatten, nicht wenig bei, noch mehr aber die Strafurtheile, welche im Juli 1843 über diejenigen ergingen, welche an dem Aufstande Theil genommen; außer dem Todesurtheile, das über einen Landesabwesenden gefällt ward, wurden mehrere angesehene Bürger zu entehrenden Gefängnißstrafen verurtheilt. Hinwiederum wurde Luzern, woselbst in engem Zusammenhange mit den Vorgängen im angränzenden Aargau und vermöge der Rückwirkung derselben auf die Gemüther die ultramontane Richtung seit 1841 gänzlich die Oberhand gewonnen hatte, dessen Regierung immer mehr als „katholischer Vorort" sich gerirte, ähnlich wie in früheren Jahrhunderten, der Zielpunkt des entschiedensten Widerwillens von Seiten der Vorwärtsdrängenden und die Aufregung unter diesen nach der Einführung der Jesuiten daselbst im Jahre 1844 so heftig, daß daraus noch in demselben und im folgenden Jahre die mißlichen Einfälle bewaffneter Freischaaren von der aargauischen und bernischen Gränze her in den Kanton Luzern hervorgingen, woran sich, nachdem hierauf Luzern sich mit den gleichgesinnten Kantonen zu dem verhängnißvollen Separatbund (Sonderbund) zusammen geschlossen hatte, die bewaffnete Exekution des Jahres 1847, die Zertrümmerung des Bundes von 1815 und die Reorganisation der Schweiz vermöge der Bundesverfassung von 1848 anschloß.

Vergl. die (officiellen) Abschiede der Tagsatzungen von 1841 bis 1845; ferner: Die Aufhebung der Aargauischen Klöster, (officielle) Denkschrift Aargau's, 1841; dagegen: Die Aargauischen Klöster und ihre Ankläger, 1841. — F. Hurter, die Be-

feindung der kathol. Kirche in der Schweiz. 2 Bde. 1842 f. — J. Baumgartner, die Schweiz in ihren Kämpfen von 1830—1850. Bd. 2. 1852. (Bd. 3. fehlt).

Carl Pestalozzi.

Abdias (vgl. Bd. XII. S. 332 ff.). — Literatur s. bei Fabricius Codex Apocryph. Novi Test. S. 388 ff. — Reuß, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments. 4. Aufl. S. 265. Das bei Reuß angeführte Programm von J. Ch. Stemler, de vera fictaque certaminis apostolici historia. Lips. 1767, habe ich nicht gesehen. — Außerdem s. auch das übrigens unkritische Buch von Stichart, die kirchl. Legende über die heil. Apostel. Leipz. 1861.

Unter dem Namen des Abdias, des angeblichen ersten Bischofs von Babylon, besitzen wir eine schwerlich vor dem siebenten, vielleicht erst im neunten Jahrhundert oder noch später abgefaßte, aus sehr verschiedenen kanonischen und außerkanonischen, katholischen und häretischen Quellen geschöpfte, ebendaher höchst ungleichartige, als Geschichtsquelle aber jedenfalls völlig werthlose lateinische Sammlung von Apostelgeschichten und Apostelsagen, unter dem Titel: Abdiae, Babyloniae primi episcopi, de historia certaminis apostolici libri X, Julio Africano interprete (certamen im Sinne von ἀγών, martyrium, passio, sonst wird das Werk auch historia oder historiae apostolicae Abdiae s. Pseudo-Abdiae, Gesta S. Apostolorum, Apostelgeschichte oder Apostelbuch des Abdias genannt).

Einen Apostelschüler und Bischof Abdias kennt die Geschichte nicht. Seine Existenz beruht nur auf den Angaben des Buches selbst. Nach der Vorrede des angeblichen lateinischen Uebersetzers Julius Africanus (Fabric. S. 390—92) soll nämlich Abdias, qui Salvatorem in carne viderat et secutus Simonem et Judam apostolos in Persida, primus Babylonis episcopus fuit, ein Werk de uniuscujusque (apostolorum) virtutibus oder, wie es auch heißt, sanctorum apostolorum gesta, in hebräischer Sprache geschrieben, ein Schüler des Abdias, Namens Eutropius, soll dasselbe in die griechische Sprache übersetzt, und der angebliche Vorredner, Julius Africanus, historicus et episcopus, will es — ob aus dem hebräischen Original oder aus dem Griechischen, wird nicht gesagt — in's Lateinische übersetzt und in zehn Bücher eingetheilt haben. Diese Notiz des Vorredners will jedoch mit den eigenen Angaben der Schrift lib. VI. cap. 20. (S. 628 in der Ausg. des Fabricius) nicht recht zusammenstimmen, scheint vielmehr auf einem Mißverständniß ebendieser Stelle oder auf einer aus dieser geschöpften willkürlichen Combination zu beruhen. Am angeführten Orte wird nämlich in der Geschichte der Apostel Simon und Judas Thaddäus zwar allerdings ein Abdias erwähnt, der mit den beiden Aposteln aus Judäa gekommen war, der den Herrn mit seinen eigenen Augen gesehen hatte und der nun von ihnen zum Bischof in der Stadt Babylon ordinirt wurde. Allein von einer schriftstellerischen Thätigkeit dieses Abdias ist hier überall nicht die Rede. Vielmehr wird erzählt, die beiden Apostel Simon und Judas haben nach der Ordination des Abdias in Babylon, begleitet von zahlreichen Schülern, die zwölf Provinzen Persiens bereist. Was sie hier im Laufe von dreizehn Jahren gethan und erlitten, longa narratione scripsit Craton, Apostolorum ipsorum discipulus, in decem librorum voluminibus universa comprehendens, quae Africanns historiographus in latinam transtulit linguam. Ex quibus qui scire voluerit, qui fuerint progressus praedicationis vel quo fine mundum Simon et Judas apostoli reliquerint, ex multis pauca selegimus. Hiernach wäre also nicht Abdias, von dessen schriftstellerischer Thätigkeit die Stelle gar nichts weiß, sondern ein angeblicher Apostelschüler Craton (ob identisch oder verschieden von dem in der Vita Johannis lib. V. cap. 14. vorkommenden christlichen Philosophen Craton, bleibt dahingestellt) Verfasser eines Werkes in 10 Büchern über die Missionsreisen und den Tod der beiden Apostel Simon und Judas; diese 10 Bücher waren von Africanus in's Lateinische übersetzt und hieraus hatte dann ein Späterer einen Auszug gemacht. Wirklich erscheint auch sonst ein Apostelschüler Crato als Verfasser eines mit Abdias sich berührenden oder

identischen apokryphischen Apostelbuchs (s. Steph. Praetorius. fragmm. apost. Hamb. 1595. Fabricius S. 931), daher man schon gemeint hat, unser Pseudo-Abdias sollte richtiger Pseudo-Craton heißen, oder ersterer sey ein Auszug aus letzterem oder dasselbe Werk habe bald den einen, bald den anderen Namen getragen (vgl. Orderic. Vitalis Hist. eccl. lib. II. p. 420. Fabric. S. 388. 628. 931). Offenbar hat der unbekannte Verfasser der Vorrede und der mit diesem vermuthlich identische Compilator oder letzte Redaktor dieser Gesta Apostolorum nur die Notiz, die er lib. VI. cap. 20. seines Werks über Abdias, Craton und Africanus fand, in willkürlicher Weise combinirt, um seinem namenlosen Werke zu einem Namen zu verhelfen. Jedenfalls würde das ganze Werk richtiger nicht Pseudo-Abdias, sondern Pseudo-Africanus heißen, da ja dieser es seyn soll, der nach der Vorrede nicht bloß die Schrift des Abdias, sondern auch andere volumina et exemplaria, insbesondere auch die kanonischen Evangelien und Acta App. benutzt, das Ganze zusammengefügt und in 10 Bücher eingetheilt hätte.

Daß der angebliche Vorredner und lateinische Uebersetzer, Julius Africanus, historicus (oder historiographus) et episcopus, mit dem bekannten griechischen Chronographen des dritten Jahrhunderts nicht identisch seyn kann, bedarf keines Beweises; ebenso wahrscheinlich aber ist, daß er für denselben gehalten seyn will, wie denn auch der erste Herausgeber unseres Abdias, Wolfgang Lazius, in seiner praefatio an der Identität beider nicht zweifelt. Wir wissen, daß auch sonst Julius Afrikanus als bekannter Chronograph, ebenso wie Hieronymus, vielfach zu der Ehre gelangt ist, als Verfasser oder Uebersetzer von Märtyreraкten und anderen Traktaten aus späterer Zeit ausgegeben zu werden (vgl. Bd. VII. S. 156. Fabricius S. 389). Mit dem angeblichen griechischen Uebersetzer Eutropius oder, wie er bei Jacobus a Vorag. heißt, Tropaios mag es sich ähnlich verhalten: entweder bedeutet der Name appellativisch den gewandten Uebersetzer, oder hat hier, wie bei ähnlichen Fiktionen (z. B. der epistola Lentuli Fabric. Cod. Apocr. N. Test. p. 302) der Name des bekannten römischen Historikers vorgeschwebt.

Aber auch die Person des angeblichen Apostelschülers und Bischofs Abdias von Babylon scheint aus ähnlichen abenteuerlichen Combinationen und Verwechselungen erwachsen zu seyn. In der Vulgata ist Abdias Name des alttestamentlichen Propheten Obadja. — Ein Ἄβδος ὁ τοῦ Ἄβδου kommt in der bekannten Erzählung von Abgarus und Thaddäus bei Euseb. H. E. I, 13 vor. Er ward zu Edessa durch Thaddäus (Judas) vom Podagra geheilt. Bei Rufin (und aus Rufin hat der Compilator unseres Werkes seine kirchenhistorischen Kenntnisse geschöpft) heißt derselbe Abdias. — Einen Bischof Abdas von Susa im fünften Jahrhundert kennen wir aus Theodoret, hist. eccl. V, 39: er ließ unter König Jezdegerd I. (399 — 420) einen persischen Feuertempel niederreißen, wurde deshalb 418 hingerichtet und gab Anlaß zu einer dreißigjährigen Christenverfolgung im persischen Reiche (s. Bd. XI. S. 407), Auch aus diesem Abdas machen spätere Menologien einen Abdias martyr, dessen certamen (ἀγών, passio, martyrium) s. bei Fabricius S. 754. Aus einer Combination dieses Bischofs Abdas von Susa mit jenem durch Judas Thaddäus geheilten Abdos-Abdias von Edessa mag der angebl. Apostelschüler und Bischof Abdias von Babylon entstanden seyn, und daß derselbe hebräisch geschrieben haben soll, mag wieder auf der Analogie mit dem alttestamentlichen Abdias-Obadja beruhen. Die kritiklose Phantasie des ersten Herausgebers W. Lazius und Anderer hat ihn dann überdieß zur Würde eines der 70 Jünger Jesu und eines Schülers oder Begleiters noch weiterer Apostel (Johannes, Andreas, Thomas) erhoben, und ist nur darüber zweifelhaft, ob in den der Apostelgeschichte des Lukas und der des Abdias gemeinschaftlichen Stücken Abdias aus Lukas oder Lukas aus Abdias geschöpft habe, cum uterque eodem tempore vixerit et Apostolorum discipulus exstiterit (s. praefatio Wolfg. Lazii, abgedruckt in der Pariser Ausg. von 1566).

Es löst sich somit nicht bloß die Autorschaft, sondern auch die Existenz des Abdias, ebenso wie die Behauptung einer lateinischen Uebersetzung des Pseudo-Abdias durch J. Africanus in das reine Nichts auf. Ueberhaupt aber kann weder von einem Ver-

fasser noch von einem Uebersetzer des Werkes im eigentlichen Sinne die Rede seyn, sondern nur von einem anonymen Compilator oder Redaktor. In der vorliegenden Gestalt sind diese Gesta sanctorum apostolorum sicher weder hebräisch noch griechisch, sondern lateinisch geschrieben, wie schon Fabricius aus verschiedenen Gründen bewiesen hat (S. 389. 399), insbesondere 1) aus einzelnen Wortspielen, z. B. impetratam non imperatam, 2) aus den Schriftcitaten nach der Vulgata, 3) aus Citaten, die der rufinischen Uebersetzung des Eusebius wie den lateinischen Recognitionen entnommen sind. (Ein karakteristisches Beispiel für die Sprachkenntniß und Quellenbenutzung des Compilators ist u. A. I, 10., wo es in den lateinischen Recognitionen heißt: Petrus multitudinem missam fecit, was hier wiedergegeben wird mit sacrificium fecit). So gewiß aber die vorliegende Recension nicht Uebersetzung eines griechischen oder gar hebräischen Originals ist, so sicher ist doch andererseits, daß dem Werke ältere theils griechische, theils lateinische Quellen zu Grunde liegen, aus denen es theils übersetzt, theils excerpirt, theils mehr oder minder frei componirt ist. Die Vorrede nennt als solche 1) Evangelien und Acta (sacra Evangeliorum vel illa quae ab ipsis Actibus nomen accepit historia), womit ohne Zweifel zunächst nur die kanonischen Evangelien und Acta gemeint sind; 2) passionum monumenta, also wohl einzelne Darstellungen der passiones s. martyria apostolorum, wie sie in den Synaxarien, Monäen, Menologien, Martyrologien der griechischen und lateinischen Kirche sich fanden, und endlich besonders 3) die sanctorum apostolorum gesta, quae scripsit Abdias episcopus Babyloniae, die als Hauptquelle für die vorliegende Darstellung bezeichnet werden, d. h. also wohl irgend eine ältere Sammlung von sogenannten περίοδοι, ἀγῶνες, μαρτύρια, acta, gesta, passiones apostolorum, der der Compilator irrthümlich oder willkürlich den Namen des Abdias gibt, verleitet durch die VI, 20. vorgefundene Notiz. Auch sonst weist der Compilator mehrmals auf schriftliche Quellen, die er benutzt haben will, zurück, so in der Vita Thomae lib. IX. cap. 1. p. 689 bei Fabricius auf einen liber quidam, in quo iter Thomae in Indiam et res ibi gestae explanantur: da dieses Buch, wie er sagt, ob verbositatem ab aliquibus non recipitur, so wolle er daraus supervacaneis omissis ea memorare, quae fide certa constant ac legentibus grata sint, et ecclesiam roborare possunt. Anderwärts verrathen sich die älteren Quellen dadurch, daß die Berichterstatter als angebliche Augenzeugen der Ereignisse in der ersten Person von sich reden, z. B. lib. III. cap. 42. p. 514 bei Fabricius, wo von Andreas gesagt wird: nobis flentibus reddidit spiritum, ebenso lib. V: cap. 8. p. 349 in der vita Johannis; ebendaselbst cap. 23. p. 584 u. 589 vom Begräbniß des Johannes: qui interfuimus, alii gaudebamus, alii plorabamus, und öfter. So wenig hieraus, wie Lazius meint (praefatio), die wirkliche Augenzeugenschaft des Abdias bei den erzählten Ereignissen folgt, so zeigen doch solche Stellen (vgl. S. 446. 449 bei Fabricius) die Art und Weise, wie der Verfasser mit seinen Quellen verfahren ist.

Erst wenn das noch vorhandene Material apokryphischer Apostelgeschichten noch vollständiger als bisher wird zugänglich gemacht und durchforscht seyn, wird sich auch über Alter, Ursprung und Beschaffenheit der von unserem Compilator benutzten Schriftstücke und namentlich über die Mittelglieder, welche zwischen den alten apokryphischen und vielfach häretischen Acta, περίοδοι, passiones, martyria Apostolorum und unserem Pseudo-Abdias in der Mitte liegen, Genaueres ermitteln lassen. Schon jetzt aber können wir (nach den von Thilo, Tischendorf, Hofmann u. A. angestellten Forschungen) unseren Pseudo-Abdias im Allgemeinen bezeichnen als eine der vielfachen — und zwar wohl als eine der jüngsten, abgeblaßtesten, aber auch umfassendsten unter den mancherlei katholisirenden Retractationen und Compilationen aus den alten theils häretischen, theils katholischen Apostelgeschichten, namentlich aus den im Alterthum öfter genannten sogen. περίοδοι des Lucius oder Leucius Charinus, deren gnostisch-manichäischer Karakter auch aus unserer Bearbeitung noch da und dort durchschimmert (s. Reuß, Gesch. der heil. Schrift N. Test. S. 288 f. 263. Tischendorf, Acta Apostolorum Apocrypha, prolegg. p. X. Hofmann in Bd. XII. S. 332).

Wir sehen hier die letzte uns bekannte Ablagerung jener altchristlichen Apostelsagen und Apostelmythen, in welchen sich wohl noch einzelne, freilich sehr verdünnte nnd verunreinigte Reste ächter Ueberlieferung erhalten haben mögen, aber doch durchweg überwuchert theils von dem wirren Gestrüpp phantastischer Mährchen, womit ein mehr wundersüchtiges als wahrheitsuchendes Geschlecht die geschichtlichen Berichte über die Apostel des Herrn zu ergänzen und auszuschmücken bemüht war, theils aber auch von den Gebilden absichtlicher Tendenzpoesie, welche ihre katholisch-kirchlichen Anschauungen oder ihre häretischen Meinungen in der Form solcher christlicher, je nach dem Zeitgeschmacke verschieden zugeschnittener Romane niederzulegen suchte. Als dann am Ende des Alterthums nicht bloß der geschichtliche Sinn fast erloschen, sondern auch die dichtende Phantasie auf diesem Gebiete erschöpft war oder dem neuen noch fruchtbareren Felde der Heiligenlegende mit Vorliebe sich zuwandte, da „schloß die Dichtung ihre Arbeit und fügte ihren bunten Bilder, wie verschieden auch deren Farben waren und der Geist, der sie gemischt, zusammen in ein großes Gemälde: dem nüchternen Urtheil ein Denkmal des Ungeschmacks und Aberglaubens, dem wohlwollenden Gemüthe ein Zeugniß festen Gottvertrauens und kindlicher Frömmigkeit" (s. Reuß a. a. O. S. 265). In der Zeit des Compilirens und Excerpirens, des Sammelns und Verarbeitens, als man die Sentenzen der Väter sammelte und die Akten der Märtyrer und Heiligen, als zwar ein Pabst Gelasius (Ende des 5. Jahrh.) oder vielmehr der spätere Verfasser des demselben zugeschriebenen Dekrets de libris recipiendis et non recipiendis die apokryphischen Akten und Itinerarien der Apostel wie die Bücher des Teufelsschülers Leucius vom kirchlichen Gebrauch ausgeschlossen hatte, ein Cassiodor aber, ein Gregor und andere Häupter des Mönchthums den Mönchen das Lesen der Gesta martyrum, der vitae, confessiones, passiones sanctorum angelegentlich empfahlen, als nun im Laufe des 6. bis 9. Jahrhunderts jene Martyrologien entstanden und zu immer reicheren Sammlungen anschwollen, die bald an den Namen des Hieronymus, bald an denjenigen Beda's oder Anderer sich anschlossen (vgl. Bd. I. S. 102 ff.), da war es ein ganz natürlicher Wunsch und Gedanke, daß man auch eine den Bedürfnissen und Anschauungen der Zeit entsprechende Sammlung der Apostellegenden zu besitzen wünschte, und daß man dann durch verschiedenartige Retractationen, Compilationen und Purifikationen der alten, theils zu breiten, theils um ihres ketzerischen Inhalts und Ursprungs willen verdächtigen Apostelakten sich ein solches Apostelbuch zurechtmachte. Nicht der einzige derartige Versuch, sondern nur eine von verschiedenen ähnlichen Arbeiten liegt uns nunmehr in unserem Pseudo-Abdias oder Pseudo-Africanus vor — das mythische Gegenbild des kanonischen Lukas, das katholische Gegenstück zu dem anrüchigen Leucius Charinus und zugleich das würdige Seitenstück zu der legenda aurea eines Jakobus a Voragine.

Das Werk besteht aus 10 Büchern, von denen jedes mit einer besonderen Ueberschrift, die meisten mit einem besonderen doxologischen Schluß versehen sind. Jedes Buch behandelt einen Apostel, mit Ausnahme des sechsten, in welchem die drei angeblichen Brüder Jakobus d. J., Simon und Judas zusammengefaßt sind. Matthias fehlt (wie Judas Ischarioth), an seiner Stelle ergänzt Paulus die Zwölfzahl. Die Reihenfolge entspricht keinem der neutestamentlichen Apostelkataloge: Petrus und Paulus stehen voran, dann folgen Andreas, Jakobus major und Johannes, den Schluß machen Thomas und Philippus.

Buch I., de rebus a b. Petro, principe Apostolorum, praeclare gestis, erzählt in 20 Kapp. (S. 402—444 bei Fabric.) zuerst das frühere Leben des Paulus nach den Evangelien und der Apostelgeschichte des Lukas, wobei aber zum Theil gerade die wichtigsten Fakta wie die Verläugnung, Gethsemane, das Pfingstfest u. dgl. fehlen, dann von Kap. 6. an die Kämpfe des Paulus mit Simon Magus, die Reise nach Rom und der Märtyrertod nach den Recognitionen, der epist. Clement. ad Jacob., Hegesipp de excidio Hieros.; mehr oder weniger verwandt ist unsere Darstellung mit dem apokryphischen Pseudo-Marcell und Pseudo-Linus, sowie mit den von Tischendorf edirten Acta Petri et Pauli (s. Tischendorf prolegg. XIX).

Buch II., de rebus a b. Paulo Ap. et gentium doctore hinc inde gestis, 8 Kapp. S. 441—456 ist zum größten Theil der kanonischen Apostelgeschichte, der Schluß dem Pseudo-Marcell und den Acta Petri et Pauli bei Tischendorf entnommen.

Buch III., de gestis b. Andreae ap., 42 Kapp. S. 456—515, stammt im ersten Theil aus den Acta Andreae et Matthiae in urbe Anthropophagorum (s. Thilo, Progr. v. 1846. Tischendorf S. XLVII u. 132 ff.), im zweiten aus den Acta Andreae Tischendorf S. XL u. 105 ff.

Buch IV., de historia et rebus gestis Jacobi majoris Ap. 9 Kapp. S. 516—531, erzählt besonders das Zusammentreffen des Apostels mit den Zauberern Hermogenes und Philetus sowie seinen Tod nach unbekannten Quellen, aber in wesentlicher Uebereinstimmung mit J. Perionius de rebus gestis vitisque App., Paris 1561, und mit Jakobus a Voragine.

Buch V., de rebus a S. Joanne Ev. gestis, 23 Kapp. S. 531—590, berührt sich nur wenig, besonders am Schlusse, mit den von Tischendorf S. 266 ff. erstmals edirten Acta Johannis; Hauptquelle scheint Mellitus, de passione Johannis Ev., vielleicht auch Prochorus, historia de S. Joh. Ev. zu seyn.

Buch VI., de historia b. Jacobi, Simonis et Judae fratrum, 23 Kapp. S. 591—636, gibt zuerst einige Nachrichten über Jakobus, die aus ebionitischem Kreise zu stammen scheinen, dann die Erzählung vom Tode Jakobus des Gerechten aus der Rufinischen Uebersetzung des Eusebius. Als Quelle für Simon und Judas wird der angebliche Apostelschüler Craton (s. oben) und Afrikanus erwähnt; wesentlich dieselben Nachrichten gibt Perionius und Jakobus a. Voragine.

Buch VII., de rebus gestis a b. Matthaeo ap. et evangelista, 15 Kapp. S. 636—668, scheint aus derselben Quelle zu stammen mit Buch VI., ist aber ganz verschieden von den Tischendorf'schen Acta et martyrium Matthaei S. 167. Wesentlich identisch mit diesem Abschnitte des Abdias ist das Stück, das die Acta Sanctorum, Tom. VI. mens. Sept. d. 21. S. 220 aus einer vatikan. Handschrift geben.

Buch VIII., de rebus per Indiam a b. Bartholomaeo gestis, 9 Kapp., S. 669—687, stimmt größtentheils fast wörtlich zusammen mit dem von Tischendorf S. 243 ff. erstmals herausgegebenen griechischen Martyrium Bartholomaei, vgl. Tischend. prolegg. S. LXIX; an einigen Stellen scheint es, als ob dieses griechische Martyrium aus einer älteren lateinischen Quelle geflossen wäre, die dann aber mit unserem Abdias nicht identisch, sondern die gemeinsame Quelle beider seyn müßte. Einer jüngeren Recension derselben Quelle scheint die von Stephan Prätorius (Hamb. 1595) mitgetheilte Notiz über Barthol. ex Cratone, apostolorum discipulo anzugehören.

Buch IX., de rebus b. Thomae apost. per Indiam gestis, 25 Kapp., S. 687—736, beruft sich auf einen liber quidam, worin die Reisen und Thaten des Thomas in Indien dargestellt seyen; Kapp. 2 bis 7. stimmen denn auch ganz überein mit den von Thilo und Tischendorf edirten Acta Thomae (Tischendorf prolegg. S. LXV und S. 190 ff.). Wie dieser Abschnitt des Abdias nur Uebersetzung und abkürzender Auszug ist aus dem griech. Text der *πράξεις*, so stehen die letzten Kapp. des Abdias, Kap. 16 bis 25., in demselben Abhängigkeitsverhältniß zu der von Tischendorf S. 235 ff. und einem Pariser Codex des 11. Jahrhunderts erstmals edirten consummatio Thomae, *ἡ τελείωσις Θωμᾶ τοῦ Ἀπ.*, die mit den Acta Thomae offenbar ursprünglich ein zusammenhängendes Ganzes bildete; ebenso ist denn wohl auch der Abschnitt von Kap. 8 bis 15. bei Abdias nur Excerpt aus einem uns bis jetzt noch fehlenden Stück derselben Quelle. Mit Abdias stimmen auch hier wieder Perionius de rebus gestis vitisque App. und Jakobus a Voragine in der legenda aurea wesentlich und mit geringen Abweichungen überein.

Buch X., de rebus a b. Philippo Ap. gestis, 4 Kapp., S. 736—742, stimmt zwar weder mit den von Tischendorf S. 75 ff. erstmals mitgetheilten Acta Philippi, noch mit den von demselben S. 95 herausgegebenen Acta Philippi in Hellade, wohl

aber theils mit dem von Florentinius herausgegebenen Martyrologium, theils mit der Vita Philippi ex pluribus vetustis MSS. latinis et breviariis romanis edita in den Acta Sanctor. mens. Maj. Tom. I. p. 11. Da die griech. Acta Phil. nur ein Fragment aus einem größeren Werke περίοδοι Φιλίππου zu seyn scheinen, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß unser Abschnitt gleichfalls aus dem ersten uns bis jetzt unbekannten Theile jener περίοδοι geschöpft ist (Tischendorf prolegg. S. XXXVII).

Wann und von wem die Sammlung ihre jetzige Gestalt erhalten, vermögen wir nach dem heutigen Stande der Forschung noch nicht mit Bestimmtheit anzugeben. Die Vermuthungen schwanken, wenn wir von den älteren ganz unbegründeten Annahmen einer Abfassung im ersten Jahrhundert oder doch vor Augustin absehen, zwischen dem 7. bis 10. Jahrhundert (Tischendorf S. LXV: duobus fere seculis post Augustini aetatem; Reuß S. 265: schwerlich vor dem 7. Jahrh.; Kurz S. 319: schwerlich vor dem 9. Jahrhundert). Die Zeitbestimmung ist um deßwillen schwierig, weil bei älteren Schriftstellern sowohl des Alterthums als des früheren Mittelalters, z. B. bei Beda dem Ehrwürdigen (retractat. ad Acta Apost.) zwar passiones Apostolorum s. historiae, in quibus Apostolorum passiones continentur et a plurimis deputantur apocrypha, angeführt werden, wobei es aber nicht sicher ist, ob damit unser Abdias oder nur seine älteren Quellen gemeint sind. Die älteste sichere Erwähnung unserer Sammlung in ihrer vorliegenden Gestalt scheint diejenige bei dem Abt Ordericus Vitalis im 12. Jahrh. (c. 1150) zu seyn. Hist. Eccl. lib. II. p. 420. vgl. Fabricius S. 931; er spricht sowohl von den zehn Büchern des angeblichen Apostelschülers Craton als von dem angeblichen hebräischen Werk des Abdias und von einer Abbreviatio inde excerpta, grata volentibus scire, quae principia praedicationis eorum (apostolorum) fuerint, vel quo fine mundum reliquerint et ad coelestia regna migraverint, womit also ganz deutlich unser Werk bezeichnet ist. Im 13. Jahrhundert ist es sodann der bekannte Verfasser der legenda aurea, Jakobus a Voragine, Erzbischof von Genua, der die Geschichte des Abdias ausdrücklich erwähnt in seinem liber annuarum solennitatum, und der in seiner eigenen Darstellung der Apostellegenden großentheils aus Abdias geschöpft zu haben scheint; im 15. Jahrhundert soll Petrus Natalis in seinem Catalogus Sanctorum lib. IX. des Pseudo-Abdias Erwähnung thun (s. Sixtus Senensis Bibl. S. II. p. 52. Fabricius S. 392). Im 16. Jahrhundert, und zwar noch vor dem Erscheinen der editio princeps, spricht Melanchthon in einem Briefe an Camerarius vom J. 1549 (bei Fabric. S. 383) von Abdiae nescio cujus historiae diu circumlatae: er bezeichnet sie als scripta mirifica et referta falsitate manifesta, in welchen eine solche copia superstitionum enthalten sey, daß leicht zu erkennen, das Buch sey verfaßt temporibus non solum indoctis, sed infelicibus quoque. Nach einem anderen Briefe an Georg von Anhalt gibt Melanchthon ein Exemplar des Abdias, also wohl eine Handschrift, dem Dr. Milichius zur Ueberbringung an den Fürsten: er bezeichnet es hier als Abdiae librum, ut inscriptio nominat ab impostore aliquo addita. Um dieselbe Zeit gab Joachim Perionius, ein Franzose, zu Paris seinen liber de rebus gestis vitisque Apostolorum heraus (Lazius erwähnt eine Ausg. von 1550, eine andere erschien 1561), worin er sich auf ein altes Manuskript seines Klosters beruft, dessen unbekannter Verfasser aus den Briefen des Afrikanus geschöpft habe: — offenbar unser sogen. Abdias, mit dem auch die Erzählungen des Perionius vielfach übereinstimmen.

Die erste Ausgabe veranstaltete 1551 (Fol.) der Wiener Arzt und österreichische Reichshistoriker Wolfgang Lazius bei Oporin in Basel nach zwei Handschriften, von denen er die eine in dem Kloster Ossiacum (?) in Kärnthen, die andere (ältere) in dem Kloster St. Trudpert im Breisgau gefunden haben will (s. dessen praefatio); beigedruckt sind noch einige weitere Stücke, die auch in den späteren Ausgaben theilweise wieder erscheinen: eine Vita Matthiae, Marci, Clementis, Cypriani, Apollinaris, ex scriniis primitivae ecclesiae Notariorum depromtae, sowie die Vita B. Martini Sabariensis,

Turonensis episcopi, a Severo Sulpicio conscripta. Ein anderes Exemplar des Abdias glaubte M. Flacius zu besitzen in einem Cod. MS. membran., der jetzt auf der Wolfenbütt. Bibliothek sich befindet; allein dieser ebenso wie ein zweiter Cod. Guelferb. ist mit Abdias zwar verwandt, aber nicht identisch; s. Fabric. S. 401. Thilo, Progr. von 1837. Tischendorf S. XIX. Die Ausgabe des Lazius wurde später wiederholt abgedruckt: im J. 1560 zu Paris, ed. Joh. Faber, Theol. Dr. (nach Fabric., vor uns liegt eine Pariser Ausg. von 1566. 8⁰); 1571, Paris 8°, wo noch eine Vita S. Martialis ab Aureliano conscripta hinzugekommen ist; 1583, Paris, ed. de la Barre, in dessen Historia Christiana vet. Patrum, fol. pag. 14 — 44; die letzte Ausgabe aber hat im vorigen Jahrhundert Joh. Alb. Fabricius geliefert in seinem Codex Apocryphus Novi Testamenti, Hamburg 1703. 2. Aufl. 1719. S. 387 ff., mit ausführlichen testimonia et censurae, mit einem Commentar und einer angehängten Notitia et Fragmenta Actuum Apost. Apocryph. Eine französische Uebersetzung vom J. 1569 und einer belgischen von Joh. de Berkelaer erwähnt Fabricius S. 401; eine deutsche hat K. F. Borberg geliefert in seiner Bibliothek der neutestamentlichen Apokryphen, Stuttg. 1841. Bd. I. S. 391 ff. Buchhändlerische Spekulation hat auch neuerdings noch manchmal versucht, das Buch in neuen Uebersetzungen oder Bearbeitungen als angeblich ächte Urkunde über die Geschichte des apostol. Zeitalters zu verbreiten, so z. B. das Apostel- und Missionarbuch, oder Abdias, eines der siebenzig Jünger Jesu und ersten christlichen Bischofs in Babylon, Geschichte aller zwölf Apostel. Mit einem Anhang kurzer Geschichten von Markus, Clemens, Cyprian, Apollinar und Thekla und einem Zusatz von Bonifazius, dem sogenannten Apostel der Deutschen. Nach der Amsterdamer Ausgabe vom Jahre 1725. Mit zwei Beigaben u. s. w. 3te Auflage. Stuttgart. Henne, 1855. 16⁰. 400 Seiten.

Wenn es von praktisch-kirchlichem Interesse ist, solchen Betrug, der mit dem christlichen Volke getrieben wird, zu entlarven und vor den Abenteuerlichkeiten, Abgeschmacktheiten und oft sogar sittlichen Rohheiten, die sich hier finden, zu warnen, so ist es doch andererseits eine nicht uninteressante Aufgabe der Wissenschaft, das reiche Gebiet christlicher Logographie und Mythologie, das sich in dem umfassenden Schriftenkreise der neutestamentlichen Apokryphen darstellt, noch vollständiger als bisher zu durchforschen und die darin versteckte Ausbeute für christliche Literatur-, Kirchen-, Dogmen- und Sittengeschichte zu sammeln. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, verdient gewiß auch unser Abdias alle Berücksichtigung und eine erneute historisch-kritische Bearbeitung.

Wagenmann.

Abendmahlsfeier (d. h. der Hergang, die Riten und Einrichtungen bei der heiligen Handlung). Wie durchweg in den Gnaden- und Heilserweisungen Gottes, namentlich bei Allem, was von dem Herrn ausgeht — dessen eigene Erscheinung der sprechendste Beweis dafür ist —, das Höchste und Tiefste in der Offenbarung und Mittheilung in der schlichtesten, einfachsten Gestalt auftritt und dargeboten wird, damit es zu Jeglichem herankommen könne und von Jeglichem könne gefaßt und ergriffen werden: so ist das auch bei der Aneignung der Versöhnung und Lebensgemeinschaft Christi, welche durch das Sakrament des heil. Abendmahls sich vollziehen soll, der Fall. Eine einfachere, anspruchlosere Handlung, leichter zu vollziehen und faßlicher nach ihrer allgemeinen Bedeutung, läßt sich nicht denken, als diejenige, die der Herr am Abend vor seinem Tode im Kreise seiner Jünger vornahm und dazu sprach: „Solches thut, meiner zu gedenken." Sie bestand, wie alle vier Berichterstatter übereinstimmend erzählen, darin, daß er am Schlusse des gemeinsamen Mahles (von dem wir hier nicht zu untersuchen haben, ob es das Passahmahl gewesen oder nicht) das Brod ergriff, Worte des Lobes und Dankes darüber sprach (εὐλογήσας), es dann brach, die gebrochenen Stücke seinen Jüngern gab (ob in der Weise, daß er auf einem Teller sie ihnen vorsetzte oder daß er jeden Einzelnen das seinige hinreichte, ist sehr gleichgültig; nur das Eine darf, der Natur der Sache nach, wohl für sicher gelten, daß er es ihnen in die Hand

gegeben und nicht in den Mund gesteckt), und dazu sprach: „Nehmet, esset (diese beiden Worte, die sich bei Lukas und Paulus nicht finden, sind freilich zweifelhaft, jedenfalls erscheinen sie nicht als nothwendig), das ist mein Leib, der für euch gegeben (bei Paulus nur τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, da κλώμενον unzweifelhaft, wie neulichst auch der Sinaiticus bestätigt hat, unächt ist), Solches thut zu meinem Gedächtnisse." Ebenso nahm er, als das Mahl völlig zu Ende war (die ausdrückliche Bemerkung μετὰ τὸ δειπνῆσαι bei Paulus setzt nothwendig einen kleinen Zwischenraum zwischen den beiden Akten voraus; vergl. darüber Rückert, das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, S. 20) den Kelch (den Einen oder einen von denen, die dastanden), dankte wiederum (hier heißt es εὐχαριστήσας) und reichte ihn mit dem eben darin befindlichen Inhalt, Wein mit Wasser gemischt (denn daß die Juden immer mischten, ist unzweifelhaft und wird für das Passahmahl durch den Talmud sogar geboten; hätte der Herr Werth darauf gelegt, reinen Wein darzubieten, so hätte er den Kelch wohl besonders füllen lassen, wovon die Berichte nichts erwähnen) seinen Jüngern, indem er sprach: „Trinket Alle daraus, dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut; Solches thut, so oft ihr's trinket, zu meinem Gedächtniß."

Mit der gleichen Einfachheit und Schlichtheit, den gleichen familiären Karakter an sich tragend, vollzog sich dann, wie wir aus den Berichten des Neuen Testaments ersehen, die Wiederholung dieser Handlung in den ersten christlichen Gemeinden, namentlich in der Urgemeinde zu Jerusalem. Wie das Gottesdienstliche überhaupt, so auch die Feier des Abendmahls war da noch nichts in unserem Sinne Selbstständiges, aus dem übrigen Leben und Handeln Abgesondertes und rituell Ausgebildetes. Vielmehr fiel Gottesdienst und Lebensführung, Gemeinschaft mit dem Herrn und brüderlich-gesellige Gemeinschaft noch durchaus zusammen, wie es ja in Wahrheit seyn sollte, und dieß in der Vollendung wieder seyn wird. Gleichsam als eine große Familie neuerer und höherer Art, von dem Herrn gestiftet nicht auf der Grundlage leiblicher Geburt und Blutsverwandtschaft, sondern des gemeinsamen Geborenseyns aus Gott und der Bruderschaft im Geiste der Erlösung betrachteten und verhielten sich die Gläubigen. Wie die Familienglieder zusammentreten zur Hausandacht und zur Mahlzeit und den daran sich knüpfenden geselligen Verkehr; wie der Herr mit seinem engeren Jüngerkreise in de gleichen Weise gelebt und gewandelt hatte, so kamen diese ersten Brüder und Schwestern in Christo Tag für Tag unter sich zusammen hin und her in den Häusern, riefen mit einander an den Namen des Herrn, belehrten und erbauten sich, nahmen mit einander ihre Speise mit Freuden und einfältigem Herzen und Dank gegen Gott. Und indem sie nun so zusammensaßen an ihrem einfachen Mahle in dem innigsten und erquicklichsten Gemeinschaftsgefühle, das gedacht werden kann, schien ihnen zur vollen Genüge nur noch das Eine zu fehlen: die Gegenwart des geliebten Herrn und Heilandes selber in ihrer Mitte, der seinen Frieden auf sie ausströme und ihnen gestatte, an seiner Brust zu ruhen. Aber fehlte er ihnen denn wirklich? Hatte er nicht, da er dort beim letzten Mahle das Brod seinen Leib nannte und den Wein sein Blut, und den Jüngern Macht gab, Solches zu wiederholen, dafür gesorgt, daß ihnen seine Gegenwart auch in's Künftige wahrnehmbar und wirksam zum Bewußtseyn komme? Jetzt, da sie unter sich zusammen waren, wie sie ehemals mit ihm zusammen gewesen, und doch seines leiblichen Daseyns entbehrten, wurde es ihnen erst recht klar, was Jesus bei dem Abendmahle vor seinem Heimgange damit gethan und gewollt hatte, als er ihnen Brod und Wein gesegnet zur Erinnerung an sich, zum Pfande seines wesenhaften Gegenwärtigseyns, zum Mittel der fortdauernden Lebensgemeinschaft mit ihm. In heiligem Liebesbedürfniß, in dankendem, lobpreisendem Glauben ergriffen sie die Befugniß, zu thun, wie er ihnen gethan, und im vollsten, realsten Sinne seine Tischgenossen zu werden. Einer aus ihrer Mitte — wohl vorzüglich einer der Apostel — erhob sich, nahm das Brod, dankte und brach es, wie er seinen Meister hatte thun sehen, nahm

den Kelch und reichte ihn herum; und mit oder ohne begleitende Worte verkündigten sie so den Tod des Herrn in der allerlebendigsten Weise, und erneuerten sein Gedächtniß in ihrer Mitte und ihren Herzen, als ob er wieder leibhaftig vor ihnen stünde.

Aeußerst interessant wäre es nun freilich, und wie viele theologisch-confessionelle Zwistigkeiten würden — nach menschlichem Dafürhalten — dadurch abgeschnitten, wenn wir die Art und Weise kennten, wie der Herr und nach ihm seine Apostel über Brod und Wein das Dankgebet gesprochen und sie damit eingesegnet haben. Geschah es durch ein stilles oder ein laut geredetes Gebet? durch ein freies oder etwa durch die bei der Passahfeier gebräuchliche Formel: „Gepriesen sey der Herr, der die Frucht aus der Erde wachsen ließ, der das Gewächs des Weinstocks schuf!“? Die späteren Griechen behaupten, daß die bei ihnen gebräuchliche ἐπικλῆσις τοῦ πνεύματος ἁγίου die von Jesu gesprochene Eulogie gewesen sey, was aber weder einen Anhalt in der Tradition findet, noch auch aus inneren Gründen denkbar erscheint. Man wird sich eben dabei beruhigen müssen, daß auch nicht einmal vermuthungsweise etwas über diesen Punkt zu bestimmen ist, und auch darin wieder einen Beweis dafür erkennen, wie wenig es der Herr auf feststehende Formen und Formeln im gottesdienstlichen Leben seiner Gemeinde abgesehen hat, sondern wie er einfach seine Gabe des ewigen Lebens darreicht, der Wirkung des Geistes und den wechselnden Bedürfnissen der Zeiten überlassend, wie ihre Verwendung und Verwaltung sich gestalte. Jedenfalls aber geht aus dem Dunkel, das über diesem Punkte liegt, das mit Klarheit hervor, daß der sogenannten Consekration der Elemente vor der Austheilung überhaupt nicht die Bedeutung zukömmt, welche die katholische Anschauung und die katholisirende Richtung in der protestantischen Christenheit darauf legen. Es genügt nach der Anleitung der biblischen Vorbilder die Darstellung der Speisen vor dem Angesichte des Herrn, ihre würdige Zurichtung, und das Dank- und Bittgebet, das des Herrn Tod verkündigt und sein Gedächtniß erneuert, mit dem die Gemeinde zu ihrem Genusse eingeladen wird.

Diese Art, des Herrn Mahl zu halten — im engen Anschlusse an die gemeinsamen Bruder- und Liebesmahlzeiten — schloß nun aber freilich eine Gefahr in sich, die sofort hervortreten mußte, als die Gemeinde sich über ihre erste Geburtsstätten hinaus weiter verbreitete, und damit der unmittelbaren, beständigen Aufsicht und Leitung der Apostel entrückt wurde. Nämlich die Gefahr: daß der Genuß der von der Gegenwart des Herrn zeugenden heiligen Speise sich nach und nach mit dem Genusse der übrigen Speisen vermische und vermenge; daß die Stiftung Jesu ihre Selbstständigkeit und besondere Dignität einbüße und das Abendmahl in dem allgemeinen Mahle gleichsam unter- und verloren gehe. Bekanntlich ersehen wir aus dem ersten Briefe an die Korinther, wie in der dortigen Gemeinde diese Gefahr zur Wirklichkeit geworden war, und der Apostel sich darum veranlaßt fand, den Unterschied des Abendmahls von dem sonstigen Essen und Trinken, auch in der brüderlichen Gemeinschaft, auf das Nachdrücklichste hervorzuheben, und die bisherige Sitte überhaupt für unpassend und unstatthaft zu erklären (1 Kor. 11, 20. und 33, 34).

Es ist nicht ganz leicht, den Gang der Sache von da aus weiter zu verfolgen. Denn bekanntlich gehört die Geschichte der Agapen und ihrer Beziehung zum heil. Abendmahl schon deshalb zu den schlechterdings nicht völlig aufzuhellenden Partieen der Kirchengeschichte, weil der Stand der Dinge in den verschiedenen Gegenden und Kirchen, keineswegs ein gleichförmiger, sondern ein sehr mannichfacher und oft geradezu entgegengesetzter war. Während z. B. aus der Beschreibung der Gottesdienstordnung bei Justin (Apol. 1. c. 85) hervorgeht, daß in Kleinasien schon zu seiner Zeit Agape und Abendmahlsfeier als gesonderte Akte behandelt wurden, thun die Aeußerungen anderer christlichen Schriftsteller und namentlich die gleich zu erwähnenden Concilienbeschlüsse dar, daß im Abendlande und zumal in Afrika die Verbindung der beiden Mahle sich noch lange forterhielt und von den Gemeinden mit einer gewissen Zähigkeit festgehalten wurde. (Nach Gieseler, Kirchengesch. I, 231. wäre diese Verbindung im zweiten Jahr-

hundert noch die Regel, die Trennung mehr nur eine durch den Drang der Verfolgungen veranlaßte Ausnahme gewesen. Vergl. auch über die bis in's 4. Jahrhundert reichende Fortdauer der ursprünglichen Weise in manchen Gegenden Aegyptens Sokrates V, 22. Sozom. VII, 19). Doch trieb die beständige und mit der Zunahme der Gemeinden immer wachsende Gefahr des Mißbrauchs und der Entweihung die kirchenregimentlichen Organe, wenn wir so sagen dürfen, überall dazu an, dem Fortbestande der alten Sitte entgegenzuarbeiten und die Trennung zu begünstigen. Man verordnete zunächst, daß die Feier der Eucharistie nicht mehr am Schlusse der gemeinsamen Mahlzeit stattfinden dürfe, sondern ihr vorangehen müsse (wie es nach Chrysostomus, Pelagius, Theodoret schon in der apostolischen Zeit sollte gehalten worden seyn. Vergl. die Homilien und Commentare dieser Kirchenlehrer zu 1 Kor. 11.), woraus dann die Bestimmung entstand, daß man es überhaupt nüchtern zu genießen habe. Nur noch für den einen Tag der Einsetzung des Abendmahls — den Gründonnerstag — erlaubte das Concil zu Karthago (392) die Begehung der heil. Handlung nach dem Essen, um so die volle Nachahmung des letzten Zusammenseyns des Herrn mit seinen Jüngern möglich zu machen (Augustin. ep. 54. ad Januarium cap. 9). Bald ging man dann weiter dazu vor, den Abendmahlsgenuß auch der Zeit nach von der gemeinsamen Speisung zu scheiden, indem man diese nach wie vor am Abend abhalten ließ, jene dagegen auf den frühesten Morgen „ante lucem" verlegte. Und ganz entschieden und unwiderruflich wurde auch im Abendlande und in Afrika die Scheidung vollzogen als nach dem Vorgange des Concils zu Laodicea (363) Ambrosius, Augustin, die Concile zu Karthago (392), zu Orleans (533) und andere Versammlungen die fernere Abhaltung der Agapen in den gottesdienstlichen Gebäuden verboten und sie in die Privathäuser verwiesen, während selbstverständlich für die Admininistration des Sakraments die Kirche der locus ordinarius war und immer ausschließlicher wurde. — Die Agapen selbst scheinen mit dem Anfange des 8. Jahrhunderts völlig erloschen zu seyn. Zum letzten Male erwähnt ihrer das Concil. Quinisextum im J. 692.

Die erste bestimmtere Schilderung der von dem Liebesmahle getrennten Abendmahlsfeier finden wir nun bekanntlich in der oben angeführten Stelle bei Justinus Martyr. Sehr schlicht und einfach ist darnach die heilige Handlung vor sich gegangen. „Nach dem (allgemeinen) Gebet", heißt es, grüßen wir uns unter einander mit einem Kusse. Hierauf bringt man dem Vorsteher der Brüderversammlung Brod und einen Becher mit Wasser und gemischten Wein. Der Vorsteher nimmt dieß, lobet und preiset den Vater des Weltalls durch den Namen seines Sohnes und des heiligen Geistes, und dankt ihm ausführlich, daß er uns dieser Gabe gewürdigt. Dieses Gebet beschließt die ganze Versammlung mit einem Amen. Hierauf reichen die Diakonen, wie wir sie nennen, einem Jeden aus der Versammlung Brod, Wein, Wasser, über welche das Gebet gesprochen worden ist, den Abwesenden aber tragen wir sie in's Haus. Diese Speise nennen wir Eucharistie." Die Feier fand jeden Sonntag, außerdem bei jeder Aufnahme Neubekehrter nach der Taufe statt; auch sonst, wenn irgend das Bedürfniß vorhanden war und ein Kreis sich zusammenfand. (Noch Augustin schreibt: Epist. 118. ad Januar. c. 2. Alii quotidie communicant, alii certis diebus; alibi Sabbato et Dominico offertur coena; alibi tantum Dominico.) Was dabei auffällt im Vergleiche mit der gleich darauf üblichen Praxis ist der Umstand, daß die Feier noch in keiner Weise als Mysterienfeier erscheint, sondern als eine durchaus öffentliche Handlung, wie die Spendung der Taufe, an welche Justin's Schilderung unmittelbar sie anschließt. Dasselbe läßt aus den Notizen sich schließen, die sich bei Ignatius, Tertullian, Januarius u. A. über diese frühere Gestalt derselben finden. Erst die apostolischen Constitutionen (vgl. über dieselben den betreffenden Artikel) stellen sie als eine nur für die Auserwählten (*πιστούς*) bestimmte Handlung dar, bei der die Profanen (Ungläubigen, Juden, Heiden), die Katechumenen, Excommunicirte, Büßende u. s. w. entfernt, die Thüren geschlossen und durch besondere Kirchendiener

sorgfältig bewacht, und selbst die zur Communion versammelten Gläubigen noch besonders geprüft und vorbereitet werden.

Die Vorschriften, welche das achte Buch dieser ältesten Kirchenordnungen (die sogenannte liturgia sancti Jacobi minoris) über die Vornahme der heiligen Handlung enthalten, geben uns nun, für die Zeit vom 3. und 4. Jahrhundert an, das folgende Gesammtbild derselben. Nachdem der vorangehende allgemeine Gottesdienst beendet ist, eröffnet der Diakon die Messe der Gläubigen" mit den Worten: „Keiner von denen, welche bleiben dürfen, gehe fort!" Hierauf folgt ein stilles Gebet, das allgemeine Kirchengebet, die Collekte, das Offertorium, d. h. die Darbringung der von der Gemeinde mitgebrachten Gaben an Brod und Wein, welche der Diakon mit seinen Gehülfen einsammelte, und aus denen das zur Feier Nothwendige genommen wurde. Das Eine Brod — denn es war immer nur Eins —, dem dieser Vorzug zu Theil wurde, hieß hostia, das Opferlamm. — War Alles eingesammelt und das zur Abendmahlsfeier zu Verwendende abgesondert und zugerichtet, so wurde die eigentliche Feier mit einem Segenswunsch und dem heiligen Kusse eröffnet. Die Profanen, Katechumenen u. s. w. wurden aufgefordert, sich zurückzuziehen, die Geistlichen wuschen die Hände zum Zeichen der inneren Reinigung; „Keiner habe im Herzen etwas gegen irgend Jemanden!" wurde ermahnt, „Keiner nahe in Heuchelei! Aufgerichtet zum Herrn, laßt uns mit Furcht und Zittern beim Opfer stehen!" Die Kirchendiener brachten Brod und Wein vor das Angesicht der Gemeinde auf den Abendmahlstisch, an dessen beiden Seiten alsobald zwei Subdiakonen mit kleinen Fächern von dünnen Häuten oder feiner Leinwand (flabellis) sich stellten, um damit durch fortwährende sanfte Bewegungen das fliegende Ungeziefer abzuwehren, daß es nicht etwa in den Wein falle und ihn besudele. Hierauf trat der Bischof (Presbyter) in einem glänzenden Gewande, die übrigen Geistlichen zur Rechten und zur Linken, an den Abendmahlstisch und begann die ihm ausschließlich zufallende liturgische Funktion. „Die Herzen in die Höhe!" rief er, worauf die Gemeinde: „Wir haben sie erhoben zum Herrn!" Der Bischof: „Lasset uns Dank sagen dem Herrn." Die Gemeinde: „Es ist würdig und ächt"*). „Ja es ist in der That würdig und ächt", hob nun das Gebet an, „daß wir vor allen Dingen dich loben, den allein wahren Gott, der vor aller Creatur war, von dem Alles kommt, was Vater heißt im Himmel und auf Erden; dich, den allein Ungezeugten, der keinen Anfang, keinen Herrn und Gebieter hat und keines Beistandes bedarf, dich, den Geber alles Guten, der über alle Ursache und Entstehung erhaben, sich zu Allem stets auf dieselbe Weise verhält, von dem Alles, gleichsam wie aus seinem Mittelpunkte, in's Daseyn hervortritt. Ja, du bist die anfanglose Erkenntniß, das ewige Sehen, das ungezeugte Hören, die unerlernte Weisheit, der Grund der Natur, das Gesetz des Seyns, erhaben über alle Zahl." Durch die Aufzählung all' der Gnaden- und Wunderthaten Gottes in der himmlischen und irdischen Schöpfung, ferner in den Führungen Gottes mit seinen Erwählten von Adam und dem Sündenfall an durch Abel, Seth, Enoch, Noah, das sodomitische Strafgericht, Abraham, Melchisedek, Isaak, Jakob u. s. f. hindurch bis hin zu Christo, wird diese Lobpreisung dann näher begründet und ausgeführt. Sie schließt, nachdem sie wohl über eine halbe Stunde in Anspruch genommen, mit der Anrufung: „Für dieß Alles sey dir, allmächtiger Gebieter, Ehre und Preis. Dich beten an die unzählbaren Heere der Engel, Erzengel, Throne, Herrschaften, Mächte, Gewalten, Kräfte, Aeonen: dich beten an die Cherubim und die sechsgeflügelten Seraphim, welche mit zwei Flügeln die Füße, mit zweien das Haupt bedecken und mit zweien fliegen. Diese und mit ihnen tausendmal tausend Erzengel und Myriaden von Myriaden Engeln rufen unaufhörlich und mit unaufhaltbarer Stimme, und alles Volk ruft mit einem Munde: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth! Himmel und Erde sind seiner Ehre voll! Gelobt sey er in Ewigkeit! Amen." — Hierauf folgt die Anrufung Christi mit dem

*) Selbstverständlich geben wir die folgenden Gebete, Ansprachen und Responsorien weder vollständig noch in ihrer ganzen Ausdehnung.

Eingange: „Ja, fürwahr, du bist heilig und der Allerheilige in Ewigkeit. Heilig ist auch dein eingeborener Sohn, unser Herr und Gott, Jesus Christus.“ Auch dessen Geschichte in Geburt, Leben und Sterben wird dann ihren Hauptzügen nach in prächtigen, geistvoll-erhebenden Ausdrücken rekapitulirt, und von dieser Rekapitulation geht das Gebet folgendermaßen auf die bevorstehende Handlung über: „Indem wir also dessen eingedenk sind, was er für uns erduldet, bringen wir dir, allmächtiger Gott, nicht wie wir sollten, sondern wie wir es vermögen, unsere Danksagung dar und handeln nach seiner Verordnung. Denn in der Nacht, da er verrathen ward, nahm er mit seinen unbeflekten Händen das Brod, und aufblickend zu dir, seinem Gott und Vater, brach er dasselbe, gab es den Jüngern und sprach: „„Das ist das Geheimniß des Neuen Testaments, nehmet dieses und esset; das ist mein Leib, welcher für Viele gebrochen wird zur Vergebung der Sünden.““ Desgleichen mischte er auch den Kelch mit Wein und Wasser, heiligte ihn und gab ihnen denselben, sprechend: „„Trinket Alle daraus, das ist mein Blut““ u. s. w., nach Kor. 11. — Hieran schloß sich eine Reihe von Fürbitten für das gesammte Hirtenamt in der Christenheit, für die weltliche Obrigkeit, für das Volk, für die frommen Frauen, die in Keuschheit dem Herrn leben, für den Ehestand und die Kinder, für die in Sklaverei Gerathenen, die Ausgewanderten und Verbannten, die Schiffenden und Reisenden, für die Verfolger und Irrlehrer, für die Katechumenen, für die vom Feinde Besessenen, für alle Anwesenden und Abwesenden, für Alles und Jedes, wessen es zum inneren und äußeren Leben bedarf. — Damit erschienen dann die eingesammelten Gaben, das sogenannte Opfer, geheiligt, dem Herrn dargebracht und von ihm angenommen. Ein neues Gebet sprach hiefür dem dreimal Heiligen den Dank der Gemeinde aus; dann folgte das Glaubensbekenntniß und das Gebet des Herrn. Hierauf rief der Diakon: „Lasset uns nun andächtig seyn“, und der Bischof: „das Heilige den Heiligen!“ Die Gemeinde antwortete: „Einer ist heilig; Einer ist Gott; Einer ist Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters, hoch gelobet in Ewigkeit! Amen. Ehre sey Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen. Hosianna dem Sohne David's! Gelobet sey der da kömmt im Namen des Herrn, der Herr und Gott, der sich uns geoffenbaret hat. Hosianna in der Höhe!“ — Nach einer kurzen Pause stimmte der Vorsänger den Communionspsalm an, den 34sten, wegen des 9ten Verses: „Schmecket und sehet wie freundlich der Herr ist“, und während dieses Gesanges traten die Communikanten zu dem Altartische, an dem der Bischof das Brod, der Diakon den Kelch reichte. Zuerst communicirten der Bischof, die Presbyter, die Diakonen, Subdiakonen, Lektoren und Cantoren, hierauf die Mönche, alsdann die zu der Gemeinde in besonderer Beziehung stehenden Frauen: die Diakonissen, die Nonnen und Wittwen, dann die Kinder und endlich die übrigen Erwachsenen. Die Spendeformel war bei der Darreichung des Brodes: „Der Leib Christi“, bei der Darreichung des Kelches: „das Blut Christi, der Trank des Lebens“, worauf der Empfänger beide Male ein lautes „Amen“ antwortete. Das Brod war, wie im ganzen Alterthume, gewöhnliches gesäuertes Brod, wie man es zu Hause aß; der Wein mit Wasser gemischt. — Die den Akt beschließende Danksagung war verhältnißmäßig kurz und ihrem Haupttheile nach wieder Fürbitte. Mit einem sehr eingehenden Segenswunsche wurde die Gemeinde entlassen.

Wie sich von da aus die Abendmahlsfeier in der abendländischen Kirche weiter ausbildete und modifizirte, bis sie im Laufe des 6. Jahrhunderts (gregorianisches Ritual) in die Form der römisch-katholischen Messe überging, ist im Wesentlichen in dem Artikel „Messe und Meßopfer“ schon genügend dargestellt, auch der Hergang der Messe so ausführlich beschrieben und erklärt, daß wir lediglich auf jenen Artikel verweisen und von jedem ferneren Eingehen auf die römisch-katholische Weise der Sakramentsverwaltung absehen können. — Dagegen sind sowohl aus jener früheren als dieser späteren Zeit noch einige Einzelheiten zu erwähnen, die zur Vervollständigung des gegebenen Bildes gehören. Was zuerst den Zeitpunkt der Feier betrifft, so haben wir bereits

bemerkt, daß dieselbe in der Regel am frühen Morgen stattfand. Nur die Oster- und Weihnachtscommunion machte eine Ausnahme. Noch im 9. Jahrhundert schreibt Amalarius (de divin. offic. lib. IV. cap. 3.) von der ersten: „Am heiligen Sonntage bleiben wir Alle nüchtern bis zur Nacht, da die Messe der Auferstehung des Herrn gefeiert wird.“ Erst im 11. und 12. Jahrhundert fing man an, sie auf den Abend und Nachmittag und späterhin ebenfalls auf den Morgen zu verlegen. Noch länger erhielt sich die Nachtfeier in der Weihnachtszeit. Noch im Jahre 1258 wurden sie durch eine Synode in Valencia bestätigt; dann zwar im Allgemeinen gleichfalls auf den folgenden Morgen hinausgerückt, aber an einzelnen Orten, wie z. B. in Wien, neuerdings wieder (in unserem Jahrhundert) auf die Mitternachtsstunde zurückverlegt. Als Erinnerungszeichen an die ursprüngliche Nachtfeier erhielt sich der Gebrauch der brennenden Kerzen bei der Communion, den auch ein Theil der protestantischen Kirche, wie z. B. die sächsische, hat fortbestehen lassen. — Als Communionstage weiterhin erscheinen vom 5. Jahrhundert an (über die frühere Observanz vgl. oben) vornehmlich die drei großen Festtage: Weihnachten, Ostern und Pfingsten, an denen der Genuß des Abendmahls hie und da sogar obligatorisch war. (So die Synode zu Agde in Gallien im Jahre 506: „Saeculares qui in Natali Domini, Pascha et Pentacoste non communicaverint, catholici non credantur nec inter Catholicos habeantur“). Später wurde die Verpflichtung bekanntlich auf die Osterzeit restringirt, doch eine öftere Theilnahme an der täglich gelesenen Messe selbstverständlich nicht ausgeschlossen. — Zur Administration berechtigt waren ursprünglich lediglich die Bischöfe oder Vorsteher der Gemeinde (so noch Justin, Ignatius: „es ist nicht erlaubt, ohne die Bischöfe die heilige Mahlzeit zu veranstalten“, die Constitut. Apostol.); die Presbyter konnten nur in ihrem Auftrag oder unter ihrer Leitung consekriren; die Diakone hatten einzig bei der äußeren Handlung mitzudienen. Noch eine Anordnung aus der Zeit Pipin's im J. 755 spricht in diesem Sinne sich aus. Als aber im Mittelalter die Bischöfe mehr und mehr zu hohen Herren wurden, die sich mit anderen Dingen als kirchlichen Verrichtungen abgaben, erschienen sie auch immer seltener am Altare, und hielten nur noch die sogen. Hochämter ab. Die Consekration und Administration des Sakramentes wurde nun als ein Ausfluß der priesterlichen Würde und Macht überhaupt betrachtet und dem Ordinirten nicht nur erlaubt, sondern zur ersten und strengsten Pflicht gemacht. Auch den Mönchen konnte man sie vom 14. Jahrhundert an nicht mehr völlig wehren, obwohl für sie noch manche kanonische Beschränkungen übrig blieben. — Die Momente der Vorbereitung der Administrirenden auf die heilige Handlung führen wir nicht näher aus, da die zu diesem Zwecke vorgeschriebenen Gebete und Andachtsübungen (Beichte, Fasten, Waschen der Hände, liturgische Kleidung) zum Theil in keine festen, allgemein gültige Ordnungen gefaßt erscheinen, zum Theil überhaupt mehr für die hierarchischen Einrichtungen als für die Feier des Sakraments Bedeutung haben. — Was die Vorbereitung der Communikanten angeht, so wird mir aus den mir vorliegenden Daten nicht klar, ob in der älteren Zeit, vom 2. und 3. Jahrhundert an, besondere Vorbereitungs- oder Beichtgottesdienste gehalten wurden. Als das Wahrscheinlichere kommt es mir vor, daß lediglich die der Communion vorangehende Predigt auf das Abendmahl Bezug nahm, da wir denn namentlich in den Homilien des Chrysostomus die ernstlichsten Ermahnungen finden, sich durch strenge Selbstprüfung und Uebung in guten Werken zu einem würdigen Genusse vorzubereiten. Gewöhnlich wenden die Kirchenväter das Gleichniß von dem großen Königsmahle auf die neutestamentliche Eucharistie an und fordern die Christen auf, als würdige Gäste bei diesem himmlischen Mahle zu erscheinen. Weitere Momente eines würdigen Hinzutretens waren: Fasten, anständige, reine Kleidung (für das weibliche Geschlecht gemeiniglich eine Kopfbedeckung von weißer Leinwand, das Dominicale), hie und da Waschen der Hände, endlich der Liebes- und Friedenskuß (*φίλημα ἅγιον*) unmittelbar vor der Feier (s. den Art.). Beim Empfang des Sakramentes trat man in der älteren Zeit paarweise zum Altar

und empfing es stehend (*ὄρθοι πρὸς κύριον ἑστῶτες ὦμεν*, Const. Apostol. 8. c. 12). Ueber die dabei zu beobachtende Haltung „voll Vorsicht und Ehrerbietung“ hat Cyrill von Jerusalem eine sehr ausführliche Anweisung gegeben. Später schloß man die Laien, zuerst die Weiber, von Altar und Chor aus und reichte ihnen die Elemente an den Schranken, welche den Chor vom Schiff absondern. Bis zum 9. Jahrhundert wurde das Brod in die Hand gegeben, dann unmittelbar in den Mund, um zu verhüten, daß der alte und oft verbotene Mißbrauch, es mit nach Hause zu nehmen, nicht fortgesetzt werde. Das Knieen beim Empfang der Communion ist erst im 12. und 13. Jahrhundert aufgekommen und noch um ein Gutes später allgemeine Sitte geworden (vergl. Jac. Basnage, l'histoire de l'église, lib. XVII. c. 1. 3.); der Segen dagegen nach der Communion wurde schon früher knieend empfangen.

Was die Elemente des Abendmahls betrifft, so hielt man im Morgenlande bestimmt an dem Gebrauche des gesäuerten Brodes fest, während man in der abendländischen Kirche des ungesäuerten sich bediente, aber die ganze Frage für ein Adiaphoron erklärte. Noch die bekannte Kirchenversammlung zu Florenz im Jahre 1439 sprach nachdrücklich in diesem Sinne sich aus. Die Gestalt der Brode war derjenigen der jüdischen Mazzoth nachgebildet: runde dünne Kuchen, daher auch Osterkuchen oder Fladen genannt, die später, aber nicht vor dem 12. Jahrhundert, leicht und von selber zur Hostie zusammenschmolzen. Sie waren jederzeit mit besonderen Zeichen, Figuren und Buchstaben versehen, bald mit einem Kreuz, bald mit *Α* und *Ω*, bald mit Jesus, Deus, oder dem Bilde des Auferstandenen; vom 12. Jahrhundert an gemeiniglich mit dem Brustbilde Christi. — Daß die syrischen Jakobiten mit dem Brode Salz und Oel, die Artotyrirten gar den Genuß von Käse zu verbinden pflegten, ist kaum der Erwähnung werth. — Was den Wein angeht, so wurde er in der ganzen Kirche des Alterthums mit Wasser gemischt, und die griechisch- wie die römisch-katholische Kirche haben diesen Gebrauch beibehalten*). In Betreff der Farbe machte man im Orient keinen Unterschied zwischen roth und weiß; im Abendlande gab man dem ersteren entschieden den Vorzug, mit alleiniger Ausnahme der Mailändischen Kirche, die sich, um der größeren Reinlichkeit willen, lieber des weißen bediente. — Surrogate für den Wein kamen bei den häretischen Sekten verschiedene vor; zum Theil äußerst unangemessene und widerliche (vgl. Epiphan. Haeres. XXVI. §. III. IV.); zum Theil unschuldiger Art, wie bei den Enkratiten Wasser, bei Anderen Milch, Honig, ungegohrener Traubensaft. Hie und da bediente man sich im Oriente auch unter den Rechtgläubigen der sogenannten *σίκερα*, eines aus Datteln, Obst, Getreide zubereiteten starken Getränkes. Doch unterließ die Kirche nicht, dies Alles für unstatthaft zu erklären und auf den Gebrauch des eigentlichen Weines zu bestehen.

Daß das Brechen des Brodes (*ἀρτοκλάσις*) bei der Distribution von Alters her Gebrauch war und bis auf den heutigen Tag in der gesammten orientalischen und occidentalischen Kirche (mit alleiniger Ausnahme der lutherischen) in Uebung steht, ist bekannt. Es knüpft sich daran bei den Griechen und Lateinern eine Vermischung des Brodes und Weines (unio, commixtio, *ἁγιά ἕνωσις*), die darstellen soll, wie Leib und Blut zusammengehören und Eins sind. Die Griechen bekanntlich legen solchen Werth hierauf, daß sie diese Vermischung auch bei der Austheilung beibehalten: den abgebrochenen Bissen Brod in den Wein tauchen und so mittelst eines Löffels darreichen. — Ehe sich bei ihnen diese Distributionsweise und bei den Lateinern die Ent-

---

*) Mit den Unterschieden jedoch, daß 1) in der griechischen Kirche ein größeres Maß von Wasser (bei den Syrern nöthigenfalls bis zu drei Viertheilen) gestattet ist, während man im Abendlande immer betonte, daß der Wein entschieden das vorherrschende Element bleiben müsse und einige Tropfen Wasser schon hinreichend seyen, um die mystische Vereinigung auszudrücken; und daß 2) die Orientalen zweimal mischen, vor der Consekration mit kaltem, nach derselben, unmittelbar nach der Austheilung des Kelches, mit warmem Wasser, während im Occident stets nur einmal, kaltes Wasser, vor der Consekration in den Wein gegossen wird.

ziehung des Laienkelches feststellte, wurde bei der Zutheilung des Weines häufig die so- genannte fistula eucharistica (Saugröhre) in Anwendung gebracht, um jedes Verschütten des heiligen Trankes zu verhindern.

Die Distributionsformel blieb, so weit sich die Sache übersehen läßt, durch das ganze Alterthum hin bis zu der Zeit Gregor's des Großen die in der obigen Dar- stellung angegebene: *σῶμα Χριστοῦ, αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς*. Von da an finden sich die ausführlicheren Formeln: „Corpus (sanguis) Domini nostri Jesu Christi conservet animam tuam"; oder auch: „Corpus (sanguis) D. n. J. Chr. custodiat te in vitam aeternam"; oder auch: „Corpus et sanguis Agni Dei, quod tibi datur in re- missionem peccatorum"; oder: „Corpus etc. sit tibi salus animae et corporis"; oder endlich: „Corpus etc. prosit tibi in remissionem peccatorum et ad vitam aeternam". Wo, wie es eine Zeit lang der Fall war, auch im Occident die intinctio (Darreichung des eingeweichten Brodes) Statt hatte, bediente man sich der Formel: „Corpus D. n. J. Chr. sanguine suo intinctum conservet animam tuam in vitam aeternam." Bei den Orientalen kommen noch die Amplifikationen vor: „Corpus sanctum, pretiosum, verum, Immanuelis filii Dei hoc est vere. Sanguis pretiosus, verus, Immanuelis filii hoc est vere."

Was endlich die Mitwirkung der Gemeinde zu der Feier durch Gesang von Psalmen und Hymnen angeht — wie wir in der obigen Darstellung bereits sie vorfinden —, so ist dieselbe im Oriente sehr früh, wahrscheinlich von Anfang an, in Gebrauch gewesen. Im Occidente kam sie, wie wir aus Augustin. retractat. lib. II. c. XI. erfahren, im neunten Jahrhundert allgemein auf. Neben dem oben genannten 34. Psalme waren hauptsächlich beliebt der 45., der 133., der 42., der 145., der 51. Von Gregor dem Großen an nimmt in der lateinischen Abendmahlsfeier das „Agnus Dei" (O Lamm Gottes unschuldig) eine besonders wichtige Stelle ein. Es wurde von Priester und Volk gemeinschaftlich gesungen während des Brechens des Brodes, und ging bekanntlich auch in den größeren Theil der reformatorischen Abendmahls- ordnungen über.

Zu einer etwas anderen Gestalt als in der römisch-katholischen hat in der grie- chisch-morgenländischen Kirche die alt-christliche Abendmahlsfeier sich weiter ge- bildet. Die eine und andere der betreffenden Differenzen und Eigenthümlichkeiten haben wir oben erwähnt; wir fügen nun noch eine gedrängte Darstellung des gesammten Her- ganges der heil. Handlung hinzu, wie sie in der gegenwärtigen griechischen Christenheit in Uebung steht. Als das Karakteristischste derselben erscheint zuerst: daß bei den vie- lerlei Wechselgesängen auch die himmlischen Lobpreisungen nachgebildet werden, indem einer der Sängerchöre „in mystischer Weise" die Cherubim vorstellt und so „der Leben bringenden Dreieinigkeit" das dreimal Heilig singt; zum Andern, daß das Symbo- lische des Abendmahls, die Abbildung des Opfertodes des Herrn ganz besonders stark hervorgehoben und bis in das Einzelnste durchzuführen versucht wird.

Fünf „Prosphoren" oder Abendmahlsbrode liegen auf dem Altar, alle bezeichnet mit einem kreuzförmigen Siegel, auf dem geschrieben steht: „*Ἰησοῦς Χριστός νικᾷ.*" Eines von ihnen wählt der Liturg zum „Abendmahlslamme" aus, nimmt es in die linke Hand und macht mit der „heiligen Lanze" — einem kleinen lanzenförmigen Messer, das an den Speer erinnern soll, welcher in des Herrn Seite gestoßen wurde —, zu- vörderst das Zeichen des Kreuzes über das Brod, und dann eine Oeffnung in seine rechte Seite, indem er spricht: „Er wurde wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt"; hierauf in die linke Seite, indem er fortfährt: „Und wie ein unschuldiges Lamm vor seinem Scheerer verstummet, also that er seinen Mund nicht auf." Ferner, indem er die obere Seite aufritzt: „In seiner Erniedrigung wurde das Gericht hinweggenommen"; und indem er die untere Seite ansticht: „Wer kann seines Lebens Länge ausreden?" — Dann wird kreuzweise in das Brod geschnitten und gesagt: „Das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt, wird geopfert für das Heil und Leben der Welt." Hierauf

wird die Lanze bis an das Heft hineingestoßen in das Brod und dieß erklärt: „Einer von den Soldaten öffnete die Seite mit einem Speer und es floß Blut und Wasser heraus, und der, welcher es sah, bezeugte es und sein Zeugniß ist wahr.“ Zu gleicher Zeit gießt der Diakon, um dieß anschaulich zu machen, Wein und kaltes Wasser in den Kelch und der Bischof segnet die heilige Vermischung.

Die übrigen vier Brode werden zu Ehren der Maria, der Patriarchen, Propheten und Apostel, der Heiligen der christlichen Kirche, der Bischöfe und Priester, und endlich der weltlichen Obrigkeit zerschnitten, und neben das heilige Brod gelegt, das übrigens allein zur Communion verwendet wird. Es folgt hierauf eine feierliche Beräucherung des Altars, der verschiedenen Geräthschaften und der bedeckten Elemente, und dann der sogenannte „große Gang mit dem Sakrament“, der den Leidensgang Christi darstellen soll, da der Presbyter mit dem Kelch, der Diakonus mit dem Brod unter Vortragung von Lichtern und Rauchfaß die ganze Versammlung bis zu den Kirchthüren umgehen, um von da zum Bischof, der am Altar wartet, zurückzukehren. Auch die Grablegung wird dann noch symbolisch nachgeahmt, indem Brod und Wein von dem Bischof feierlich auf den mit einer Leinwand bedeckten Altartisch gesetzt und die betreffenden Stellen aus den Evangelien dazu recitirt werden. Der Altartisch ist damit zum Grabe des Erlösers geweiht; das „Gebet der Darbringung“, das Glaubensbekenntniß, Stellen aus den Psalmen werden gesprochen mit untermischten Antiphonieen des Chors. Es folgt die Consekration durch die theils laut, theils leise gesprochenen Stellen aus Kor. 11. unter Begleitung des Kreuzeszeichens, mannichfacher Segensweihungen und Fürbitten für Lebende und Todte. Dann singt der Chor das „Unser Vater“; die administrirenden Geistlichen umgürten sich, bitten um ihre Reinigung für die heilige Handlung und beginnen durch einen vorgezogenen Vorhang von dem Volke gesondert, unter sich die Communion. Der Bischof bricht das Brod, indem er spricht: „Das Lamm Gottes wird gebrochen und zertheilt; es wird gebrochen und bleibt unzertheilt; es wird allezeit gegessen und niemals verzehrt; es heiligt Alle, welche davon bekommen.“ Dann schüttet er das warme Wasser in den Kelch und spricht: „Die Wärme des Glaubens ist voll des heiligen Geistes. Gesegnet ist die Wärme deiner Seligen allezeit.“ Er selber reicht sich dann die so zubereiteten Elemente mit den Worten: „Der theuere und heiligste Leib (resp. Blut) unseres Herrn, Gottes und Heilandes Jesu Christi wird von mir N. N. empfangen zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben.“ Hierauf treten die übrigen Geistlichen ihn an mit der Bitte: „Laß auch mich Theil haben, o Herr, an dem theuern und heiligen Leibe unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi.“ Haben sie Alle communicirt, so wird der Vorhang weggezogen und die Diakonen tragen das in den Wein getauchte Brod zu der Gemeinde hinaus und reichen die Bissen mit einem Löffel in den Mund. Dieses Wegziehen des Vorhanges, hinter dem die heilige Gabe erscheint, bildet die Erscheinung des Herrn nach seiner Auferstehung ab. „Gelobet sey der da kömmt im Namen des Herrn“, singt dazu der Chor, „der Herr ist Gott und uns erschienen.“ Eine Spendeformel wird bei der Austheilung nicht gesprochen. Die Danksagung nach vollendeter Handlung besteht vornehmlich in der Vorlesung des 34. Psalms.

Wir gehen jetzt zu den Riten der Abendmahlsfeier in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchengemeinschaften über. Zwei große Grundordnungen sind da zu unterscheiden: 1) die von Luther und Zwingli adoptirte, welcher der Gregorianische Meßkanon zu Grunde liegt, den diese beiden Reformatoren in seinen wesentlichen Zügen fortbestehen ließen, ihn nur eben reinigend und verkürzend, ein Jeder freilich in besonderer Weise; 2) die von Calvin ausgegangene, in der die alte Ordnung in keiner Weise mehr berücksichtigt erscheint, sondern das Ganze durchaus neu gestaltet ist, in möglichster Einfachheit und Freiheit von allem Formalen, so daß an die Stelle der feierlichen Ceremonieen im weitesten Sinne des Wortes nur der heilige Ernst der Sache selber tritt, dadurch eigenthümlich bezeugt und ausgesprochen, daß hier zuerst und allein,

so viel ich sehe, diejenigen, die in Sünde wandeln, noch im Angesichte des Tisches des Herrn zurückgewiesen und gewarnt werden, die heilige Gemeinschaft des Sakraments nicht zu entweihen. Denn rein müsse es gehalten werden, und allein den Seinigen habe der Herr diese Tafel bereitet. — In der reformirten Kirche haben sich dann natürlicherweise diese beiden Ordnungen, deren jede in ihr heimisch war, vielfach berührt, vermischt, gegenseitig modifizirtt, und dadurch vornehmlich die große Mannichfaltigkeit der Riten herbeigeführt, die wir jetzt in ihnen finden, da allein in der reformirten Schweiz über sechs verschiedene Arten der Communionsweise sich unterscheiden lassen.

Von Luther sind bekanntlich drei Gottesdienstordnungen ausgegangen: die vom Jahre 1523, in welcher von der lateinischen Messe Alles — selbst die Sprache — beibehalten wurde, was der Schriftlehre nicht geradezu widersprach, so daß die Abendmahlsfeier bestand 1) aus der Präfation, in derselben Weise wie bei der katholischen Messe; 2) der Consekration nebst dem Sanctus und Benedictus, und der darauf folgenden Elevation des Brodes und Kelches; 3) dem Pater noster und dem Pax Domini; 4) der Austheilung des Sakraments, „das der Priester beiden, ihm selbst und dem Volke reichen soll, indeß man das Agnus Dei singt"; 5) dem Benedicamus Domino und dem Schlußsegen des Priesters nach Ps. 67, 7 u. 8. — Weiterhin die Ordnung vom Jahre 1526: „die deutsche Messe", die schon unabhängig ist vom päbstlichen Ritual, gedrängter und einfacher, aber weiter nicht viel Eigenthümliches bietet, außer der Anordnung: zuerst das Brod zu consekriren und darzureichen und dann erst mit dem Kelche das Gleiche zu thun, denn so sey auch der Herr verfahren. „Aber die dritte Weise und rechte Art der evang. Ordnung", fährt Luther fort, „ist diejenige, da die mit Ernst Christen seyn wollen, sich zusammenthun und etwa in einem Hause allein sich versammeln zum Gebet, zu lesen, zu taufen, das Sakrament zu empfahen und andere christliche Werke zu üben. Hier kann man's dann auf eine feine, kurze Weise mit den Sakramenten halten und Alles auf's Wort und Gebet und die Liebe richten." Die folgende Form der Abendmahlsfeier stellt er für solchen „ächt evangelischen Gottesdienst" auf. „Nach der Predigt soll folgen eine öffentliche Paraphrasis, das Vaterunser und Vermahnung an die, so zum Sakrament gehen wollen, welche entweder noch auf der Kanzel oder am Altare verlesen werden kann. Hierauf wendet sich der Prediger zum Altar und hebt flugs an das Amt der Benediktion oder Consekration, indem er die Einsetzungsworte singt und dabei Brod und Wein mit dem Kreuzeszeichen segnet. Sofort stimmt die Gemeinde das Agnus Dei an und, wenn dieß nicht ausreicht, auch noch das Sanctus oder Joh. Hussens Lied: „Jesus Christus, unser Heiland." Während dessen treten die Communikanten, zunächst die Männer, dann die Frauenspersonen, fein ordentlich und züchtiglich an den Altar und empfangen mit aller Ehrerbietung das gesegnete Brod und den Kelch mit der alten Formel: „Nehmet hin und esset (resp. trinket), das ist der Leib (das Blut) unseres Herrn Jesu Christi, am Stamme des Kreuzes für euch gegeben (für euch vergossen zur Vergebung eurer Sünden), der stärke (und bewahre) euch im wahren Glauben zum ewigen Leben", worauf der Communikant zur Bestätigung ein lautes Amen antwortet. Wenn Alle communicirt haben, hört der Gesang auf; der Prediger singt die Schlußcollekte und spricht den Segen.

Diese letztere Ordnung, mit Freiheit behandelt und demnach an dem einen und anderen Orte in einzelnen Stücken modifizirt, ist die allgemeine Abendmahlsordnung der lutherisch-evangelischen Kirchen geworden. Sie findet sich durchaus wieder — um nur einige der wichtigsten Kirchenordnungen zu nennen — in der Brenzischen (für das Hallische Land) von 1526, der Braunschweigischen von 1528, der Brandenburgisch-Nürnbergischen von 1533, der Würtemberger von 1536 u. s. f. Die vorkommenden kleinen Differenzen betreffen meistens die Spendeformel. So hat die Brandenburgisch-Nürnbergische Ordnung (ebenso die für das Herzogth. Preußen) statt der oben angegebenen ausführlichen Ansprache nur: „Nimm und iß (trink), das

ist der Leib, der für dich gegeben (das Blut, das für dich vergossen) ist." Die Pommersche (1542): „Der Leichnahm u. H. J. Chr., für dich in den Tod gegeben, stärke und bewahre dich im Glauben zum ewigen Leben." Die für Schwäb. Hall (1543): „Der Leib u. H. J. Chr. bewahre dich zum ewigen Leben. Das Blut u. H. J. Chr. sey eine Abwaschung aller deiner Sünden." Die Kölnische (1543): „Nimm hin und iß zu deinem Heil den Leib Christi, der für dich gegeben ist. Nimm hin und trink zu deinem Heil das Blut des Neuen Testaments, das für deine Sünde vergossen ist." In Folge der Abendmahlsstreitigkeiten, da man auch bei der Austheilung des Sakraments die lutherische Auffassung im Gegensatz gegen die reformirte ausdrücklich hervorzuheben wünschte, kam jene altchristliche, von Luther adoptirte Formel in allen ihren Modifikationen mehr und mehr in Mißkredit, und die genau an die Einsetzungsworte sich anschließenden Spendesprüche wurden und blieben im Gebiete der lutherischen Christenheit die allgemein gebräuchlichen. — Die Kursächsische Kirchenordnung vom J. 1580 verwirft ganz ausdrücklich die ursprünglich lutherische Formel als eine solche, unter der „die heimlichen und öffentlichen Sakramentirer ihren Irrthum verbergen", und schreibt den Visitatores vor, ernstlich darüber zu wachen, daß bei der Austheilung des Sakraments keine anderen, denn die Worte des Testaments und der Einsetzung Christi gebraucht werden. — Als eine besondere Eigenthümlichkeit der Würtembergischen Kirchenordnung fällt mir auf, daß ein eigener Vorbereitungsgottesdienst, der jeder Abendmahlsfeier vorangehen soll, auf den Abend vorher angeordnet wird, eine sonst in der lutherischen Kirche nicht gebräuchliche, offenbar durch die schweizerischen Einflüsse, die bei der würtembergischen Reformation mit den lutherischen sich mischten, hervorgerufene Einrichtung, die bis diesen Tag in Geltung steht. — Durchgängig vorkommende Züge bei der lutherischen Abendmahlsverwaltung im Gegensatze zu der reformirten sind bekanntlich außer der Spendeformel die Consekration der Elemente durch das Kreuzeszeichen, der Gebrauch der Hostie (Oblaten, ungesäuertes Brod), die nicht gebrochen wird, des weißen (nicht rothen) Weines, das Knieen der Empfänger und endlich die Darreichung der heil. Speise nicht in die Hand, sondern unmittelbar in den Mund.

Viel mannichfaltiger und differirender sind, wie schon gesagt, die in den reformirten Kirchen vorkommenden Formen. Hier hat der von Zwingli, dort der von Calvin eingeführte Ritus sich erhalten; an einem dritten Orte haben beide sich vermischt, an einem vierten sind lutherische Einflüsse hinzugetreten und haben mitbestimmend eingewirkt. Als ein durchgehender Grundzug kann im Allgemeinen bezeichnet werden, daß man den Karakter eines gemeinschaftlichen Mahles möglichst festzuhalten sucht; die Communikanten sollen nicht sowohl ein Jeder für sich eine Gnadengabe empfangen, die in dem Mahle nur ihre gleichsam zufällige Form findet — wie dieß in dem lutherischen Ritus sich ausdrückt —, sondern sie sollen gemeinsam mit ihrem Herrn und Heiland, in seiner Gegenwart, an dem von ihm bereiteten Tische sitzen, und da selber zulangen und den Segen nehmen, den der Herr an solche Gemeinschaft mit sich und den Brüdern unter einander geknüpft hat. Ein Zweifaches, das so ziemlich für alle rein reformirten, nicht lutherisch tingirten Kirchengemeinschaften gilt, ergibt sich hieraus für die Behandlung der Feier. Erstens — und hiervon wüßte ich in dem gesammten Gebiete der reformirten Christenheit keine Ausnahme —: das ernstlichste Streben, Alle von der Theilnahme fern zu halten, die nicht wirklich zu der Gemeinde Christi gehören und aufrichtig nach seinem Heil und Leben verlangen. Zu diesem Ende finden für jede Communion am vorhergehenden Tage besondere Vorbereitungsgottesdienste Statt mit sehr eingehender liturgischer Ansprache, deren Grundgedanke 1 Kor. 11, 22—29. bildet*). Und auch noch bei der Feier selbst, ja zum Theil unmittelbar vor der Darreichung der heiligen Zeichen, wird denen, die in der Sünde be-

*) Hievon machen einige Gegenden der Ostschweiz eine Ausnahme.

harren wollen, zugerufen, zurückzutreten, und an Alle die Frage gerichtet: ob sie auch bewähret seyen bei sich selbst, damit sie das Urtheil nicht empfangen? — In einigen reformirten Gegenden hat das in der That die Wirkung, daß beim Abendmahle nur die „ausgesprochenen Christen“ sich einfinden und die große Mehrzahl der Gemeindeglieder sich völlig davon fern hält — wie z. B. in Ostfriesland die Zahl der Communikanten nur etwa 5 Procent derselben beträgt —; in anderen dagegen, wie in der Schweiz und Schottland, wird dadurch dem allgemeinen Hinzunahen doch nicht gewehrt, ja die Idee des Gemeindemahles und die seltene Feier bringt es mit sich, daß die Betheiligung einem Jeden, der sich überhaupt noch in dem kirchlichen Leben bewegt, als bestimmte Pflicht und nicht zu versäumendes Recht erscheint. — Das Zweite, was aus der reformirten Auffassung des Abendmahls sich für die Feier desselben folgerichtig ergibt, ist das Wegbleiben einer Spendeformel, die jedem einzelnen Communikanten wiederholt wird. Denn durch eine solche wird ja offenbar die Speisung gleichsam eine individuelle; ein Jeder wird angeredet und vernimmt als Einzelner. Soll dagegen das gemeinsame Mahl festgehalten werden, so ist die gemeinsame Anrede das allein Angemessene und Natürliche. Zwingli und Calvin haben darum in den von ihnen ausgegangenen Abendmahlsordnungen die individuelle Formel gestrichen; und es folgen ihnen darin bis auf diesen Tag: die reformirte Schweiz zum bei weitem größeren Theile, die französische, die holländische, die schottische, die englisch-puritanischen und die von ihnen ausgegangenen amerikanischen Kirchen. Nur in den mehr melanchthonisch-reformirten Kirchen Deutschlands, den anhaltischen, hessischen, ostfriesischen, märkischen, baierischen, pfälzischen, rheinischen, den lutherisch tingirten schweizerischen von Basel und Schaffhausen (auch der modern organisirten aargauischen), daneben noch in den wenig zahlreichen südniederländischen, wallonischen Gemeinden und der überhaupt eine eigenthümliche Stellung einnehmenden anglikanischen Kirche verfährt man anders. Als Spendeformel wird da — so viel ich erkennen kann — fast durchweg das paulinische Wort gebraucht: „Das Brod, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi; der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist die Gemeinschaft des Blutes Christi.“ Nur in Bremen kommen daneben auch die Einsetzungsworte vor. Die altchristliche Anrede: „Corpus (sanguis) J. Chr. custodiat te in vitam aeternam“, klingt in der anglikanischen Spendeformel und in der zu Basel gebräuchlichen nach; dort erweitert durch den Beisatz: „Nimm und iß dieß zum Gedächtniß, daß Christus für dich gestorben ist, und genieße seiner, durch den Glauben in deinem Herzen, mit Danksagung“; in Basel mit der eigenthümlichen, den Zwingli-Oekolampadischen Grunddanken auf das Stärkste ausdrückenden Erläuterung: „Euer Glaube an das Sterben des Leibes u. H. J. Chr. stärke und erhalte Euch in's ewige Leben.“

Nach der ursprünglich Zwinglischen, an den Meßkanon sich eng anschließenden Ordnung gestaltet sich nun die Abendmahlsfeier folgendermaßen. Sie beginnt mit einem kurzen Einleitungsgebete und geht dann, wie die Lutherische, alsobald zur Verlesung des bezüglichen Abschnittes aus Kor. 11. über; worauf ein Wechselgespräch zwischen Pfarrer und Diakon und Geistlichen und Gemeinde folgt, das durchaus dem gregorianischen Kanon entnommen ist. Daran schließen sich die Verlesung der Stellen aus Joh. 6., die von der Speisung der Seele durch das Fleisch und Blut des Herrn reden, das Recitiren des Apostolicums, das Unser Vater und ein kurzes anderes Gebet. Indem hierauf der Liturg die Worte: „Unser Herr Jesus Christus in der Nacht da er verrathen ward“ ꝛc., noch einmal verliest, wird das Brod gebrochen und mit dem Kelche zu der sitzenden Gemeinde hingetragen. In jede Bank wird ein Brod, d. h. eine große Oblate gereicht, von der jeder Communikant ein Stücklein sich abbricht. Das Uebriggebliebene wird am anderen Ende der Bänke von den Diakonen wieder eingesammelt. Ebenso erhält jede Bank einen Kelch, der von Hand zu Hand geht. Die Kelche, deren man so in großer Anzahl bedarf, sind bekanntlich von Holz. Haben Alle in dieser Weise gegessen und getrunken, so folgt die Danksagung durch den etwas modifizirten,

namentlich durch Stellen aus Jesaja bereicherten 103. Psalm, eine Schlußermahnung und der Segen.

Nach der calvinischen Agende beginnt die Feier mit einem kurzen Gebet, dem sich eine lange Anrede an die Gläubigen anschließt, worin zuerst 1 Kor. 11. vorgetragen und dann mit großem Ernste die Ehrfurcht und Lauterkeit betont wird, mit welcher das heilige Mahl begangen werden soll. Feierlich zurückgewiesen werden namentlich alle Götzendiener, Gotteslästerer, Verbrecher, Sektenstifter, Meineidige, gegen ihre Eltern Widerspenstige, Aufrührer, Mörder, Ehebrecher, Hurer, Säufer und irgend ein öffentliches Aergerniß Gebenden. Mit eingehender Belehrung wird schließlich davon geredet, was das Abendmahl ist und in welchem Sinne es gefeiert werden soll. Dann folgt ein kurzes, lobpreisendes Gebet — der einzige Bestandtheil dieser Liturgie, der an die altchristliche Weise sich anschließt —: „Es ist würdig und recht, und ist eine heilsame Pflicht, zu allen Zeiten und an allen Orten dir zu danken, o Herr Gott, heiliger Vater, ewiger Gott, daß du deinen Sohn, unsern Herrn und Heiland, für uns hast in den Tod gegeben, und unser ewig treuer Bundesgott bist, daß wir warten in Hoffnung der herrlichen Wiederkunft Christi. Darum preisen wir mit den Engeln und Erzengeln und mit dem ganzen himmlischen Heere deinen heiligen Namen; wir singen dir einen Hymnus zu deiner Ehre, und sprechen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott Zebaoth. Himmel und Erde sind deiner Ehre voll, Gott in der Höhe." — Hierauf nimmt der Geistliche die Brode, einige Mitglieder des Consistoriums die Kelche, und reichen sie den Hinzutretenden, ohne weiter irgend eine Formel an sie zu richten. Dafür werden von der Kanzel herab während der ganzen Handlung Schriftabschnitte verlesen, die sich auf das Sakrament beziehen und es erklären*). Mit einer kurzen Danksagung und dem Segen schließt die Feier.

Ueber Calvin hinausgehend calvinisch in Freiheit und Einfachheit geht man in Frankreich und Schottland zu Werke, indem hier überhaupt jede bestimmte Liturgie fehlt und Alles in freier Rede und freiem Gebet sich bewegt. In einer Reihe einzelne Tischgesellschaften ordnen sich da die Communikanten und reichen sich gegenseitig die heilige Speise. An einer großen, weiß gedeckten Tafel, auf der zwei Kelche und zwei silberne Teller mit Brod sich befinden, steht z. B. in der reformirten Kirche zu Paris der administrirende Geistliche. Die Nächststehenden — etwa 25 bis 30 — treten hinzu, ohne Unterschied des Geschlechts, und stellen sich um den Tisch. Der Pfarrer spricht ein freies Gebet, recitirt dann die Einsetzungsworte und gibt seinem Nachbar zur Rechten und Linken zuerst einen der Teller, dann einen der Kelche, die nun von Hand zu Hand gehen und aus dem Jeder sich selber bedient. Ist das geschehen, so dankt der Geistliche wiederum in einem freien Gebete; die Gespeisten treten zurück und entfernen sich, während eine neue Gesellschaft an ihre Stelle tritt. Aehnlich bei den schottischen Presbyterianern, nur mit dem Unterschiede, daß hier — wenigstens in größeren Gemeinden — jederzeit mehrere Communionstische aufgestellt sind und die Communikanten nicht stehend, sondern sitzend, auch hier Männer und Frauen durcheinander, sich um dieselben reihen. Die Austheilenden sind hier gemeiniglich Presbyter oder überhaupt nur fromme und in der Gemeinde angesehene Männer. Der Geistliche steht dabei in der Mitte der Kirche unter der Kanzel und hält eine Predigt, die sich übrigens meistentheils mit ganz anderen Gegenständen als dem Abendmahle beschäftigt. In großen Gemeinden, da bei der allgemeinen Betheiligung die Feier oft zwei bis drei Stunden andauert, lösen die verschiedenen Prediger der Kirche in dieser Dienstleistung sich ab. — Am Entschiedensten wird in der niederländisch-reformirten Kirche bei der Abendmahlsfeier das Bild eines eigentlichen Mahles festgehalten. Sogar die Zurichtung der Tische wird da im Angesichte der Gemeinde, nach Beendigung des vor-

*) In neuerer Zeit hat sich dieß in den gesammten französisch-reformirten Kirchen der Schweiz dahin modifizirt, daß der administrirende Geistliche den Communikanten Bibelsprüche nach seiner eigenen Auswahl zuruft.

angegangenen Gottesdienstes, vorgenommen. Die Schüsseln und Gläser, die in der Runde herumgehen, erinnern durchaus an gewöhnliche Speisegefäße. Während der ganzen Handlung werden, wie in der alt-genferischen Kirche, Schriftabschnitte von der Kanzel herab verlesen.

Von allen protestantischen Riten der Abendmahlsfeier schließt am meisten derjenige der anglikanischen Kirche an die altchristliche Weise der ersten Jahrhunderte sich an. Mit einer allgemeinen Ermahnung, welche an die Bedeutung des Sakraments und die Gefahr eines unwürdigen Genusses erinnert, und einem feierlichen, von der Gemeinde knieend angehörten Sündenbekenntniß beginnt die Handlung. Darauf folgt die Absolution und die Einladung zu dem heil. Mahle durch die Sprüche Matth. 11, 28. Joh. 3, 16. 1 Tim. 1, 15. 1 Joh. 2, 1. Hieran schließt sich die Präfation mit Responsorien der Gemeinde („Erhebet eure Herzen!" — „Wir erheben sie zum Herrn." — „Laßt uns danksagen dem Herrn, unserm Gott." — „Es ist billig und recht, also zu thun" u. s. w.) und das „Dreimal heilig mit allen Engeln und Erzengeln und himmlischen Schaaren", durchaus wie in den altchristlichen Liturgieen. Eine Anrufung der Barmherzigkeit Gottes in Christo, die allein würdig machen könne, mit dem rechten Sinne an diesem wunderbaren Gnadentische zu erscheinen, und das Einsetzungsgebet mit Recitirung der betreffenden Stelle aus 1 Kor. 11. leiten dann zur eigentlichen Handlung über. Zuerst genießt der Prediger selbst Brod und Wein und reicht alsdann beides den knieenden Communikanten in die Hand mit der oben angegebenen Spendeformel. Haben Alle communicirt, so wird zuerst ein Unser Vater gesprochen, bei dem die Gemeinde jede Bitte laut wiederholt, dann ein Dankgebet und endlich das große Gloria — eine aus dem englischen Lobgesang und dem Agnus Dei zusammengesetzte, überaus schöne Lobpreisung — gesungen. — Von dem consekrirten Brod und Wein darf nichts aufbewahrt oder aus der Kirche fortgetragen werden, sondern der Geistliche soll das Uebriggebliebene unmittelbar nach dem Segen mit anderen Communikanten, die er dazu einladen will, ehrerbietig essen und trinken.

Der Ritus der Abendmahlsfeier in der unirten Kirche entspricht durchaus ihrem Karakter einer Einigung der lutherischen und reformirten Weise. Nach der preußischen Agende vom Jahre 1822, die als die mustergültige Unionsagende betrachtet werden kann, beginnt die Abendmahlsfeier — mehr nach reformirter Art — mit einer Ermahnung an die Communikanten, die am Schlusse eine Warnung vor unwürdigem Genusse enthält, geht dann nach einem kurzen Gebete — hierin der lutherischen Sitte folgend — zur Consekration über, die knieend angehört wird, und läßt nach dem alt-christlichen „Friedenswunsche" die Austheilung folgen, bekanntlich mit Brechen der Hostie und der so vielfach angefochtenen und gerechtfertigten Spendeformel: „Unser Herr und Heiland, Jesus Christus spricht: „„das ist mein Leib"" u. s. w. Ein kurzes Dankgebet, der Segen und Gesang des apostolischen Grußes schließt die Feier.

Von den kleineren evangelischen Kirchengemeinschaften feiern bekanntlich die Quäker das Abendmahl gar nicht*). Der Ritus der anderen hauptsächlichsten englisch-amerikanischen Dissenters (Baptisten und Methodisten) bietet nichts Besonderes dar, sondern hält sich durchaus an die alt-calvinische Ordnung. Dagegen hat die Abendmahlsfeier der deutschen Brüdergemeinde manches Eigenthümliche, das der Erwähnung werth ist. Alle vier Wochen, gewöhnlich Sonnabends, und zwar jederzeit zur abendlichen Stunde, wird da, nachdem im Laufe der Woche eine Vorbereitungsrede vorangegangen, das heil. Abendmahl gehalten. Der Prediger und die mithelfenden Diakonen erscheinen dabei in weißem Talare. Nach dem Gesang einiger Verse und einem Absolutionsgebet auf den Knieen erfolgt die Consekration des Brodes durch das Sprechen der Einsetzungsworte, worauf dasselbe an die Communikanten vertheilt und von diesen so lange in der Hand behalten wird, bis Alle damit versehen sind. Wenn

---

*) Womit das zusammenhing, wird im Art. „Quäker" (Bd. XII. S. 419) nachgewiesen.

dieß geschehen, schweigt der die Austheilung begleitende Gesang, die Gemeinde erhebt sich, der Prediger spricht: „Esset, das ist der Leib u. H. J. Chr., für uns in den Tod gegeben", und zugleich mit ihm genießt die Versammlung, niederknieend, das gesegnete Element. Nach dem Gesang einiger Verse folgt die Consekration des Kelches, der von den Diakonen zu den Communikanten gebracht und von diesen stehend genossen wird, indem ihn Jeder seinem Nächsten weiter gibt. Ein Gebet findet hierauf nicht mehr Statt, sondern nur ein Gemeindegesang; erst am folgenden Tage (den Sonntag) wird die feierliche Danksagungsliturgie abgehalten.

Was schließlich die für den Abendmahlsgenuß bestimmten Zeiten betrifft, so stellt bekanntlich die lutherische Kirche als ideelle Forderung auf, daß ein solcher jeden Sonntag den Schluß des Hauptgottesdienstes bilden, daß „der Tisch des Herrn jederzeit vorhanden seyn solle in der Gemeinde und nie ohne Gäste bleiben dürfe." In der Praxis ist dieß aber freilich nicht durchzuführen, und während in einigen Gegenden das Abendmahl allerdings jeden Sonntag begangen werden kann, wenn Communikanten sich einfinden, sind in anderen bestimmte Zeiten für die Feier desselben festgesetzt: gewöhnlich je ein Sonntag im Monat und die drei hohen Festtage. In der reformirten Kirche hat Calvin gleichfalls eine monatliche Feier gewünscht, aber sie nicht durchsetzen können, so daß jetzt in ihrem weitaus größeren Theile die nur vierteljährliche Feier (um Weihnachten, Ostern, Pfingsten und an einem Sonntage des Septembers) Regel ist. Eine Ausnahme hiervon macht z. B. Basel, wo neben der allgemeinen Feier zu den genannten Zeiten auch noch allsonntäglich in je einer der vier Hauptkirchen der Stadt die heilige Handlung begangen wird.

Die litterarischen Nachweisungen über diesen Gegenstand finden sich vornehmlich in den betreffenden Abschnitten von: Augusti, „Denkwürdigkeiten der christlichen Kirche" und: Alt, „der kirchliche Gottesdienst" (Berlin 1851). — Dazu können noch verglichen werden: Gieseler's Kirchengeschichte; Ebrard's Geschichte des Dogma vom heil. Abendmahl; Rückert, das heil. Abendmahl; die evangel. Kirchenordnungen von Richter, u. A. Dr. E. Stähelin.

Adrianisten und **Adrianistinnen.** Adrianisten werden die Mitglieder einer angeblichen Ketzerpartei genannt, die gar nicht bestanden hat und ihren Namen nur einer depravirten Stelle in der Kirchengeschichte des Eusebius zu verdanken scheint. Hegesipp nämlich erwähnt bei Eusebius a. a. O. Lib. IV. c. 22. verschiedene Sekten, unter anderen die Gorthäoner und Masbothäer, hinzusetzend: *ὅθεν ἀπὸ τούτων Μενανδριανισταὶ*. Valesius bemerkt in seinen Annotationen zum Eusebius, daß einige Codices des Eusebius für *Μενανδριανισταὶ* gelesen hätten *Ἀδριανισταὶ*, worauf dann Theodoret die Adrianisten als eine für sich bestehende Partei bezeichnet und als solche aufgeführt hat (Theodoreti Operum T. IV. Lutet. Par. 1642. Pag. 193). Vergl. Thomae Ittigii de Haeresiarchis Dissertatio. Lips. 1690. Sect. I. cap. 3. Pag. 46. Eusebii Pamphili Historiae Ecclesiasticae Libri X. T. I. Lips. 1827. Pag. 384.

Die Adrianistinnen wollten als ein Verein andächtiger Büßerinnen gelten und vornehmlich in der Verwerfung des ehelichen Lebens die rechte Frömmigkeit finden. Sie traten nach der Mitte des 16. Jahrhunderts in Holland durch den Bruder Adrian (geb. zu Dordrecht 1521, gest. zu Brügge 1581) auf, der mit religiösen Unterhaltungen Frauen und Jungfrauen zu gewinnen wußte, aber nur seiner niedrigen Sinnlichkeit Befriedigung zu verschaffen suchte. Durch zwei seiner Anhängerinnen, denen er in unsittlicher Weise nachstellte, wurde sein nichtswürdiges Treiben bekannt; er wurde zur Strafe gezogen und damit hörte der Verein auf. Neudecker.

Affre (Denis Auguste), durch ein äußerst thätiges Leben, wie durch einen heldenmüthigen Tod ausgezeichnet, war zu Saint-Rome de Tarn, im Departement Aveyron, den 27. September 1793 geboren. Sein Vater war im Rechtsfache angestellt, seine Mutter, die Schwester des Vorstehers von Saint-Sulpice, flößte ihm Vorliebe für die Theologie ein und brachte ihn im 14ten Jahre nach Paris zum Oheim. Da er

seine rechtsgelehrten Studien noch vor dem gesetzlichen Alter beendigt hatte, schickte man ihn, den auch philosophisch Gebildeten, als Professor der Philosophie nach Nantes, wo er den Grund zu der besten unter seinen veröffentlichten Arbeiten (über die Philosophie des Christenthums) legte. Nach seiner Ordination im Jahre 1818 wurde ihm der Lehrstuhl der Dogmatik in Saint-Sulpice anvertraut, eine Auszeichnung, die eine genaue und feste Kenntniß des Faches bezeugt. Doch allzu große Anstrengung zog dem jungen Gelehrten bald einen Zustand der Erholung zu, welcher ihn nöthigte, sich von Paris zu entfernen, um im Freien Erholung zu suchen. Schon im Jahre 1820 der Unthätigkeit müde, obgleich nicht völlig gestärkt, kam er in die Hauptstadt zurück und übernahm die geringe aber bequeme Stellung eines Aumonier im Hospice des Enfants trouvés. Der enge Wirkungskreis genügte ihm aber nicht lange und sein strebsamer Geist griff wieder zur Feder. In Verbindung mit Hrn. Laurentie, den man später als Generalinspektor in die Universität einführte, aber 1830 aus derselben unfreundlich entfernte, stiftete er das politisch-religiöse Blatt La France chrétienne. Doch als im Jahre 1821 der Kirchensprengel von Luçon, den das Concordat von 1801 aufgehoben hatte, wieder hergestellt und dem Hrn. von Soyer übertragen wurde, berief ihn der neue Bischof, der ihn zu Saint-Sulpice gekannt hatte, als Großvikar zu sich, und hier, wo einst Richelieu als Bischof gestanden, hatte Affre die schönste Gelegenheit, seine speciellen Fähigkeiten und seine seltenen Verwaltungskräfte zu entfalten. Es war da beinahe Alles neu zu schaffen, ein Großseminar, ein Kleinseminar, Congregationen von Brüdern der christlichen Liebe, von Schwestern; Bildung, Prüfung, Beaufsichtigung und Führung der Geistlichkeit, Begründung der Finanzen des neuen Bisthums und Auseinandersetzung seines Eigenthums mit dem der benachbarten Sprengel, aus welchen es herausgenommen worden war. Dies Alles leistete Affre ganz meisterhaft. Doch vielleicht allzu meisterhaft in seinem Sinne, denn bald stellte sich heraus, daß namentlich in Beziehungen auf die damals etwas anspruchsvolle Petit-Eglise die Uebereinstimmuug und das gute Verständniß des Bischofs und seines Gehülfen nicht vollständig war. Da aber Affre's eigentlicher Beruf sich doch einmal beurkundet hatte, so ging er in derselben Stellung im J. 1823 zu Hrn. von Chabon in die Diöcese von Amiens über. Auch hier war nämlich viel zu thun, und aus dieser Rücksicht hatte man ihn berufen. Er übte glücklichen Einfluß und bemühte sich, wie Wenige, um Einrichtung und Hebung von Volksschulen. Hier gab er sein „Traité des écoles primaires ou Manuel des instituteurs et des institutrices", 1826, heraus, eine Schrift, die zwar nichts Neues bot und keinen ausgedehnten Wirkungskreis fand, aber in der Diöcese tief eingriff; und gerade in Amiens, wo eine bedeutende Congregation, die nicht im Sinne des Fortschritts arbeitete, ihren Sitz gewählt hatte, eine erfreuliche Erscheinung war. Auch sein bleibendes Werk, das Traité de l'administration des paroisses, arbeitete Affre hier aus, 1827 (eine 3te Ausgabe ist vom Jahre 1835), so wie sein Essai sur l'origine, le progrès et la décadence de la puissance temporelle des Papes, Amiens 1829. Diese letztere Schrift ist keine eigentliche Tendenzschrift, sondern eine wo nicht rein kritische, doch gut historisch gehaltene Arbeit, die auch dem alten Hof, dem vom J. 1829, nicht mißfallen konnte. Affre war sehr kirchlich, nicht rein ultramontan, aber dem Bündniß oder der engen Freundschaft zwischen Altar und Thron sehr ergeben, wie er es mit seltener Freimüthigkeit in seiner Ansprache an Louis Philipp I. im Jahre 1831 beurkundete, auf eine Weise, die sehr anstoßen mußte, die aber indeß seiner weiteren Beförderung und Erhöhung zu kirchlichen Würden nicht entgegentrat. Einen Rückschritt machte er zwar, von einigen Widerwärtigkeiten entmuthigt, im Jahre 1834, wo er sich ein Kanonikat erbat, um sich Muße für gelehrte Arbeiten zu sichern. Und wirklich schrieb er auch damals seinen Nouvel Essai sur les hiéroglyphes, um sich in diesem Fache zu versuchen; doch ging er in tiefere Forschungen nicht ein, sondern beschränkte sich darauf, nach Klaproth zu zeigen, daß Champollion's Methode zur Entzifferung nicht hinreiche. An Muße hätte es ihm sonst nicht gefehlt, aber sein Beruf war ein

anderer, und bald neigte er sich wieder demselben zu. Schon im Jahre 1836 wurde er zum Coadjutor verlangt, von Seiten des Bischofs von Straßburg, Lepape de Trevern, der im höheren Alter war und mit einigen jüngeren Theologen, an deren Spitze der philosophisch sehr gebildete Abbé Bautain mit dem jetzigen Erzbischof von Rouen (de Bonnechose) und einigen neubekehrten Israeliten (Ratisbonne) sich fand, in Conflikt gekommen war. Da die Sache selbst nach Rom gebracht worden war und Bautain mit einigen der Seinigen sich dahin begeben hatte, wünschte Hr. von Trevern sich sehnlichst einen Mann wie Affre zur Seite, begehrte ihn mehrfalls, erhielt aber seine Ernennung erst im Jahre 1839, und seine Gegenwart nie. Als nämlich kurz darauf der Erzbischof von Paris (de Quélen) gestorben war, wurde Hr. Affre zuerst zum Sedisvakanz-Vikar und fünf Monate später (1840) zum Erzbischof an seiner Stelle ernannt, obgleich Louis Philipp selbst einige Einwendungen gegen ihn machte und besonders seinen Namen auch gar zu kurz fand. Man brauchte aber einen tüchtigen Verwalter und der König ließ sich am Ende denselben gefallen, doch nicht gern, als hätte er vorausgesehen, daß ihre Verhältnisse nie innig und freundlich sich gestalten würden, was sich auch bei einer festlichen Anrede auffallend herausstellte. Es wagte nämlich Affre, doch nur einmal, aber bei einer hohen Feierlichkeit den König mit dem Worte Prince statt Sire zu begrüßen. Dagegen hat er in seiner hohen Stellung wirkliche Energie und Geschick bei mehreren wichtigen Unterhandlungen an den Tag gelegt. Dieß that er namentlich 1) bei Umgestaltung der Kanonikatsverfassung des königl. Stiftes von Saint-Denis, bei welcher der Hof allzu tief in's Kirchliche einzugreifen versuchte; 2) bei dem Versuche, die Studien der theologischen Fakultät an der Pariser Akademie zu verbessern, wobei er der Universität, d. h. dem Staate, die nöthige Jurisdiktion über die Fakultät zwar bestritt, doch eine gründlichere Abänderung der Lehrvorträge verlangte; 2) bei Errichtung der feierlichen theologischen Conferenzen zu Sainte-Geneviève, mit Beihülfe von Bautain; 4) bei Stiftung der Ecole des hautes études de théologie, die er im ehemaligen, durch die Mordscenen der eingefangenen Geistlichen berühmten Kloster des Carmes (rue Cassette) installirte und die zu bedeutenden Leistungen berufen ist; 5) bei der Einsetzung einer Prüfungscommission für die dem Erzbischof zur Approbation unterbreiteten zahlreichen, den öffentlichen Schulen bestimmten Bücher. Diese letzte Anstalt war um so wichtiger und um so nothwendiger, je mehr die besten Freunde von Affre selbst bedauerten, daß seine Gesundheit nicht erlaubt hatte, seine dogmatischen Studien fortzusetzen, und daraus der Uebelstand sich herleitete, daß er einigen im Dogma nicht fehlerfreien Schriften die erzbischöfliche Genehmigung gewährte. In seiner Thätigkeit, in seiner persönlichen Haltung und in seinem Privatleben war er musterhaft, einfach, schlicht, geräuschlos, ohne Prunk, ohne weltliche Gleichstellung mit Großen, eher still und selbst schüchtern. Daher lebte er ganz zurückgezogen und ganz der Pflicht, so wie der Liebe zu seinem hohen Amte ergeben. Das Bewußtseyn, daß er Philosophie und Dogmatik vorgetragen hatte, blieb ihm, und er nahm bei Gelegenheit, zum Beispiel im Cercle catholique, der sich in der rue de Grenelle, Faubourg S. Germain, zur Lösung religiöser Fragen und Vertheidigung kirchlicher Interessen versammelte, gern das Wort, aber mit wenig Beredtsamkeit; und wenn Lacordaire nach ihm auftrat, wie wir aus Anschauung berichten können, wurde er durch den glänzenden Redner nur allzu sehr in's Dunkel gestellt. Es fehlte ihm nicht nur am Feuer der Begeisterung und am Schwung der Rede, sondern an Fertigkeit und Schönheit im Ausdruck. Es war dieß in seiner Stellung eine große Lücke; indeß war sie doch durch seine frühere Bildung wie durch die organischen Eigenthümlichkeit seiner heimathlichen Provinz sehr leicht erklärbar.

Die wahre Krönung seines Lebens war sein heldenmüthiger Tod. Er war in hohem Grade aufgeregt durch die Ereignisse vom Jahre 1848. Durch seinen Einfluß war sein älterer Bruder, Louis Henri, vormaliger Unterpräfekt, in die Kammer der Repräsentanten, nach der Revolution vom Februar jenes Jahres gewählt worden. Er beachtete mit großer Aufmerksamkeit die Bewegungen der Kammer, der Regierung Ca-

vaignac's, mit dem sein Bruder stimmte, und denen des Volkes. Während des wilden Aufstands vom Juni empfing er ein Schreiben, das ihm vorstellte, es könnten Worte des Friedens, von seinen Lippen gesprochen, das aufständische Volk besänftigen und den Bürgerkrieg einstellen. Er ging zum General Cavaignac, dem Präsidenten der Republik, und theilte ihm seinen Entschluß mit, dem Winke zu folgen. Cavaignac stellte ihm die Gefahr des Unternehmens vor. „Mein Leben ist von wenig Bedeutung", sagte er, „ich gebe es gerne." Von dem Repräsentanten Albert, einem aus Elsaß stammenden Handwerker, dessen Name Martin ist, und seinem eigenen Bedienten begleitet, erstieg er die Barrikaden. Albert, als Arbeiter gekleidet, bewegte die Friedenspalme, einen grünen Zweig, und begehrte das Wort für den Erzbischof. Das Feuer wurde auch eingestellt, Affre versuchte zu reden, als plötzlich ein Schuß fiel. Ob zufällig, ob berechnet, und von welcher Seite, dies Alles bleibt unerklärt. Die Arbeiter glaubten sich verrathen und schrieen gegen die Garde mobile, diese gegen jene. Im Tumulte kam der tödtlich verwundete Märtyrer von der Barrikade auf das Trottoir, wo er niedersank. Sein treuer Sellier (so hieß der Bediente) wollte ihn wegtragen, obgleich ebenfalls verwundet. Sein Herr verbot es ihm. Er solle für sich selbst besorgt seyn und ihn verlassen, sein Leben sey zu Ende. Unbeschreibbar war die Bestürzung, sowie unbegreiflich die Hintansetzung der bei solchen Gelegenheiten gebräuchlichen Formalitäten. Einen Parlamentär mit weißer Fahne hätte Jedermann in Ehren gehalten, denn auf beiden Seiten war man der Metzeleien gleich müde. Die eigentliche Ursache der schweren Verirrung liegt im allzu großen Vertrauen der beiden Helden. Albert zählte auf den bischöflichen Ornat und der Bischof auf den Arbeitsrock des Repräsentanten Albert. Beides hätte ihnen auch, nebst dem grünen Baumzweig, zum hinreichenden Friedenssymbol gedient, wenn nur Symbol und Ornat wären hinlänglich bemerkt worden. Der Erzbischof sah wohl den Irrthum. Als die ihn Umringenden ihm, gleichsam gelobend, zuriefen, sie würden seinen Tod zu rächen wissen, da sagte er besänftigend: „Nein, mein Blut soll das letzte seyn, das in diesem Streite vergossen worden." — Seitdem er gefallen, waren Soldaten und die Aufständischen eine und dieselbe Familie. Sie brachten den Verwundeten zum Verband zurück in den Spital der Quinze-vingt, hierauf in den erzbischöflichen Palast, wo er den 27. Juni verschied. Die Nationalversammlung ehrte seinen Märtyrertod durch ein besonderes Dekret und ließ seine Leiche mit großer Feierlichkeit in der Kathedrale von Notre-Dame, wo seine Vorgänger im Hirtenamte ruhen, beisetzen. Sein Herz aber wurde in die Chapelle des Carmes (rue Casette) gebracht, allwo einst in den schrecklichen Septembertagen so viele Priester als Märtyrer fielen. Sein Bruder hielt sich von dieser Zeit an in der Kammer der Repräsentanten sehr zurück und ließ sich bei der Erneuerung derselben nicht wieder wählen.

Unter den Schriften des Erzbischofs haben wir noch sein Lieblingswerk zu nennen, seinen Catéchisme, den er mit vieler Sorgfalt mehrmals überarbeitete, der aber den Erwartungen, die er gern von dem bleibenden Werthe desselben, als Philosoph und Theolog, hegte, nicht entsprach; die Sprache desselben ist gedrängt, daher nicht fließend noch populär. — Das schönste über Affre Geschriebene ist die Esquisse biographique von Riancey, eine Lobrede im gehobenen Style; das Lehrreichste ist: La Vie de Monsigneur Denis Auguste Affre, vom jetzigen Bischof von Marseille, Cruice, einem sehr feinen Gelehrten; das Zuverlässigste ist eine kurze und deshalb etwas undeutliche Notiz vom Abbé Glaire, der mit Affre in zwanzigjährigem vertrauten Umgange gelebt hatte. Affre's Nachfolger, Sibour, ist bekanntlich als ein Opfer seines festen Sinnes unter dem Messer eines verirrten Priesters auf den Stufen des Altars in der Kirche Saint-Etienne du Mont, wo er fungirte, gefallen. Matter.

Agatha, die heilige, deren Todestag die katholische Kirche am 5. Februar alljährlich feiert, gehört einer Zeit an, in welcher sich das Christenthum im römischen Reiche zwar schon weit verbreitet hatte, aber noch manchen harten Verfolgungen von Seiten der Heiden ausgesetzt war. Den vorhandenen Heiligenakten und Martyrologien

zufolge stammte sie aus einer sehr angesehenen und wohlhabenden sicilianischen Familie und wurde zu Catanea oder, nach anderer Angabe, zu Palermo geboren. Schon von ihrer frühesten Kindheit an im christlichen Glauben unterrichtet und erzogen, zeichnete sie sich, als sie zur Jungfrau herangewachsen war, durch Frömmigkeit und Sittenreinheit aus, und erregte nicht nur durch ihr offenes Bekenntniß des Christenthums, sondern noch mehr durch ihre Schönheit und ihren Reichthum die Aufmerksamkeit des damaligen Statthalters von Sicilien, des Consularen Quintianus, welcher sofort das vom Kaiser Decius (s. d. Art.) im Jahre 250 erlassene Edikt einer allgemeinen strengen Untersuchung gegen alle des Ungehorsams gegen die Staatsreligion Schuldigen oder Verdächtigen zur Befriedigung seiner Leidenschaft und seines Geizes benutzte. Nachdem er alle Künste der Verführung vergebens angewandt hatte, um sie für sich und seine schändlichen Absichten zu gewinnen, ließ er sie als Christin anklagen und vor Gericht stellen. Freimüthig bekannte sie hier den christlichen Glauben und betete unter den Folterschmerzen, denen sie von ihren hartherzigen Richtern überliefert wurde, mit freudigem Muthe: „Jesus Christus, du siehst mein Herz, kennst mein Verlangen, sey du der einzige Besitzer alles dessen, was ich bin.“ Erbittert über diese heldenmüthige Standhaftigkeit, ließ sie der Statthalter des Gesichts berauben und in's Gefängniß führen, um sie am folgenden Tage noch grausameren Qualen zu unterwerfen, wenn sie nicht ihren Glauben verläugnete und den heidnischen Göttern opferte. Als sie aber auch diese mit unerschütterlicher Festigkeit ertrug, befahl er, sie an eine Säule zu binden und ihr die Brüste abzuschneiden. Da sprach sie in tiefster Entrüstung: „Gottloser, unmenschlicher Tyrann, schämst du dich nicht, so zu verfahren an dem, das dir bei deiner Mutter die erste Nahrung gegeben hat?“ Dadurch zum äußersten Zorne gereizt, ließ Quintianus die glaubenstreue Dulderin mit entblößtem Körper auf spitzen Scherben und glühenden Kohlen mehrmals umdrehen und darauf ins Gefängniß zurückführen, wo sie nach kurzer Zeit ihren Qualen erlag. Sie starb im Jahre 251, und Märtyrertod ist um so ruhmvoller, je größer die Zahl der schwachen und nichtswürdigen Christen besonders unter den Vornehmen und Reichen war, welche sich durch die vom Kaiser Decius angeordnete Verfolgung zum Abfalle verleiten ließen (vgl. Euseb. Hist. eccl. VI, 40—42; Cyprian. de lapsis und dessen Briefe aus dieser Zeit; Lactant. de mortib. c. 4). Gleichwohl wird ihr Name bei den gleichzeitigen Schriftstellern nicht erwähnt. Indessen haben sich aus älteren Zeiten zwei Lobschriften auf sie erhalten, die eine aus dem 7. Jahrhundert von dem heil. Aldhelm und die andere aus dem 9. Jahrhundert von dem heil. Methodius, dem Patriarchen von Constantinopel. Am ausführlichsten findet sich ihre Leidensgeschichte bei den Bollandisten in den Acta SS. zum 5. Februar (Antwerp., in Fol. 1643 ff.); doch sind hier die unzweifelhaft alten und zum Theil glaubwürdigen lateinischen Leidensakten so sehr durch Sagen ausgeschmückt und durch Interpolationen erweitert, daß es selbst der schärfsten Kritik nicht gelingt, das Wahre von dem Erdichteten streng zu scheiden, weßhalb sie auch von Ruinart (Acta primorum martyrum sincera et selecta, Par. 1689. 4°) ganz übergangen sind. Indessen ist die heil. Agatha alle Jahrhunderte hindurch in mehreren Orten Siciliens als Schutzpatronin gegen die gefährlichen Ausbrüche des Aetna verehrt, und noch jetzt streiten sich die Städte Palermo und Catanea um die Ehre, die Geburtsstätte derselben zu seyn. Auch hat zu ihrer Verherrlichung der Maler Seb. del Piombo ihr Märtyrerthum in einem schönen Gemälde dargestellt.

G. H. Klippel.

Agnes, die heilige. — Das Gedächtniß dieser berühmten Heiligen wird in der römischen Kirche am 21. und am 28. Januar gefeiert (die Gelasianische Liturgie gibt den 21., die Gregorianische den 28. Januar als ihren Todestag an), in der morgenländischen aber am 14. und 21. Januar, so wie am 5. Juli. Da die ältesten Zeugen (das Calendarium Rom. Bucherii, das Calend. Africanum Mabillonii und das altgothische und morgenländische Missale) in der Bestimmung des 21. Januars

als ihres Todestages einig sind, so hat Bolland mit Recht ihre Märtyrerakten bei diesem Tage mitgetheilt (Acta SS. T. II. Jan. p. 350—363). Hinsichtlich ihres Todesjahres schwankt derselbe zwischen einem Jahre der diokletianischen Verfolgungszeit und zwischen irgend einem des 3. Jahrhunderts, etwa aus der Zeit des Decius oder des Aurelianus. Allein Ruinart (Acta Martyrum III. p. 82 ss.) zeigt mit guten Gründen, daß Agnes erst während der letzten Hauptchristenverfolgung, also etwa im Jahre 304, zur Märtyrerin geworden seyn könne. Derselbe behauptet auch mit vollem Rechte die Unächtheit und Unglaubwürdigkeit der dem Ambrosius beigelegten und in der That auch in den älteren Ausgaben von dessen Werken (Epistt. l. IV, nr. 34) enthaltenen Akten, wie sie Bolland a. a. O. mitgetheilt hat. Nach diesem weitschweifigen, salbungsvollen und durchaus im wundersüchtigen Legendenstyle des Mittelalters abgefaßten Berichte war Agnes, die Tochter reicher christlicher Eltern zu Rom, bereits als Kind so ausgezeichnet fromm und heilig, daß sie das Gelübde ewiger Keuschheit that. Als nun einst der Sohn des Stadtpräfekten Symphronius sie, die kaum Dreizehnjährige, aus der Schule nach Hause gehen sah und von Liebe zu ihr entzündet ward, wies sie alle seine Anträge mit der feierlichen Erklärung zurück, sie sey schon einem Anderen und Höheren verlobt. Vergebens versuchte auch der Vater des liebekranken Jünglings, sie zuerst durch Bitten und gütliche Vorstellungen, dann durch Drohungen zur Nachgiebigkeit zu bewegen. Sie blieb fest und treu in der Hingebung an ihren himmlischen Bräutigam, auch als die furchtbarste Prüfung über sie verhängt wurde, womit die Keuschheit einer Jungfrau heimgesucht werden kann. Man führte sie auf Befehl des Stadtpräfekten in ein Buhlhaus, nackt und aller ihrer Kleider beraubt, damit sie um so sicherer zum Falle gerathen möchte. Allein ihre Haare wuchsen plötzlich zu einer solchen Länge und Dichtigkeit heran, daß sie ihre ganze Blöße damit bedecken konnte; auch umgab sie der Herr durch Vermittelung eines Engels mit einem himmlischen Gewande von so wunderbarem Glanze, daß die Augen der etwa nach ihr Schauenden vollständig geblendet wurden. Als der Sohn des Präfekten, von rasender Leidenschaft getrieben, sie in ihrer Zelle in dem Buhlhause aufsuchen und sich auch durch den sie umgebenden himmlischen Lichtglanz nicht zurückhalten lassen wollte, wurde er plötzlich durch höhere Macht leblos zu Boden gestreckt. Auf ihre Fürbitte erweckte ihn Gott zwar wieder und der Präfekt wurde durch den Anblick dieses Wunders ganz gerührt und zu ihren Gunsten gestimmt. Allein eine Schaar fanatischer Götzenpriester schrie nur um so lauter: sie sey eine Zauberin, die durch ihre magischen Künste den Jüngling zuerst getödtet und dann in's Leben zurückgerufen habe. Dem stürmischen Andringen dieser wüthenden Rotte nachgebend, überantwortet sie Symphronius dem Scheiterhaufen. Allein wie vorher die Versuchungen des Hurenhauses ihr nichts anhaben konnten, so tasteten jetzt auch die Flammen des Holzstoßes ihren reinen jungfräulichen Leib nicht an, ja ihr inbrünstiges Gebet um den Schutz Gottes löschte sie geradezu bis auf den letzten Funken aus. Zuletzt wird auf Befehl des Präfekten ihr jugendliches Haupt durch einen Schwertstreich von ihrem Nacken getrennt. Von ihren Eltern auf einen ihnen zugehörigen Acker an der Via Nomentana (d. h. der von der alten Porta Viminalis nach Nomentum im Sabinerlande führenden Straße) begraben, erscheint sie denselben einige Zeit nach ihrem Tode in himmlischer Klarheit, veranlaßt auch den Märtyrertod ihrer Milchschwester Emerentiana, die auf ihrem Grabe von einer Schaar ungläubiger Heiden gesteinigt wird, und verursacht bald darauf die wunderbare Heilung der kaiserlichen Prinzessin Constantia von einer bösartigen Krankheit, weshalb der Kaiser eine prächtige Basilika zu ihrem Gedächtnisse über ihrer Grabstätte erbauen läßt, woselbst sich Constantia, die, ihrem Beispiele folgend, das Gelübde beständiger Jungfräulichkeit ablegt, sammt anderen Gleichgesinnten oftmals zu ihrer Verehrung einfindet.

So weit die Legende, an der jedenfalls das Wahre bleibt, daß eine fromme Jungfrau Agnes, nach wohlbestandener Keuschheits- und Glaubensprobe, in der diokletianischen Verfolgung enthauptet wurde und daß man dieselbe bereits sehr frühzeitig zu ver-

ehren und durch eine, wohl schon unter Constantin dem Großen erbaute Basilika an der nomentanischen Straße zu verherrlichen begann. Denn schon mehrere kirchliche Schriftsteller des ausgehenden 4ten und angehenden 5ten Jahrhunderts gedenken ihres Martyriums, z. B. Bischof Damasus in seinen Gedichten und Prudentius im 14ten Hymnus seines Peristephanon (diesen Hymnus theilt auch Ruinart a. a. O. S. 84 bis 88 mit); desgleichen Ambrosius in mehreren seiner unbestritten ächten Schriften, wie de Virginibus l. I. c. 2. und ad Virginem lapsam c. 3., wo Agnes bereits mit Maria und Tekla, als zwei anderen Hauptmustern der Keuschheit und unversehrten Jungfräulichkeit, zusammengestellt erscheint*); auch Augustinus, Serm. 273 (am Tage ihres Martyriums) und Serm. 354 ad Continentes; sowie Hieronymus, der an die Demetrias schreibt: „Si te virorum exempla non provocant, hortetur faciatque securam beata martyr Agnes, quae et aetatem vicit et tyrannum, et titulum castitatis martyrio consecravit" (Ep. 130 ad Demetriad., c. 6. p. 979 Vall.).

Alle diese ältesten Zeugen dekliniren übrigens noch Agnes, Genitiv Agnes oder Agnae, nicht Agnetis, welche Form erst mittelalterlichen Ursprungs ist, woraus sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit ergibt, daß der Name dieser Märtyrerin wohl ursprünglich mit dem griechischen ἁγνη, casta, identisch ist; denn auf agna, das (weibliche) Lamm, dürfte derselbe wohl schwerlich zurückzuführen seyn, so beliebt auch diese Etymologie schon frühzeitig geworden ist**). Heißt doch die Heilige in den immerhin ziemlich alten Menäen der griechischen Kirche constant Ἁγνη (vgl. AA. SS. p. 354)!

Die christliche Kunst des Mittelalters hat freilich, wie sich dieß kaum anders erwarten läßt, beide Namenserklärungen zugleich festgehalten und deshalb Agnes, die Repräsentantin jungfräulicher Unschuld und Keuschheit, fast immer von einem Lamme begleitet abgebildet. Mit dieser Symbolik mag es auch wohl zusammenhängen, daß in der obengenannten Kirche der Heiligen, die noch jetzt eine der Hauptkirchen Roms ist und einem der Cardinalpriester seinen Titel gibt, alljährlich am 21. Januar zwei Lämmer eingesegnet werden, aus deren Wolle man die vom Pabste zu weihenden erzbischöflichen Pallien verfertigt.

Reliquien der heiligen Agnes sollen sich außer in Rom auch zu Utrecht in den Niederlanden, sowie zu Manresa in Spanien befinden. Einer besonderen Verehrung erfreut sich dieselbe im Orden der Trinitarier, der sie als seine Hauptpatronin betrachtet und alljährlich am 28. Januar das „Fest ihrer Erscheinung" feiert; denn im J. 1198 soll sie an diesem Tage dem Pabste Innocenz III. während der Messe erschienen seyn und ihn zur Bestätigung des genannten Ordens bewogen haben.

Vgl. außer Bolland und Ruinart (a. aa. OO.) besonders Stadler und Heim, Heiligenlexikon Bd. I. S. 78 ff., wo auch ein Verzeichniß der übrigen Heiligen desselben Namens (darunter Einige von nicht geringer Bedeutung, wie Agnes de Monte Politiano, † 1317, und Agnes a Jesu, † 1634) zu finden ist. Zöckler.

Agrippa Castor, christlicher Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, im Zeitalter Hadrian's, literarischer Gegner des Gnostikers Basilides, von Eusebius Histor. Eccles. IV, 7. und von Hieron. de vir. illustr. cap. 21. genannt. — Wie der Religionskampf des Christenthums gegen Judenthum und Heidenthum zuerst im hadrianischen Zeitalter die christliche Apologetik in's Leben rief, so gab um dieselbe Zeit das Umsichgreifen der Häresie, insbesondere der γνῶσις ψευδώνυμος, der kirchlichen Polemik und mittelbar der Dogmatik Anstoß und Ursprung. Unter den ersten christlichen Häresimachen oder Antignostikern wird uns neben den Apologeten Melito, Claudius Apollinaris, Justin, Theophilus und Anderen, die auch an dem Kampfe gegen die

---

*) „Quid facies coram Maria, Tecla et Agne, et immaculato choro puritatis?" etc. Vgl. die hohen Lobpreisungen in jener anderen Stelle (de Virginib. I, 2), welche auch Ruinart a. a. O. S. 88 ff. mitgetheilt hat.

**) Schon Augustin, Serm. 273. c. 6. sagt: „Virgo quae quod vocabatur erat. Agnes latine agnam significat, graece castam. Erat quod voçabatur, merito coronabatur."

Häresie sich betheiligten, mit Auszeichnung genannt ein gewisser, sonst nicht näher bekannter Agrippa Castor. Nicht einmal seine Heimath kennen wir, am ehesten möchte man an Aegypten denken, wo ja auch Basilides auftrat. Eusebius a. a. O. nennt ihn einen der ausgezeichnetsten Schriftsteller seiner Zeit (*ἐν τοῖς τότε γνωριμώτατος συγγραφεύς*), Hieronymus a. a. O. virum valde doctum. Er war Zeitgenosse Hadrian's (117—138; Gieseler: „um 135") und schrieb eine Schrift gegen den Gnostiker Basilides — *κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχος* —, welche dem Eusebius noch vorlag (*εἰς ἡμᾶς κατῆλθεν*) und von ihm als sehr tüchtig bezeichnet wird (*ἱκανώτατος*). Er enthüllt darin, wie Eusebius in seiner Rhetorik sich ausdrückt, des Mannes schreckliche Zauberkünste, zieht alle seine Geheimnisse an's Licht, erwähnt namentlich, daß Basilides 24 Bücher *εἰς τὸ εὐαγγέλιον* geschrieben, daß er sich die Propheten Barkabbas und Barkoph und Andere (*ἄλλους*, al. *ἀγγέλους*), die gar nicht existiren, ersonnen und ihnen barbarische Namen beigelegt habe. Gegen des Basilides Ethik hat Agrippa Castor besonders einzuwenden, daß derselbe den Genuß des Götzenopferfleisches und die Verläugnung des Glaubens in der Verfolgung für ein Adiaphoron erkläre und daß er seinen Anhängern nach der Weise des Pythagoras fünfjähriges Schweigen auferlegt habe (vgl. den Art. „Basilides" Bd. I. S. 708 ff.). — Aus diesen Notizen geht hervor, daß Agrippa Castor die basilidianische Lehre zwar ohne Zweifel aus den Quellen gekannt, aber eben kein tieferes Verständniß für dieselben mag besessen haben; es muß daher auch die von Eusebius behauptete Vortrefflichkeit seiner Widerlegung dahingestellt bleiben. — Jedenfalls aber gebührt dem Manne, als dem ersten in der Reihe der literarischen Bestreiter des Gnosticismus und geistigen Vorkämpfer der apostolischen und kirchlichen Lehre (*λογικώτερον τῆς ἀποστολικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς δόξης ὑπερμαχούντων* Euseb.) eine Ehrenstelle in der christlichen Literaturgeschichte. **Wagenmann.**

Albanus, der heilige, — Namen mehrerer Heiliger der katholischen Kirche. — 1) Der heil. Alban von Verulam, der sogenannte Protomartyr Englands oder Britanniens, soll zu Verulam in Herfordshire geboren seyn. Er diente angeblich 7 Jahre lang im Heere Diokletian's, wurde von einem christlichen Geistlichen, Namens Amphibalus, den er gastfreundlich bei sich aufnahm, zum christlichen Glauben bekehrt und in der diokletianischen Verfolgung im J. 303 mit vielen Anderen hingerichtet. Die Legende weiß von vielen Wundern, die bei seinem Tode geschehen sind. An der Stelle seines Martyriums wurde eine Kirche gebaut, die nach ihrer Zerstörung durch die heidnischen Angelsachsen von König Offa von Mercia im J. 793 restaurirt wurde; an sie schloß sich ein Kloster, später die Stadt St. Alban. — Schon Venantius Fortunatus im sechsten Jahrhundert gedenkt seiner. Ausführliche Nachrichten über ihn geben Beda der Ehrw. Hist. Eccl. lib. I., besonders aber die Acta Sanctorum zum 22. Juni (A. SS. Junii t. IV. pag. 146 sqq.: de s. Britanniae protomartyribus Albano et Amphibalo clerico ac bis mille circiter sociis).

2) Ein Lokalheiliger von Mainz, der angeblich im 4. oder 5. Jahrhundert dort den Märtyrertod gefunden haben soll. Nach der älteren Gestalt der Legende, wie sie noch bei Rhabanus Maurus (Martyrolog. 21. Juni p. 351) sich findet, soll Albanus zur Zeit des Kaisers Theodosius I. (379—395) mit zwei Begleitern, Namens Theonestus und Ursus, von der Insel Namsia (Naxos?) nach Mailand gekommen und von da durch Ambrosius zur Missionspredigt nach Gallien geschickt worden seyn. Ursus habe schon unterwegs in einer Stadt Augusta, die beiden Anderen bei Mainz den Märtyrertod durch Enthauptung gefunden. Spätere Berichte (wie ein Mainzer Brevier und ein hierauf sich gründendes Heiligenleben von einem Mönch Godwin zu St. Martin im 11. Jahrhundert) wissen dann, nach Art der immer freier spielenden Legende, Räume, Zeiten und Personen seltsam durch einanderwerfend, noch mancherlei ausschmückende Züge beizufügen. Alban soll Presbyter, Theonestus Bischof zu Philippi in Macedonien gewesen seyn. Durch den Vandalenkönig Hunnerich von da vertrieben, wenden sie sich zuerst nach Rom, dann nach Gallien, um gegen die Arianer zu predigen. Da aber

auch eine mittelalterliche Phantasie Vandalen und Philippi nicht recht zusammenzureimen wußte, so machten dann Andere zu seiner Heimath das afrikanische Hippo und die Namen zweier angeblicher Begleiter des Albanus (unter dem 30. Oktober) klangen seltsam genug (Tabraamus und Tabrathamus), um sie für punische Namen ausgeben zu können. Offenbar wollte die Sage die Heiligen nicht bloß im Kampfe gegen Heiden, sondern auch gegen Ketzer (Arianer, Vandalen) die Krone des Märtyrerthums sich verdienen lassen. — Im Gartenfelde bei Mainz enthauptet, soll der Heilige nach der späteren Legende seinen Kopf selbst an die Stätte seines Begräbnisses getragen haben — ein öfters sich findender Zug in den Martyrien, wohl daraus zu erklären, daß solche Märtyrer, die den Tod durch Enthauptung gefunden haben sollen, mit dem Kopf in den Händen bildlich dargestellt wurden. An der Stätte, die er sich selbst zur letzten Ruhe ausersehen, südlich von der Stadt, erhob sich dann eine Albanskirche, erstmals erwähnt 758 im Fuldaer Schenkungsbuch. Karl der Große bestimmte sie seiner im J. 794 während des Frankfurter Concils verstorbenen dritten Gemahlin Fastrade zur Ruhestätte; dieß gab Anlaß zu einem Neubau durch Abt Riculf im J. 805; später, jedenfalls seit Ende des 9. Jahrhunderts, erscheint St. Alban als Kloster; zuletzt wurde es in ein reiches Ritterstift verwandelt, das 1515 vom Kaiser Maximilian I. das Privilegium erhielt, Goldgulden prägen zu lassen mit dem Bilde des Heiligen im Meßgewand, den Kopf in der Hand tragend (sogenannte Albanusgulden). Im Jahre 1552 wurde das Stift durch Markgraf Albrecht von Brandenburg zerstört.

S. Acta Sanctor. Juni. 21. Tom. IV. p. 86. — Reuter, Albansgulden oder kurze Geschichte des Ritterstiftes zum heiligen Alban bei Mainz. Mainz 1790. — Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands. Bd. I. S. 211. 582 und die dort verzeichnete weitere Literatur. Wagenmann.

Alberus (irrig Albertus oder Albertius), nach seinem Vornamen Erasmus genannt, Doktor der Theologie und Reformator, ein treuer Anhänger Luther's, für dessen Lehre in Streitschriften und von der Kanzel eifernd, namentlich ein entschiedener Gegner in der Interimssache (s. d. Art. „Interim"), vielfach unruhig und beweglich, nicht ohne Satyre und poetisches Talent, stammte nach Einigen aus der Wetterau, nach Anderen aus Sprendlingen, nicht weit von Frankfurt a. M. Die Zeit seiner Geburt ist unbekannt; sein Vater, Tilemann Alberus, war Prediger zu Engelroth, ob früher Schulmeister in Sprendlingen, ist unsicher. Die erste Jugendbildung fand Erasmus Alberus in der Schule zu Nidda, später in Mainz; etwa 1520 oder 1521 bezog er die Universität Wittenberg, um sich unter Luther's und Melanchthon's Leitung der Theologie zu widmen; mit Melanchthon blieb er auch im Briefwechsel. Nach seinen Studienjahren trat er zunächst um das Jahr 1525 in Ursel in ein Schulamt, doch schon im Jahre 1527 war er nicht mehr in diesem Amte, sondern hielt sich bei dem Ritter Konrad von Hattstein in Heldenberg auf. In dieser Zeit war es, daß er in Drei-Eichen, einem in der Obergrafschaft Katzenelnbogen gelegenen Landstriche, die Reformation einführte und Prediger in Götzenhahn wurde; der Landgraf Philipp von Hessen berief ihn dann im J. 1528 als Prediger zu Sprendlingen. Wie lange er hier als solcher in Thätigkeit war, läßt sich nicht ermitteln, die Nachrichten über ihn führen nur darauf hin, daß er das Amt eines Hofpredigers bei dem Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg übernahm, aber von demselben wegen der Heftigkeit, mit welcher er die Besteuerung der Geistlichen bekämpfte, sehr bald wieder entlassen wurde. Als kurfürstlicher Hofprediger fand Alberus bei der Visitation eines Franciskanerklosters ein Buch, betitelt Liber conformitatum S. Francisci ad vitam Jesu Christi, Med. 1510, als dessen Verfasser Bartholomäus Albicius aus Pisa bezeichnet wird. Nach diesem Buche und mit Benutzung anderer Legenden verfaßte Alberus anonym und ohne Angabe des Jahres und Druckortes „der Barfüßer Mönche Eulenspiegel und Alcoran"; Luther schrieb eine Vorrede dazu und gab das Buch zu Wittenberg 1542 wieder heraus (s. de Wette, Luther's Briefe &c. Bd. V. Berlin 1828. S. 452), worauf es noch in lateinischer,

französischer und holländischer Uebersetzung und in unveränderter Gestalt erschien. Im Jahre 1541 erhielt Alberus einen Ruf als Prediger nach Neubrandenburg, aber auch hier blieb er nicht lange, indem er schon im Jahre 1542 das Predigtamt zu Stade bei Friedberg übernahm, das er bis zum Jahre 1545 verwaltete. Während dieser Zeit erhielt er durch Luther die theologische Doktorwürde in Wittenberg (24. August 1543). Im Jahre 1545 erhielt er einen Ruf sowohl nach Rotenburg an der Tauber, wo eben die Reformation eingeführt wurde, als auch nach Babenhausen, wo der Graf Philipp IV. von Hanau-Lichtenberg reformatorisch vorschritt. Er folgte dem Rufe des Grafen, reormirte Kirchen und Schulen, wurde aber schon am Ende des Jahres 1545 vom Grafen wieder entlassen. Jetzt begab er sich abermals nach Sprendlingen, wo er sich ohne Amt bis zum Jahre 1548 oder 1549 aufhielt; er wurde als Prediger nach Magdeburg berufen, aber die Verfolgungen, denen er wegen seiner Bekämpfung des Interims ausgesetzt war, nöthigten ihn, Magdeburg wieder zu verlassen und in Hamburg seinen Sitz zu nehmen. Hier lebte er wieder ohne Amt bis zum Jahre 1553, da erhielt er zu Neubrandenburg im Mecklenburgischen die Superintendentur, aber schon kurze Zeit nach dem Antritte seines Amtes starb er, am 5. Mai 1553.

Außer verschiedenen Schriften, die er verfaßte, schrieb er vornemlich gegen das Interim, gegen Andreas Osiander, gegen die Karlstadtianer, gegen Georg Witzel (scharf satyrisch), Fabeln für die Jugend in Reimen und geistliche Lieder. Ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften mit vielfachen literarischen Nachweisungen über ihn s. bei Friedr. Wilh. Strieder, Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, I. Göttg. 1781. Bd. I. S. 24 ff. **Neudecker.**

Albrechtsleute oder Albrechtsbrüder ist der Name einer amerikanischen Kirchenpartei. Sie selbst nennen sich „Evangelische Gemeinschaft" (evangelical Association). Ihr Boden ist der Methodismus, über dessen Eigenthümlichkeit auf amerikanischem Terrain der betreffende Artikel zu vergleichen ist. Der Stifter, Jakob Albrecht, ein pennsylvanischer Deutscher, war ein ungebildeter, eifriger Laie (1803), den seine eigenen Anhänger in's Amt eines präsidirenden Aeltesten beriefen; im Jahre 1843 soll diese Gemeinschaft beinahe 300 Prediger gehabt haben, nach der neuesten Zählung von 1860 beträgt die Zahl der Albrechtsleute in Amerika überhaupt 46,000, die in acht Conferenzen vertheilt sind. Es gehören sowohl englische als deutsche Gemeinden zu dieser Partei; doch erleiden sie dadurch öfters Abbruch, daß ihre besten Sprecher und Klassenführer zur deutsch-reformirten Kirche übertreten. Nichtsdestoweniger folgen sie eifrig den deutschen Auswanderern in den weiten Westen und suchen sie zu „bekehren", in methodistischer Weise. Ein preußischer Reiseprediger schreibt aus der neuesten Zeit: „Mit Entrüstung erzählte man mir, wie bei der letzten „Bekehrung" die Weiber so an der Erde gewirthschaftet, daß die Brüste schaamlos entblößt wurden, und wie ein wildes Durcheinander von Weibern und Männern stattgefunden habe. Die Albrechtsleute sagten, Deutschland sey auch schon methodistisch geworden. Die Bußbank spielt dort eine große Rolle. Bekehrungen sind nur dann anerkannt, wenn sie an der Bußbank mit Geschrei, Stöhnen, Verdrehen der Augen geschahen. Von den zehn Geboten wollen die Albrechtsleute dort (in Wisconsin) nichts wissen, dieselben gehörten für die Unbekehrten. Einer der Vorsteher predigte neulich daselbst, Christus habe deshalb keine Frau genommen, weil die Frauen so ränkevoll und böse seyen." Die Unwissenheit der Prediger ist nämlich im Allgemeinen ziemlich groß, doch mögen nicht wenige die mangelnde theologische Bildung durch Frömmigkeit und Demuth ersetzen. Das Partei-Organ ist der „Christliche Botschafter". Claveland, Ohio.

Schaff, Amerika. 1858. S. 271 f. — National Almanac and annual Record. Philad. 1863. — Zeitschrift: „der Ansiedler im Westen", Berlin 1853, darin die Reiseberichte von Moldehnke. **W. Hollenberg.**

Alexius I. Comnenus, dessen Leben in mehr als einer Rücksicht für die Geschichte der christlichen Kirche von Bedeutung ist, wurde im Jahre 1048 zu Constanti-

nopel geboren und war der jüngste Sohn des Johannes Comnenus, eines Bruders des Kaisers Isaak Comnenus, der von 1057 bis zu Ende des Jahres 1059 regierte. Eingedenk des alten Adels seiner Familie, trat er schon als Jüngling nach genügender Vorbereitung in den Kriegsdienst, in welchem er sich bei verschiedenen Gelegenheiten durch Tapferkeit und Tüchtigkeit so sehr auszeichnete, daß ihm von dem schwachen Kaiser Michael VII. der Oberbefehl über das Heer gegen den kühnen Normannen Ursel, der mit seinen Raubschaaren arge Verwüstungen übte, übertragen wurde. Alexius nöthigte durch umsichtige Stellung und Vertheilung seiner Truppen den Gegner, sich zu den Seldschucken zu flüchten, welche sich jedoch bald zur freiwilligen Auslieferung des Flüchtlings bewegen ließen, Da indessen der unfähige Kaiser, ungeachtet das Reich überall von äußeren Feinden bedroht wurde, nur für die Spitzfindigkeiten der Sophistik und die Tugenden mönchischer Ascetik Sinn zeigte und überdieß durch die Nachsicht gegen seinen wucherischen Schatzmeister Nicephorizus allgemeinen Unwillen erregte; so warfen sich im J. 1077 zwei angesehene Heerführer, Nicephorus Bryennius in Europa und Nicephorus Botaniates in Vorderasien fast gleichzeitig zu Kaisern auf und erschienen vor Constantinopel. Da legte Michael, von Allen verlassen, im Gefühle seiner Schwäche im März 1078 die Regierung freiwillig nieder und ging in's Kloster, um einem ärgeren Schicksale zuvorzukommen (Niceph. Bryenn. hist. Michael. c. 2—8; Anna Comnen. lib. I. c. 2). Sofort erklärte sich die Hauptstadt für den Nicephorus Botaniates und öffnete ihm die Thore. Auch die Comnenen, welche sich dem schwachen Michael im Dienste stets treu erwiesen hatten, erkannten jetzt den neuen Kaiser an und gewannen durch ihr Verhalten bald dessen Gunst und Vertrauen. Der tapfere Alexius, an die Spitze des Heeres gestellt, besiegte durch eine Kriegslist den Bryennius, unterdrückte eine Empörung des mit demselben verbündeten Basilakes und erwarb sich nebst seinem Bruder Isaak durch siegreiche Kämpfe gegen auswärtige Feinde große Verdienste um das Reich (Niceph. Bryenn. in Batan. lib. I. c. 1 u. 2; Anna Comnen. lib. I. c. 4 u. 5.). Nichtsdestoweniger gelang es einigen erbärmlichen Günstlingen bei Hofe, welche ihn dieser Verdienste wegen beneideten, durch ihre arglistigen und ränkevollen Bestrebungen die Eifersucht des altersschwachen und furchtsamen Kaisers zu erregen. Die Comnenen, schon lange für ihre Sicherheit besorgt, kamen indessen allen Anschlägen ihrer Gegner dadurch zuvor, daß sie ihre Zuflucht zum Heere nahmen, welches den Alexius auf Antrieb seines älteren Bruders Isaak im Februar 1081 zum Kaiser ausrief und ihm nach Constantinopel folgte. Nach kurzer Belagerung wurde ihm durch die Verrätherei der bestochenen Leibwache ein Thor geöffnet und sein Vorgänger Nicephorus in ein Kloster gesteckt. Um seine rohen, aus verschiedenen Völkern geworbenen Krieger zu belohnen, überließ ihnen Alexius die Stadt, als wäre sie im Sturm erobert, zur Plünderung, und es würde selbst in den Straßen noch zu einer Schlacht gekommen seyn, wenn nicht der fromme Patriarch Kosmas durch sein Ansehen bei beiden Parteien das Blutvergießen verhindert hätte. Dennoch wurden während des Plünderns so viele Grausamkeiten verübt, daß sich der Kaiser auf Zureden des Patriarchen einer öffentlichen Kirchenbuße unterwarf, ein vierzigtägiges Fasten anstellen ließ und Bußtage festsetzte, um den Mißmuth der Bürger zu besänftigen (Anna Comn. lib. III. c. 1 ff.).

Nachdem Alexius I., seiner rauhen und stammelnden Sprache wegen von den Abendländern Bambacorax genannt, durch Bürgerkrieg, Blut und Plünderung den schwankenden Thron an die Comnenen gebracht hatte, begann er seine Regierung damit, daß er nicht nur diejenigen, welche ihm hauptsächlich zur Erlangung des Thrones behülflich gewesen waren, durch neuerfundene Ehrentitel und einen dem kaiserlichen ähnlichen Schmuck belohnte, sondern auch in alle Zweige der Verwaltung die nöthige Ordnung zurückführte und die Kriegszucht wieder herstellte. Aber das genügte nicht bei den schwierigen Verhältnissen und drohenden Stürmen, denen er entgegenging. Es bedurfte vielmehr von seiner Seite eben so viel Muth als Geschicklichkeit, um die furchtbaren Feinde, welche

in das Reich eindrangen, fern zu halten und zugleich die inneren Verschwörungen und Parteiungen zu unterdrücken. Zu diesem Zwecke brachte er daher, ohne auf die Bedrückung seiner Unterthanen Rücksicht zu nehmen, ein Heer von 70,000 Mann zusammen, schloß mit den Seldschucken, die ihn von Asien her bedrohten, durch Abtretung einiger Landschaften einen Frieden ab und wandte sich darauf mit seiner ganzen Macht gegen den Herzog Robert Guiscard, welcher mit seinen Normännern die griechische Herrschaft in Unteritalien vernichtet hatte und jetzt unter dem scheinbaren Vorwande, einen Mönch, den er für den gestürzten Kaiser Michael ausgab, zu unterstützen, Durazzo belagerte. Vergebens versuchte Alexius die Stadt zu entsetzen; und als es am 18. Oktober 1081 zur Schlacht kam, siegte der durch Verzweiflung erhöhte Muth der Normänner über das fünfmal stärkere Heer der Griechen und Robert übernachtete im Zelte des Kaisers. Bald fiel auch Durazzo nach hartnäckiger Gegenwehr durch den Verrath eines bestochenen Venetianers in die Hände des Siegers. Dessenungeachtet behauptete sich Alexius, obgleich er noch zwei Schlachten nach einander verlor, gegen den überlegenen Feind, indem er sein Heer fortwährend durch neue Werbungen verstärkte und zur Bestreitung dieser Ausgaben sogar der Kirchenschätze nicht schonte. Darauf schloß, er, um den Herzog Robert zur Rückkehr nach Italien zu nöthigen, ein Bündniß mit dem deutschen Kaiser Heinrich IV. und bewog denselben durch eine Summe Geldes den Pabst Gregor VII. zu bedrängen und einen Angriff auf die normännischen Besitzungen zu machen, während er selbst eine Schaar flüchtiger, in seinen Dienst getretener Normänner nach Apulien schickte. In der That sah sich Robert durch diese Maßregeln gezwungen, im Frühjahr 1082 den Oberbefehl in Illyrien seinem Sohne Boëmund zu übertragen und zum Schutze des Pabstes sowie zur Vertheidigung seines eigenen Reiches nach Italien zurückzueilen. Bald wurde auch das zurückgebliebene normännische Heer durch Mangel, Krankheiten und die fortgesetzten Kämpfe so sehr geschwächt, daß Boëmund Griechenland gleichfalls verlassen mußte. Aber kaum hatte Robert die Angelegenheiten in Italien nach seinem Willen wieder hergestellt, als er einen zweiten Zug gegen das griechische Reich unternahm und, ungeachtet die Seemacht des Kaisers von den Venetianern unterstützt wurde, in Epirus landete. Zwar verlor er zwei Seetreffen, siegte aber in einem dritten vollständig, und würde dem griechischen Reiche den Untergang bereitet haben, wenn nicht der Tod auf der Insel Cephalonia am 17. Juli 1085 unerwartet seinen Eroberungen ein Ziel gesetzt hätte. Dazu kam, daß ein heftiger Zwist, welcher zwischen den beiden Söhnen des verstorbenen Herzogs ausbrach, Roger, den Nachfolger desselben, zwang, seine Truppen aus Illyrien zurückzuziehen, worauf der Kaiser ohne Mühe die normännischen Eroberungen mit seinem Reiche wieder vereinigte (Anna Comnen. lib. V. c. 1—6. lib. VI. c. 1—6.).

Doch kaum war die Gefahr auf dieser Seite glücklich beseitigt, als die Petschenären und Kumanen, Völker jenseits der Donau, verheerend in das Reich einfielen, den Griechen mehrere Niederlagen beibrachten und plündernd bis unter die Mauern Constantinopels streiften. Zum Glück entzweiten sich die verbündeten Völker, die Kumanen traten zu den Griechen über, und mit ihrer Hülfe gelang es dem Alexius, die Macht der Petschenären in der blutigen Schlacht bei Aenus (19. April 1088) zu brechen. Indessen fielen die Kumanen bald wieder von ihm ab und erneuerten den Krieg unter dem nichtigen Vorwande, einen vorgeblichen Sohn des 1071 ermordeten Kaisers Romanus Diogenes in seinem Anspruche auf den Thron zu unterstützen. Doch zeigte sich das Glück dem Alexius auch diesmal günstig; der Betrüger gerieth als Gefangener in seine Hände und erlitt die verdiente Strafe; die Kumanen wurden 1092 geschlagen und mußten eine unermeßliche Beute im Stiche lassen (Anna Comnen. VI. cap. 13; VII. cap. 1—8.).

Indessen war mittlerweile ein weit gefährlicherer Feind gegen ihn aufgestanden. Die Seldschucken, nicht zufrieden mit den früheren Zugeständnissen, hatten von Neuem die Waffen ergriffen und drangen siegreich immer weiter in seinem Reiche vor, ohne

daß er im Stande war, ihnen nachdrücklichen Widerstand zu leisten. In dieser Noth richtete er seine Blicke auf das Abendland, wo schon längst die Nachrichten von der Eroberung Jerusalem's (1076) und den abscheulichen Mißhandlungen der Christen eine allgemeine Theilnahme erregt hatten (vgl. den Art. „Kreuzzüge", R.-Encykl. Bd. VIII. S. 68 ff.). Um die Hülfe der abendländischen Fürsten zu gewinnen, schickte Alexius im März 1095 einige vertraute und beredte Männer an die Kirchenversammlung zu Piacenza, welche durch die Schilderung seiner bedrängten Lage und den Uebermuth der seldschuckischen Türken die erwachte Neigung zum Kreuzzuge gegen die Ungläubigen noch mehr beförderten (Anna Comnen. lib. III. p, 95. X, 82). Jedoch änderte sich seine zum Argwohn geneigte Politik sehr bald, als die ersten rohen und zügellosen Haufen der Kreuzfahrer unter der Leitung des Eremiten Peter von Amiens und des Ritters Walther ohne Habe den Ländern, durch die sie zogen, äußerst lästig und nachtheilig wurden. Noch mehr mußte der Kaiser aber in seinem Mißtrauen bestärkt werden, als er erfuhr, daß sich unter den kriegskundigen Fürsten des mächtigen, von Gottfried von Bouillon geführten Kreuzheeres seine alten Feinde, die Normannen Boëmund und Tancred, befanden, welche die Entwürfe gegen das griechische Reich geerbt und selbst jetzt auf dem Marsche durch dasselbe sich der Feindseligkeiten nicht enthalten hatten (Anna Comn. p. 287 u. 294). Schon vor Constantinopel kam es zwischen Alexius und den über die arglistige Gefangennehmung des Grafen von Vermandois unfern Durazzo erbitterten Kreuzfahrern zu heftigen Erörterungen. Zwar gelang es, durch eine freundliche und aufmerksame Behandlung des gefangen gehaltenen Grafen sowie durch die Gewährung der Winterquartiere in der Nähe der Hauptstadt das Kreuzheer zu beruhigen (Anna Comn. p. 289; Wilh. Tyr. lib. II. c. 4). Gleichwohl konnte es bei der argwöhnischen Stimmung beider Parteien gegen einander nicht fehlen, daß zwischen den Griechen und Kreuzfahrern eine Reihe von Mißverständnissen und Zänkereien entstand, welche ohne die weise Mäßigung des frommen und rechtschaffenen Herzogs Gottfried schwerlich würden ausgeglichen seyn. Das aufrichtige Bemühen desselben brachte es endlich zu einem Vergleiche, dem gemäß die Fürsten des Kreuzheeres dem Kaiser den Vasalleneid leisteten und versprachen, sich mit der Beute zu begnügen, die eroberten Städte und Länder aber als vormaliges griechisches Besitzthum ihm einzuräumen, wofür dieser sich verpflichtete, sie ohne Weigerung mit seinen Waffen und Schätzen zu unterstützen. Nur Boëmund, Tancred und Raimund versagten den Forderungen anfangs ihre Zustimmung, wurden jedoch durch große Geschenke zum Nachgeben bewogen (Anna Comnen. p. 299). Aber ungeachtet sich Alexius seitdem absichtlich sehr gefällig und zuvorkommend zeigte, erwachte dennoch der alte Argwohn von Neuem; bald hielten sich weder die Griechen noch die Franken durch den zwischen ihnen geschlossenen Vertrag gebunden, und die daraus entstandene Spannung steigerte sich zu einem furchtbaren Hasse, der, durch die Glaubensverschiedenheit genährt, von den Türken bei jeder Gelegenheit zu ihrem Vortheile benutzt ward. Nach einigen vorübergehenden Streitigkeiten kam es sogar zwischen Alexius und Boëmund wegen des Fürstenthums Antiochien im Jahre 1104 zu einem Kriege, der bis 1108 dauerte und erst dadurch beigelegt wurde, daß der Kaiser den für Griechenland höchst gefährlichen Gegner durch große Geschenke und das Versprechen eines jährlichen Tributs von 200 Pfund Goldes vermochte, sich für seinen Vasallen zu erklären, ihm den Rückfall des Fürstenthums Antiochien nach seinem Tode zuzusichern, und einen Theil von Cilicien, der zu demselben gehörte, sogleich zu übergeben (Anna Comn. lib. XII. p. 348 u. 349. XIII. p. 404 sqq.; Wilh. Tyr. lib. XI. c. 6.).

Wenn es Alexius unter diesen Umständen aus leicht begreiflichen Gründen vermied, in Gemeinschaft mit den Franken die Feinde der Christenheit zu bekämpfen, und deshalb von denselben wiederholt der Treulosigkeit und des heimlichen Einverständnisses beschuldigt wurde, so lag es doch zu sehr in seinem eigenen Interesse, als daß er nicht hätte wünschen sollen, die wachsende Macht der Türken zu schwächen. Er beobachtete nicht

nur mit ängstlicher Aufmerksamkeit die Eroberungen derselben, sondern begann selbst in den Jahren 1114 und 1117 kostspielige Kriege mit ihnen, an deren nachdrücklicher Führung ihn jedoch die Bewegungen der Paulicianer im Inneren seines Reiches hinderten.

Die Paulicianer, zuerst von ihren Gegnern nach 1 Kor. 1, 12. so genannt, waren ursprünglich von Armenien ausgegangen und hatten sich im Ausgange des 7. Jahrhunderts durch Aufnahme manichäischer Gemeinden und durch Befreundung mit Bilderstürmern unter blutigen Verfolgungen und inneren Spaltungen in den asiatischen Gränzprovinzen verbreitet, wo sie Phanaröa in Helenopontus zu ihrem Hauptsitze machten. Geduldig ertrugen sie hier eine Zeit lang den harten Druck, der auf ihnen als gehaßten Ketzern lastete; als aber die fanatische Kaiserin Theodora sie durch ein allgemeines Blutbad auszurotten suchte, ergriffen sie die Waffen und wählten 844 den kaiserlichen Feldherrn Karbeas, der eine seinem Vater zugefügte Ungerechtigkeit am Reiche rächen wollte, zu ihrem Anführer. Nachdem sich derselbe mit den Arabern eng verbunden hatte, befestigte er die Stadt Tephrika im östlichen Gränzgebirge und verheerte von hier aus die Länder Kleinasiens mit der Grausamkeit des Fanatismus. Auch sein Nachfolger Chrysocheres setzte dies Verfahren fort, bis es endlich dem Kaiser Basilius im J. 871 gelang, Tephrika zu zerstören. Indessen behaupteten sich noch viele Paulicianer in den Gebirgen und beunruhigten die benachbarten Gegenden. Da sie zugleich ihre Verbindung mit den Arabern fortwährend unterhielten, so versetzte der Kaiser Johannes Tzimisces 970 den größten Theil derselben durch einen Vertrag nach Thracien, wohin schon im 8. Jahrhundert eine Colonie der Paulicianer geführt war. Dem Reiche verpflichtet, aber unabhängig im Besitze der Stadt Philippopolis, wohnten sie daselbst als tapfere Gränzwächter und dienten, wenn sie aufgefordert wurden, im kaiserlichen Heere. Alexius Comnenus, dessen Heer sie im Kriege gegen die Normannen treulos verlassen hatten, entzog ihnen zuerst 1085 mit List und Gewalt ihre Unabhängigkeit; darauf suchte er sich, als er 1115 in Thracien die Winterlager hielt, den Ruhm ihrer Bekehrung zu erwerben, und hatte die Freude, durch seine Verlockung und Ueberredung viele derselben für die griechische Kirche zu gewinnen (vergl. d. Art. „Paulicianer" in d. R.-Enc. Bd. XI. S. 225—231 und die daselbst angeführte Literatur). Aber die Paulicianer hatten sich nicht auf Thracien beschränkt, sondern bei der Verwandtschaft ihrer Lehre mit dem slavischen Dualismus auch unter den Bulgaren verbreitet, wo sie in der Volkssprache (entweder von ihrer slavischen Gebetsformel „Bogomilui, Gott erbarme dich", Gottesfreunde, oder nach des scharfsinnigen Schaffrik's Meinung von einem bulgarischen Popen Bogomil) Bogomilen genannt wurden. Zwar im Allgemeinen in ihrer Lehre mit dem Paulicianismus übereinstimmend, wichen sie doch darin von demselben ab, daß sie vom Alten Testament nur die Psalmen und 16 Propheten annahmen und statt des Neuen Testaments nur apokryphische heilige Schriften gelten ließen (vergl. Liber S. Joannis bei Thilo Cod. apocryph. Tom. I. pag. 884), Vieles in den heiligen Geschichten allegorisch deuteten, die äußeren Gebräuche, alle Kreuzesverehrung, alle Bilder und Reliquien verdammten, die Wassertaufe und das Abendmahl verwarfen und sich dem Zwange der Kirche entzogen, übrigens strenge Fasten hielten und nach einem reineren Leben strebten. Nach den ihnen eigenthümlichen Glaubenssätzen verwarfen sie das katholische Dogma von der Trinität; Sohn Gottes und heiliger Geist waren ihnen Geschöpfe, die erst nach der Geburt Christi hervorgebracht wären. Dagegen nahmen sie als Söhne des guten Grundwesens neben dem Logos den Satanael an, welcher im Versuche, dem Vater gleich zu werden, böse geworden sey und mit einem Theile der von ihm verführten Engel sich wider Gott aufgelehnt habe. Darauf aus dem Himmel verstoßen, habe er die sichtbare Welt gestaltet, noch mit göttlichen Kräften den Menschen gebildet und den Kain mit Eva erzeugt. Von ihm sey nicht nur Moses betrogen und verführt, sein Gesetz zu geben, sondern von ihm gehe auch alles Kirchenwesen aus, dessen Hauptsitz man von Jerusalem nach der Sophien-

kirche in Constantinopel verlegt habe. Um des Moses Gesetz aufzuheben, sey Christus, von der heil. Jungfrau durch das Ohr empfangen, in die Welt gekommen, habe einen Engelskörper angezogen und sey dem Scheine nach gestorben, auferstanden und zum Himmel gefahren. (Vergl. Eythymii Zygadani Narratio de Bogomilis seu Panopliae tit. 23. gr. recogn. Zini interpret. add. Gieseler. Gott. 1842. 4⁰. — J. C. Wolfii hist. Bogimilorum. diss. III. Viteb. 1712. 4°. — J. C. Oederi prodromus historiae Bogimilorum criticae. Gott. 1743. 4°. — Engelhardt, die Bogomilen, in dessen kirchengeschichtlichen Abhandlungen. Erlangen 1832. Nr. 2. — K. Hase, Kirchengesch. Leipz. 1848. S. 260 f. der 6. Aufl. S. auch Real-Encykl. Bd. IV. S. 249 f.).

Da Alexius nicht hoffen durfte, daß ihm die Bekehrung dieser Sekte gleichfalls gelingen werde, so suchte er sich, von seinem frommen Eifer für die Orthodoxie angetrieben, in das Vertrauen der vornehmsten Mitglieder derselben einzuschleichen und ließ, als er seine Absicht erreicht hatte, einen Mönch Basilius als das Haupt der Sekte nebst zwölf seiner einflußreichsten Anhänger öffentlich verbrennen (Anna Comn. lib. XIV. p. 450 sqq.). Dies unmenschliche Verfahren gegen die Bogomilen, von denen sich nichtsdestoweniger kleine Gemeinden unter den Bulgaren das ganze Mittelalter hindurch erhalten haben, war die letzte That im Leben des Kaisers. Er starb am 15. August 1118 (Anna Comnen. XV. c. 10—13).

Ueber den Karakter des Alexius sicher zu urtheilen, ist schwer. Während die griechischen Schriftsteller seiner und der folgenden Zeit seine Klugheit, Mäßigkeit, Freigebigkeit und wohlwollende Gesinnung rühmend hervorheben, sprechen die fränkischen, der lateinischen Kirche angehörigen Geschichtschreiber stets mit dem bittersten Tadel von ihm und nennen ihn selbstsüchtig, treulos, heimtückisch und schlecht. Als Feldherr bewies er unläugbar eben so viel Muth als kriegerische Tüchtigkeit, und wenn er auch, unter der Ungunst der Zeitverhältnisse von inneren und äußeren Feinden zum Argwohn gedrängt, den gegründeten Vorwurf der Falschheit und Treulosigkeit nicht immer zu vermeiden vermochte, so darf ihm doch das Verdienst nicht abgesprochen werden, daß er mit Umsicht und rastloser Thätigkeit für die Erhaltung des bedrohten Reiches sorgte. Ungeachtet er die Pflichten der Frömmigkeit bei verschiedenen Gelegenheiten öffentlich übte und nach dem Ruhme der Orthodoxie auf's Eifrigste strebte, war er gleichwohl der griechischen Geistlichkeit verdächtig und wegen der Verwendung der Kirchengüter zu den Kriegen, die er zur Vertheidigung des Reiches führte, nicht minder verhaßt. Auch mit seiner nächsten Umgebung scheint er nicht immer im besten Vernehmen gelebt zu haben. Als seine Gemahlin Irene von ihm auf seinem Sterbebette eine Abänderung der Erbfolgeordnung forderte, um ihrem Schwiegersohne Nicephorus Bryennius die Nachfolge zuzuwenden, und er ihr mit einem Seufzer über die Eitelkeit der Welt antwortete, rief sie voll Erbitterung: „Du lebst und stirbst unter Verstellung und Ränken als Heuchler.“ — Selbst wissenschaftlich gebildet, hat er, so sehr auch seine Zeit durch die Geschäfte der Regierung in Anspruch genommen war, nicht allein zur Beförderung der gelehrten, namentlich der theologischen und historischen Studien nach Kräften beigetragen, sondern auch außer einem verlorenen Werke: „de processione Spiritus S. contra Latinos", als Früchte seiner schriftstellerischen Thätigkeit: Novellae de electione episcoporum ad ecclesiam spectantes; Auream bullam de donandis et rebus sacris non temere contrectandis, nec in alios usus vertendis und das als Quelle für die Geschichte seiner Zeit wichtige Novum rationarium Imperii (graece et lat. interprete B. de Montfaucon in den Analectis Graecis. Lutet. Paris 1688. 4°. Tom. I. p. 316 sqq.) hinterlassen.

Literatur: Nicephori Bryennii Hist. Libri IV. ed Petr. Possinus. Paris 1661. Fol. — Annae Comnenae Alexiados libri XV. ed. Petr. Possinus. Paris 1651. Fol. — Guilielmi Tyrii Hist. belli sacri libri XXIII. bei Bongarsius Gesta Dei per Francos. Tom. I. p. 625 sqq. — Fabricii Bibl. graeca

ed. Harles. Tom. VII. p. 726 sqq. — Meusel, Bibl. hist. V, 1. 253 sqq. — Fr. Wilken, rerum ab Alexio I. Joanne Manuele et Alexio II. Comnenis gestarum libri IV. Heidelb. 1811. 8°.; desselben Geschichte der Kreuzzüge. Th. 1 u. 2. Leipz. 1807 u. 13. — Schröckh, Kirchengesch. Bd. XX. S. 364 ff. Bd. XXIII. S. 308 ff. — Henke, allgem. Geschichte der christl. Kirche. Th. 2. der 5. Auflage. Braunschw. 1820. G. H. Klippel.

Alger von Lüttich (auch Alger oder Adelger von Clugny, Algerus Leodiensis s. Cluniacensis, A. Scholasticus oder A. Magister genannt), kirchlicher Schriftsteller aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, der in seiner Bedeutung für die Kirchen- und Dogmengeschichte, insbesondere für die Geschichte des Kirchenrechts, der kirchlichen Disciplin, der Sakramentslehre ꝛc. erst neuerdings erkannt worden ist (vergl. Bd. VII, 315. XIII, 242. XV, 75. XVI, 316 ff.).

Ueber sein Leben besitzen wir die gleichzeitigen, wenn auch nicht ganz ausreichenden Nachrichten eines Landsmannes und Zeitgenossen in der Praefatio Domini Nicolai Leodiensis in libros magistri Algeri, die in den Handschriften dem liber de misericordia et justitia vorangeht, abgedruckt bei Mabillon, Vetera Analecta (Paris 1723) S. 129; Martène, thesaur. nov. Anecdot. T. V. p. 1021; bei Abbé Migne Bd. 180; auch bei Hüffer a. a. O. S. 18; außerdem einzelne Notizen in den Briefen und Schriften des Abts Peter des Ehrwürdigen von Clugny (de miraculis lib. I. cap. 17; contra Petrobrusianos; epist. III, 2; Biblioth. Cluniac. p. 794. 1174. 1224; Bibl. Patr. Lugdun. 1677. Tom. 21. pag. 898), in einer alten Chronik von Clugny; Biblioth. Cluniac. Annot. p. 139, und einige minder zuverlässige Angaben bei Tritenheim, de viris illustr. Ord. S. Bened. lib. II. cp. 90; script. eccl. p. 84.

Alger ist geboren in der letzten Hälfte des 11. Jahrhunderts wahrscheinlich in Lüttich (Tritenh. natione Teutonicus). Von Kind an widmete er sich den Wissenschaften und genoß den Unterricht der besten Lehrer. Die Domschule zu Lüttich war seit dem Ende des 10. Jahrhunderts durch die Bischöfe Everaklus (959—972) und Notker (972—1008) zu ungewöhnlicher Blüthe gelangt und gleichsam die Hochschule des gesammten nordwestlichen Deutschlands geworden; sie behauptete diesen Ruhm, wetteifernd mit der dortigen Klosterschule zum heil. Laurentius, bis in's 12. Jahrhundert, und war zugleich zu jener Zeit, wie es scheint, eine Pflanzstätte der hochkirchlichen cluniacensischen Anschauungen. Diese Richtung war es, die auch Alger in sich aufnahm. Er trat in den geistlichen Stand und wurde zuerst Diakonus und Scholastikus an der Kirche des heil. Bartholomäus in der Vorstadt Lüttichs. Später, c. 1100, wurde er durch den Bischof Otbert (1091—1119) als Canonikus und Scholastikus (magister) an die Domkirche (Sanctae Mariae et S. Lamberti) versetzt und wirkte da etwa zwanzig Jahre lang bis zum Tode des Bischofs Friedrich († 1121) im Lehramt und in kirchlichen Geschäften mit Auszeichnung. Anspruchslos und genügsam, wie er war, lehnte er mehrfache glänzende Anerbietungen, die ihm von deutschen, namentlich sächsischen Bischöfen gemacht wurden, ab und trat noch im Vollbesitz seiner körperlichen und geistigen Kräfte nach dem Tode des Bischofs Friedrich, vielleicht aus Anlaß der über die Neuwahl entstandenen Streitigkeiten, (1121) in den Orden des h. Benedikt und in das Kloster Clugny ein (nach Tritenheim's unbegründeter Angabe in's Kloster Corvey). Dort lebte er, im Rufe eben so großer Heiligkeit als Gelehrsamkeit, bis in ein hohes Alter, mit dem Abt Peter dem Ehrwürdigen (1122—1156) durch das Band innigster Freundschaft und Verehrung verbunden. Dieser erwähnt Alger's noch nach dessen Tode mehrmals mit hohem Lobe und weiß in seinem Buche de miraculis von allerlei gespenstischen Erscheinungen zu erzählen, womit der fromme Mönch von bösen Geistern geneckt wurde.

Das Jahr seines Todes läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Richter a. a. O. S. 10 will ihn vor das Jahr 1128 setzen, weil Alger in einem Briefe Peter's des Ehrwürdigen an Bischof Adalbero von Lüttich bereits als Abgeschiedener erwähnt werde. Allein es fragt sich, ob jener Brief, wie Richter meint, an Adalbero I. (1121

bis 1128) oder, wie Hüffer a. a. O. S. 21 für wahrscheinlicher hält, an Adalbero II. (1135—1145) gerichtet ist; wenn letzteres richtig ist, so ergibt sich das Jahr 1145 als späteste Gränze für Alger's Leben. Nach einer ungedruckten Chronik von Clugny hatte Alger fere per decem annos religiose. d. h. wohl im Mönchsstande zu Clugny gelebt; hienach würde sein Tod etwa in's Jahr 1132 fallen. Ebendieses Jahr gibt Pagi (Critic. in Baron.) an; dagegen Ceillier (Hist. generale des auteurs sacrés. Tom. 22. pag. 255) wahrscheinlich durch ein Versehen 1152. (Daher die verschiedenen Angaben der früheren Bände der Real-Encykl. Bd. VII, 315: † vor 1128; Bd. XIII, 242: † 1131; Bd. XV, 75: um 1150).

Von den Zeitgenossen wird Alger gerühmt als ein Mann von feinem Geiste, großer Wohlredenheit, klug im Rathe, pünktlich, fest und zuverlässig in allen Dingen, dabei bescheiden und anspruchslos, von frommem und reinem Wandel, insbesondere aber von umfassender Gelehrsamkeit nicht bloß in theologischen und kirchlichen Dingen, sondern auch in den allgemeinen Wissenschaften (den artes liberales); vor Allem aber galt er und war er, wie sein Biograph ihm nachrühmt, in seinem Glauben und seiner Wissenschaft ein ächter Katholik (tam fide, quam doctrina catholicus), und wie Petrus V. sagt, ein verus monachus. Tritheim a. a. O. nennt ihn einen vir in S. Scripturis jugistudio exercitatus, veterum lectione dives, in secularibus literis magnifice doctus, ingenio cautus, satis disertus eloquio, carmine valens et prosa.

Von Schriften Alger's erwähnt sein Biograph, Nikolaus von Lüttich:

1) Briefe, die er während seiner Wirksamkeit in Lüttich pro ecclesiasticis negotiis ad diversas personas et ecclesias multas insignes conscripsit, quae a plerisque summo conservantur et leguntur studio.

2) Eine Schrift über die Rechte der Lütticher Kirche oder eine Geschichte der Lütticher Kirche, verfaßt zum Zweck der Vertheidigung der Rechte und Privilegien dieser Kirche gegen die Angriffe neuerungssüchtiger Kleriker. — Von beiden ist uns nichts erhalten. Dagegen besitzen wir noch die zwei gleichfalls von Nikolaus Leod. erwähnten tractatus, ecclesiasticis negotiis et catholicae fidei valde utiles, die Alger ebenfalls als Weltgeistlicher, also vor dem Jahre 1121 geschrieben, nämlich:

3) De Sacramentis corporis et sanguinis Domini, libri III. (auch unter dem Titel: de veritate corporis et sanguinis Dominici in eucharistia). In der Reihe der Gegenschriften gegen Berengar's Abendmahlslehre nimmt neben Lanfranc's liber de corpore et sanguine Domini und Guitmund's von Aversa de corpore et sanguine Christi veritate, lib. III. diese Schrift Alger's die ausgezeichnetste Stelle ein. Petrus Vener. (tract. de sacrif. missae et transsubstantiatione contra Petrobrus.) zieht sie den beiden ersteren noch vor, indem er sagt: Lanfranc habe de veritate corporis et sanguinis Christi bene plene perfecte, Guitmund melius plenius perfectius, Alger aber optime plenissime perfectissime gehandelt, ita ut nihil etiam scrupulosissimo lectori quaerendum reliquerit. In der Vorrede beklagt Alger die zahlreichen und gefährlichen Irrlehren (errores und haereses), die über das zwar unbegreifliche, aber keineswegs unglaubliche Geheimniß des Sakramentes des Leibes und Blutes Christi verbreitet seyen; deshalb wolle er de veritate et virtute dieses Sakraments handeln, sowie über die verschiedenen dasselbe betreffenden quaestiunculae. Im ersten Buche (22 Kpp.) stellt er die Kirchenlehre von der wirklichen und substantiellen Gegenwart Christi im Altarsakrament dar und erweist sie aus Schrift und Tradition; dann spricht er von der Art und Weise des Sakramentsgenusses und insbesondere von dem würdigen Genusse. Buch II. erörtert in 10 Kapiteln die verschiedenen Streitfragen über Materie, Form und Wirkung des Sakraments. Buch III. bekämpft in 12 Kapiteln besonders diejenigen, welche die Gültigkeit und Wirkung des Sakraments von der Würdigkeit des spendenden Priesters abhängig machen. Die schwierigen und verwickelten Fragen sind mit Klarheit und Schärfe lebendig und anregend dargestellt. Die Schrift bezeichnet eine wesentliche Fortbildung des Radbert'schen Dogma's, einen wichtigen Schritt auf

dem Wege zur kirchlich-scholastischen Transsubstantiationslehre. Ebendaher hat sie auch später noch bei den Vertheidigern der katholischen Lehre große Anerkennung gefunden. Erasmus nennt sie ein opus pium juxta ac doctum und veranstaltete die erste Ausgabe mit einer Dedikation an Bischof Balthasar von Hildesheim, Basel (Freiburg) 1530. 8°; ein zweiter Abdruck erschien in Cöln 1535. 8°. Weitere Ausgaben folgten zum Zwecke der Vertheidigung der katholischen gegen die reformirte Abendmahlslehre 1536 zu Antwerpen, 1551, 1561, 1571 zu Löwen. Dann erschien die Schrift in den Bibliothecae Patrum, Paris 1575. 1589. 1644. 1654; Köln 1618; Lyon 1677; Tom. 21. p. 251; neuerdings ist sie herausgegeben von Migne, Patrol. Tom. 180. p. 407, und von J. B. Malou Lovanii 1847. — Ueber die Bedeutung dieses Werkes für die mittelalterliche Sakramentslehre vgl. Bd. XVI. S. 316 ff.

4) Ebenso bedeutend wie diese Schrift für die Abendmahlslehre ist das andere Werk Alger's — tractatus de misericordia et justitia — für die Geschichte des Kirchenrechts und der kirchlichen Disciplin. Es ist keineswegs, wie man früher wohl gemeint hat, eine Kanonensammlung, sondern eine freie systematische Bearbeitung der Lehre von der Disciplin, und zwar mit besonderer Rücksicht auf die damaligen Zeitverhältnisse und Zeitfragen. Ueber den Plan der Schrift spricht sich Alger selbst in der Vorrede aus. Er will die scheinbaren Widersprüche zwischen den verschiedenen Kirchengesetzen aufklären und ausgleichen. Ausgehend von der Psalmstelle (Ps. 101, 1.), misericordiam et judicium cantato tibi Domine, stellt er die misericordia und justitia einander gegenüber und will zeigen, wie nach der Verschiedenheit von Zeit, Ort, Personen und Umständen bald die eine, bald die andere ihre Berechtigung hat. Er theilt sein Werk in 3 Theile. Der erste handelt von der misericordia oder gratia und zeigt, in welchen Fällen die Strenge der kirchlichen Disciplin sich mildern läßt (Kp. 1—27.), wie auch die Bösen unter Umständen in der Kirche zu dulden (Kp. 28—51.), ob insbesondere die Sakramente auch von Unwürdigen gültig gespendet werden können (Kp. 51—70.), wie überhaupt in der Beurtheilung und Behandlung der Bösen mit Vorsicht und Schonung zu verfahren sey (Kp. 71—89.). Der zweite Theil handelt von der justitia, von den Fällen, in welchen die Strenge der Kirchengesetze in Anwendung zu bringen ist, von der Art und Weise, wie dieß überhaupt geschehen soll (Kp. 1—12.), von den Anklagen gegen Bischöfe und andere Geistliche (Kp. 13—43.), von dem gerichtlichen Verfahren und den Appellationen an den päbstlichen Stuhl (Kp. 44—63.). Der dritte Theil spricht von den 4 species eorum, qui sunt extra ecclesiam, nämlich den excommunicati, damnati, schismatici und haeretici, und namentlich von der Gültigkeit ihrer Sakramente (Kp. 1—86.); mit besonderer Ausführlichkeit werden hiebei die beiden großen Zeitfragen von der Simonie und den simonistischen Weihen (Kp. 30 ff.) und das Verhältniß der geistlichen und weltlichen Gewalt (Kp. 65 ff.) behandelt. Polemische Rücksicht nimmt Alger in diesem dritten Theile besonders auf eine Schrift des Petrus Damiani (liber gratissimus ad Henricum Archiep. Ravenn.), worin dieser für die Gültigkeit der simonistischen Weihen nach geleisteter Pönitenz sich ausgesprochen hatte; vgl. Bd. III. S. 267. Die Darstellung ist klar, übersichtlich und lebendig. Die einzelnen Sätze sind in kurzen Thesen oder Titeln vorangestellt und werden dann durch zahlreiche Citate aus der heil. Schrift, den Kirchenvätern, besonders Ambrosius, Hieronymus, Augustin und Gregor d. Gr., aus einigen wenigen Canones der Concilien und aus (ächten und unächten) päbstlichen Dekretalen erwiesen; die scheinbar widersprechenden Auktoritäten werden einander gegenübergestellt und dann zu vereinigen gesucht — in ähnlicher Weise wie später Gratian in dem zweiten Theile des Dekrets zu verfahren pflegt.

Richter (in seinen Beiträgen zur Kenntniß der Quellen des canonischen Rechts) hat das Verdienst, zuerst auf das nahe Verwandtschaftsverhältniß zwischen dem Decretum Gratiani und dieser Schrift Alger's, de miseric. et justitia, hingewiesen zu haben. Zwar haben schon die römischen Correktoren in ihren sogen. Rejektionen den Namen des

Algerus häufig genannt, sie kennen jedoch nur die Schrift de sacr. corp. et sang. D., das Werk de miseric. et justitia blieb ihnen unbekannt. Und doch ist gerade dieses die eigentliche Quelle Gratian's: nicht bloß zahlreiche Kapitel (nach Richter's Nachweis 80, nach Hüffer noch weit mehr) und sogen. dicta oder Kapitelüberschriften bei Gratian sind geradezu aus Alger entlehnt, sondern auch in formeller Beziehung, hinsichtlich der ganzen Art und Weise der Behandlung hat Alger auf Gratian den entschiedensten Einfluß geübt (s. den näheren Nachweis bei Richter a. a. O. S. 12 ff. Hüffer S. 27 ff. und besonders S. 61 ff.). — Die Quellen, aus welchen Alger geschöpft hat, sind nicht mit Sicherheit zu bestimmen; nach Richter's Beitr. S. 12, Kirchenrecht S. 115 wäre besonders Burchard's von Worms liber decretorum und die Sammlung des B. Anselm von Lucca benutzt; nach Hüffer S. 34 ff. hätte Alger den Grundgedanken seines Werkes aus Ivo von Chartres entlehnt, seine Beweisstellen aber theils den Kirchenvätern, theils der Dionysisch-Hadrianischen Sammlung, dem Registrum Gregor's d. Großen, dem Pseudo-Isidor unmittelbar entnommen, vielleicht auch einige der systematischen Rechtssammlungen (Ivo's Dekret, die Pannormie, Anselm, den Polykarpus) benutzt. — Die Schrift wurde von Mabillon aufgefunden und zuerst die Vorrede herausgegeben in seinen Vetera Analecta, Paris 1723. S. 129; eine vollständige, aber ziemlich mangelhafte Ausgabe besorgte nach einem Cod. Clarevallens. Martène in seinem Thesaurus Nov. Anecdot. Tom. V. p. 1019; einen Abdruck hievon gab Abbé Migne im 180sten Bande seiner Patrologie.

5) Neben verschiedenen anderen verlorenen Schriften Alger's in Prosa und Poesie erwähnt Tritenheim noch einen tractatus de gratia et libero arbitrio. Er ist von B. Pez wieder aufgefunden und im 4ten Bande des thesaurus anecdot. P. II. p. 113 sqq. herausgegeben worden. In fünf kurzen Kapiteln handelt er von der menschlichen Willensfreiheit vor und nach dem Fall (Kp. 1.), von der göttlichen Präscienz und Prädestination, welche der menschlichen Freiheit keinen Eintrag thun (Kp. 2 u. 3.), von der Nothwendigkeit des Gebets zur Erlangung der Gnade (Kp. 4.), von der Nothwendigkeit der Gnade zur Vollbringung des Guten (Kap. 5.). Pez vermuthet, ohne genügenden Grund, der Traktat habe ursprünglich die Form eines Briefes gehabt; Anfang und Schluß seyen verloren.

6) Eine kleine anonyme Schrift de sacrificio missae ist von Theiner in einer Pariser Handschrift als Anhang des tractatus de libero arbitrio entdeckt und von A. Mai, Scriptor. vet. Nova Coll. Tom. IX. p. 371, sowie von Malou, Löwen 1847, und von Migne a. a. O. unter Alger's Namen herausgegeben worden.

7) Endlich gibt H. Hüffer Nachricht von einem noch unedirten liber sententiarum Magistri A., der in einer Pariser Handschrift (MS. lat. Nro. 3881. saec. XII vel XIII ineunt., membr., fol. 191 sqq.) sich findet, der von Gratian vielfach benutzt ist, mit Alger's liber de sacramentis eine auffallende Aehnlichkeit zeigt und, wie Hüffer aus inneren und äußeren Gründen zu erweisen sucht, mit großer Wahrscheinlichkeit den Algerus von Lüttich zum Verfasser hat. Das Werk enthält eine Reihe von Excerpten aus den Kirchenvätern, besonders Augustin, aus der Pannormie und anderen kirchlichen Schriften, theils dogmatischen, theils ethischen und kirchenrechtlichen Inhalts, über Gott, Trinität, Engel, den Menschen und die Sünde, über Ehe, Taufe, Firmung, Altarsakrament, Ordination, über das Mittleramt Christi, die christlichen Tugenden, Glauben, Rechtfertigung u. s. w., also im Wesentlichen etwa das, was ein liber sententiarum oder ein Handbuch der Dogmatik im 12. Jahrhundert zu enthalten pflegte. Mit den Sentenzen des Lombarden und mit Hugo's von St. Victor Summa sententiarum und libr. de sacramentis zeigt es manche Verwandtschaft. Neue bisher unbekannte Stücke enthält es nicht; in formaler Beziehung läßt es Verarbeitung des Stoffs vermissen und erscheint mehr nur als eine für den Privatgebrauch des Verfassers bestimmte Vorarbeit. Doch wird sich der Werth dieser Sentenzensammlung, ihr Verhältniß zu Petrus Lomb. und Hugo von St. Victor, sowie die Autorschaft Alger's erst

dann genauer beurtheilen lassen, wenn die immerhin interessante Schrift gedruckt vorliegt, wozu Hüffer a. a. O. Aussicht gibt.

Weitere Schriften, die dem Alger von Lüttich beigelegt worden sind, rühren sicher nicht von ihm her, so eine Schrift de spiritu et anima, die von einem Mönch Alcherus von Clairvaux verfaßt zu seyn scheint.

Siehe die in vorstehender Darstellung hauptsächlich benützten beiden Abhandlungen von Ae. L. Richter, über Algerus von Lüttich und sein Verhältniß zu Gratian (Beiträge zur Kenntniß der Quellen des canonischen Rechts. Leipzig 1834. S. 7—17), und von Prof. Dr. Hermann Hüffer, über Algerus von Lüttich und einen noch ungedruckten liber sententiarum (Beiträge zur Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, Münster 1862. S. 1—66), wo auch die übrige Literatur angegeben ist.

Wagenmann.

Alraunstaude ist der deutsche Name der Atropa Mandragora, einer der Atr. Belladonna verwandten Pflanze. Die für die Bibelerklärung in Betracht kommende Art, Mandragora vernalis, hat eine rübenähnliche, an vier Fuß lange, oft sonderbar geformte, ästige, weißliche, giftige Wurzel von widerlichem Geruch, fußlange, 4—5 Zoll breite, lebhaft grüne, runzlich-krause Blätter und kleine, röthlich-weiße Blumen, aus denen schmutzig-gelbe, stark, fast narkotisch, überhaupt wie die ganze Pflanze unangenehm riechende, runde, glatte Aepfelchen von der Größe einer Muskatnuß, seltener etwas größer, entstehen. In Palästina kommt die Pflanze zwar nicht in der Nähe von Jerusalem, wohl aber in Galiläa, am Karmel und Thabor, sowie südlich von Hebron, wie überhaupt am Mittelmeer vor; sie blüht dort Anfangs Frühlings und hat zur Zeit der Weizenernte, d. h. vom Mai bis Juni, reife Früchte. Die sehr giftige, scharf und bitter schmeckende und besonders Schlaf hervorrufende Wurzel wurde in Deutschland unter abergläubischen Gebräuchen gegraben und zu einem Männchen zurechtgeschnitten, Heinzelmännchen, Heckmännchen, Galgenmännchen genannt, das als Hausorakel galt, woher auch der Name Alraun, d. h. allwissende Pflanze (von raunen, runen), kommen soll (vgl. Grimm's deutsche Mythologie S. 376. 480. 1153; Wuttke, der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 1860, S. 134). Den Früchten, daher „Liebesäpfel" genannt, wurde im ganzen, alten und neuen, Orient eine geheime, zur Liebe reizende, die Fruchtbarkeit der Frauen befördernde Kraft zugeschrieben, weßhalb aus ihnen wie aus der Wurzel allerlei Liebestränke bereitet werden und die Araber sie, obwohl sie schläfrig, ja niedergeschlagen machen und selbst betäubend wirken können, gern essen. Im A. Testam. heißen dieselben דּוּדָאִים (Plur. von דּוּדַי), also „amatoria", und sowohl die Etymologie wie die Tradition der Versionen (LXX, Onkel., Syr., Saad. Vulg.) und der von ihnen gemachte Gebrauch beweisen die Richtigkeit dieser Deutung des Wortes 1 Mos. 30, 14 ff. und Hohesl. 7, 14. In ersterer Stelle soll, nach dem Sinne des Erzählers, das abermalige Schwangerwerden der Lea, die nur einen Theil der Aepfel an die Schwester abtritt, und die erstmalige Schwangerschaft der bisher unfruchtbaren Rahel aus dem Genusse jener Früchte abgeleitet werden. Man hat übrigens noch mehrere andere Deutungen des hebräischen Wortes versucht (Luther läßt in der Genesis a. a. O. das Wort „Dudaim", wogegen er im Hohenliede „Lilien" setzt), sie lassen sich aber nicht halten und dürfen jetzt füglich als veraltet übergangen werden.

Man vergleiche für das Einzelne die Stellen Dioscorid. 4, 76. Plin. Hist. Nat. 25, 94. Philo de vita contempl. §. 5. (opp. II. pag. 478 ed. Mangey), und von Neueren Maundrell's Reisebeschr. S. 83; Schultze, Leitungen des Höchsten. V, 197; Mariti, Reisen S. 564; Hasselquist, Reise S. 183 f.; Schubert, Reisen. III. S. 116 f.; v. Lengerke, Kenaan S. 133; d'Herbelot, Biblioth. or. I. p. 72; Oken's Naturgesch. Bd. III, 2. S. 983 f.; Gesen. Thes. s. v.; Tuch, zur Genes. a. a. O.; Winer's RWBuch I. S. 48; und die Monographie: Bartolomi, Commentar. de Mandragoris. Bologna 1835. Fol.

Rüetschi.

Altar (in der christlichen Kirche). I. Der Altar überhaupt. Das Neue Testament hat die doppelte Bezeichnung dafür, *θυσιαστήριον* (Hebr. 13, 10.) und *τράπεζα κυρίου* (1 Kor. 10, 21.). Diese beiden Namen gebrauchen denn auch die griechischen Väter ausschließlich, mit Vermeidung der nur von heidnischen Altären gebrauchten *βωμός* und *ἐσχάρα*, wogegen die lateinischen Väter unbedenklich die Namen ara und altare (Prudentius altar, Spätere altarium) gebrauchen. Andere Bezeichnungen, als: *τράπεζα μυστική, ἁγία, ἱερά, πνευματική*, mensa sacra et coelestis, sancta sanctorum, cathedra, locus Dei, propitiatorium, magni sacrificii officina sind mehr als Umschreibungen zu betrachten. In der heutigen griechischen Kirche versteht man unter „Altar" den von der übrigen Kirche durch die Bilderwand (s. d. Art.) abgeschiedenen Altarraum, während was wir „Altar" zu nennen gewohnt sind, ausschließlich als heiliger Tisch bezeichnet wird.

Zweierlei ist für die Vorstellung, welche man mit dem Altar verband, und für die Gestaltung, die man ihm gab, maßgebend gewesen: der Begriff des Meßopfers und der Märtyrercultus. Während die an der Stelle der älteren Vorstellung des Dankopfers (Eucharistie) tretende des priesterlichen Opfers und die daraus sich ergebende Privatmesse die Erinnerung an den Tisch des Herrn, an welchem er die communio mit den Seinen stiftete und erhält, hinter der Vorstellung des Altars als Opferstätte gänzlich zurücktreten ließ und die Vermehrung der Altäre begünstigte, ja nothwendig machte; so ist dagegen die Verbindung des Altars mit der Verehrung der Märtyrer auf dessen Stellung, Bau und Weihe von so entscheidendem Einfluß gewesen, daß die Geschichte des Altarbaues nothwendig davon ausgehen muß.

Bereits in den Cömeterien oder Grabkirchen feierte man über den aus dem Stein der Wand ausgehauenen, mit einer Platte überdeckten Gräbern der Märtyrer die Eucharistie, so daß diese unter einem ausgehauenen Bogen stehenden Gräber (Arcosolien) geradezu als Altäre dienten. Als man aber später über den Cömeterien Kirchen baute, so stellte man den Altar der Oberkirche so, daß er gerade über dem Märtyrergrabe zu stehen kam und man durch eine angebrachte Oeffnung auf dieses hinabsehen konnte, und wenn der Bau an einem anderen Orte erfolgte, so wurden Märtyrergebeine eigens unter dem Altare beigesetzt (deponirt). Dieser schon vorher bestehende Gebrauch wurde von dem römischen Bischof Felix I. (269—274) bereits zum Kirchengesetz erhoben, und dieser römische Ritus verbreitete sich über alle abendländische Kirchen dergestalt, daß das Märtyrergrab (martyrium, confessio, testimonium, memoria) ein integrirender Theil des Altars wurde und in der römischen Kirche bis auf diesen Tag insofern ist, als kein Altar ohne Reliquien seyn darf; und wie bei der Weihe einer Kirche die consecratio altaris das wesentlichste Stück ist, so ist hinwiederum die inclusio von Reliquien des Titelheiligen in dem sepulcrum oder der confessio der Mittelpunkt der Altarweihe. (S. das Nähere nach dem Pontificale Romanum in Daniel Cod. Lit. I. 366 sqq.) — Auch in die griechische Kirche ist dieser Gebrauch insoweit übergegangen, als in den Enden des Antimension, durch dessen Ueberbreiten über den Tisch dieser erst zum heiligen Tisch wird (s. d. Art. „Antimensium"), Partikeln von Reliquien eingenäht sind.

Man hat sich zur Rechtfertigung dieses Brauches von jeher auf die Stelle der Apokalypse (6, 9.) berufen, wo Johannes nach Eröffnung des fünften Siegels unter dem Altar die Seelen derer sieht, welche um des Wortes Gottes willen *καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον*, getödtet wurden, und brachte das Opfer, die immolatio der Zeugen Christi, mit Christi Opfer in die mannichfachste Beziehung, so daß es Augustin als eine bereits ausgemachte Sache ansehen und sagen konnte: Recte sub ara martyres collocantur, quia super aram Christus imponitur. (Serm. 63. de natali Sanctorum.) Die Cautel Augustin's an einer Stelle (contra Faustum Manichaeum c. 21.), wo er die Feier der Gedächtnißtage der Märtyrer rechtfertigt: ita tamen, ut nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum sacrificemus, quamvis in memoriis martyrum

constituamus altaria, hatte freilich je länger desto weniger statt. Die nächste Folge der zunehmenden Heiligenverehrung war die Häufung der Altäre, indem man sich nicht begnügte, Reliquien des Titelheiligen zu besitzen, sondern auch anderen Märtyrern in derselben Kirche Altäre weihte und sich bald nicht auf die Märtyrergebeine beschränkte, sondern auch über den Reliquien anderer heiliger Personen, die nicht Märtyrer waren und über anderen heiligen Gegenständen, namentlich Partikeln des heiligen Kreuzes, Altäre errichtete. In den ersten Zeiten war in jeder Kirche nur ein Altar, der als Mittelpunkt der Einheit galt, welcher den Bischof und die Priester mit den Gläubigen in einem Glauben verband, weshalb in den Constitt. App. „einen anderen Altar aufrichten", so viel heißt, als sich vom Bischof trennen. Aber schon die von Constantin erbaute Kirche des heiligen Grabes war nach Paulinus von Nola „reich an goldenen Altären", Ambrosius erwähnt in der mailändischen Kirche mehrere Altäre, und so sind auch in Frankreich und Deutschland vom 6. Jahrhundert an in einer Kirche mehrere Altäre bezeugt. Obwohl die karolingischen Capitularien die übergroße Zahl untersagten, und ein Mainzer Provinzialconcil vom J. 1261 die Hinwegnahme der überflüssigen Altäre aus den Pfarrkirchen verordnete und diesen höchstens drei gestattete, so wurden der Altäre doch immer mehr, in den Pfarrkirchen sowohl als in den Stiftskirchen. Die griechische Kirche, bei welcher die Privatmesse nie Eingang gefunden, hat auch nur einen Altar (vgl. Bd, IX. S. 387).

II. Verfolgen wir nun zunächst die Struktur der Altäre, wie sie zum guten Theil durch die Art und Weise der Beisetzung der Reliquien bedingt wurde, so haben wir in der frühesten Periode drei Theile des Altars zu unterscheiden: die confessio, den eigentlichen Altar oder die mensa und den diesen überdeckenden Baldachin, das Ciborium. Die Confessio befand sich entweder 1) wie schon bemerkt, unter dem Fußboden der Kirche, und zwar entweder in dem ursprünglichen Cömeterium oder in der eigens erbauten Gruft (woraus die Unterkirchen oder Krypten entstanden seyn dürften), oder 2) im gleichen Niveau mit der Kirche, so daß sie das unmittelbare Fundament des Altars bildete und durch die in der Mitte unterbrochenen Chorstufen hinter schönem Gitterwerk gesehen werden konnte, oder 3) man brachte sie, namentlich wenn man nur kleinere Reliquien hatte, auch wohl hinter Gitterwerk, in dem Altartisch selbst an, und dieß wurde später die Regel.

Der Altar selbst, die mensa, war in der ältesten Zeit von Holz, und hölzerne Altäre kommen, besonders bei den Missionaren (Bonifacius, Ludger) noch im 8. und 9. Jahrhundert vor, aber schon frühzeitig wurden sie steinern und dieß für die stehenden (fixa) Altäre kirchliche Vorschrift. Sie waren entweder tischartig, bestehend aus einer auf Säulen ruhenden Platte, oder kastenartig, indem die Platte auf vier Wänden ruhete, in beiden Fällen also wohl hohl, und es scheint, als ob massive Altäre früher nie vorgekommen wären. Um hier gleich alles Nöthige über den Altartisch auch aus späterer Zeit hinzuzufügen, bemerken wir, daß die linke Seite, vom Beschauer aus, also in der Regel die nördliche, die Evangelien- oder Brodseite, die rechte die Epistel- oder Kelchseite heißt (cornu evangelii, cornu epistolae), daß in der steinernen Altarplatte, in den vier Ecken und in der Mitte vier Kreuze eingehauen sind, und nach dem späteren Brauch in oder unter derselben sich das mit einem Steine (sigillum) verschlossene sepulcrum befindet, welches in einem bleiernen Kästchen (capsa) die Reliquien enthält. Da die Altarwände selbst nur selten durch Skulptur oder Malerei geschmückt waren, so pflegte man sie durch Vorsetztafeln (antipendia, frontalia auf der Vorder-, dorsalia auf der Rückseite genannt) auf mancherlei Weise zu verkleiden oder zu schmücken (vestire) und Alles, was dazu verwendet wurde, das nannte man vestes, vestimenta altaris, es mochten nun dünne Platten kostbaren Gesteins (platoniae) oder getriebene Metalltafeln (laminae, petala), oft von hohem Metallwerth und großer Kunst, mit Edelsteinen besetzt, oder seidene, mit Gold durchwirkte oder mit Gold, Perlen und Edelsteinen gestickte Antipendien seyn.

Ueber dem Altartisch erhob sich das Ciborium oder der Altarbaldachin (*κιβώριον, κιβώτιον*, tabernaculum, umbraculum, tegimen), ein auf vier Säulen ruhender Ueberbau oder Ueberdachung des Altars, wie wir denselben etwa bei Monumenten oder Brunnen angewendet finden. Es war dieß nicht allein ein in liturgischer Beziehung sehr entsprechendes bauliches Glied des Altars, indem es ihm und dem darauf verwalteten Sakramente zur schützenden Decke dient und gleichsam als Thronhimmel sich darüber breitet, sondern es bot auch der bildenden Kunst ein sehr schönes, vielgestaltbares Objekt dar, weshalb es denn auch hier und da in den späteren Perioden, in den verschiedensten Formen und Stylarten ausgeführt vorkommt. Die Ciborien wurden von Holz, Stein, unedlen und edlen Metallen aufgeführt. Zwischen den Säulen derselben befanden sich Querstangen, an denen vier verschiebbare Vorhänge (tetravela) befestigt waren, welche den Altar den Blicken der Ungeweihten verbargen und erst am Schlusse der Katechumenenmesse weggezogen wurden. Die griechische Kirche, welche überhaupt bei der ursprünglichen Gestalt und Ausstattung des Altars stehen geblieben ist, hat auch den Altarbaldachin noch.

Dieß die Struktur des Altars etwa in den acht ersten Jahrhunderten. Seit dem neunten Jahrhundert fing man an, die vorher unter oder im Altar verborgenen Reliquien auf demselben in meist sehr kunstreichen und kostbaren Reliquienbehältern oder Reliquiarien (phylacterium, arca, capsa, cista, feretrum, theca, scrinium) auf- und auszustellen. Die ersten dieser Reliquienschreine waren, wie andere Arbeiten dieser Gattung, wahrscheinlich byzantinischen Ursprungs. Sie hatten meist die Form eines mit einem Dache bedeckten Sarges, an dessen Langseiten gewöhnlich in nischenförmigen Arkaden die Standbilder der zwölf Apostel angebracht waren. Die in kunstreichen Bildungen unerschöpfliche Gothik bildete diese einfachere Form immer weiter aus, z. B. in der Gestalt einer dreischiffigen gothischen Kirche. Der künstlerischen Ausstattung entsprach die Kostbarkeit des Materials: nicht bloß daß die hölzernen Wände mit getriebenen Metallplatten überzogen, mit Elfenbeinfiguren und Verzierungen in Glasmosaik, Schmelz und Email, Filigran und Niello geschmückt wurden, man fertigte sie auch wohl aus gediegenem Silber und Gold, besetzte sie mit Perlen, antiken Gemmen, edlen Steinen u. s. w. So der Schrein der heil. drei Könige in Köln. — Auf die Gestaltung des Altars waren diese auf demselben aufgestellten Reliquienschreine von entschiedenem Einfluß: zwar wollte man sichtlich den Altar nicht dadurch beeinträchtigen, stellte sie daher anfänglich nie auf dem Altartisch selbst, sondern hinter demselben auf einem eigenen Aufbau auf, welcher entweder mit dem Altar verbunden oder auch wohl von demselben getrennt war; aber gleichwohl bildete sich durch diese Auf- oder richtiger Hinterbaue ein ganz neues Altarglied, indem man die auf diese Weise oberhalb und hinter der Altarplatte entstandene Rückwand in derselben Weise wie die Stirnwand des Altars selbst mit Steinskulpturen, bemalten Holztafeln, Metallplatten und kostbaren Zeugen verkleidete. Dieß ist das sogenannte Ober- oder Superfrontale (retabulum, fr. Retable oder Contreautel). Wenn man diese Struktur befolgte — es geschah nicht allenthalben — stand nunmehr der Altar nicht, wie früher, nach allen vier Seiten frei, das Ciborium mußte wegfallen oder doch anders als früher aufgebaut werden, und die Funktionen des celebrirenden Priesters mußten nun nothwendig auf der Stirnseite des Altars erfolgen.

Die Gewohnheit, die Reliquien in der gedachten Weise auf dem Altar auszustellen, verlor sich zwar nach und nach wieder und man begnügte sich mit der noch heute üblichen Beisetzung derselben im Altar; aber man war an das an dem Reliquienbehälter und dem Oberfrontale angebrachte Bildwerk gewöhnt und fing nun etwa seit dem vierzehnten Jahrhundert an, selbstständige Rückwände des Altars und zwar immer breiter, höher und kunstreicher zu bilden, und trug nun auch kein Bedenken mehr, diese immer mehr üblich werdenden Altarwände, mochten nun in ihnen noch Reliquien enthalten seyn oder nicht, auf dem Altare selbst aufzustellen, so daß wir also eigentlich jetzt erst

von Altaraufsätzen reden können. Zu der außerordentlichen Verbreitung dieser Art des Altarbaues trug hauptsächlich bei, daß der damals herrschenden und je mehr und mehr das Ornamentale ausbildenden Gothik Gelegenheit geboten wurde, ihre zeither mehr im Aeußeren geübten kunstreichen und künstlichen Construktionen auch an einem Hauptgegenstande des Innern zu entfalten, sowie daß der schon im 14. Jahrhundert in Deutschland fleißig betriebenen und im 15. Jahrhundert zu einer großen Vollendung gediehenen Holzschnitzerei, nicht minder aber auch der durch van Eyck um die Mitte des 15. Jahrhunderts verbreiteten Oelmalerei ein weites Feld für ihre Kunstthätigkeit eröffnet wurde. Die geläufigste Form dieser Altaraufsätze oder Altarschreine sind die sogenannten Flügel-, Klappen- oder Wandelaltäre. Sie bestehen aus einem Untersatze, der sogenannten Pedrella, in welche man früher wohl auch Reliquien einsetzte, die aber später entweder hohl und zur Aufnahme von Schnitzwerk bestimmt, oder auch nur bemalt wurde. Auf diesem Untersatze steht ein hohler Kasten oder Schrein mit Malereien oder meist mit goldenem und damascirtem Grunde, aus welchem polychromatisch bemalte Heiligenfiguren, namentlich die Patrone des Altars oder der Kirche frei oder im Hochrelief heraustreten. Die Flügelthüren (Lider, ostia), mit welchen dieser Schrein geschlossen werden kann, zeigen aufgeklappt ebenfalls Figuren, jedoch in flachem Relief gehalten, zugeklappt Malereien. Zuweilen sind diese Flügel doppelt und lassen sich noch einmal aufklappen, so daß an verschiedenen kirchlichen Festen verschiedene Bilder zum Vorschein kommen. Daher erklärt sich der Name „Wandelaltäre“ und die von neueren Schriftstellern gebrauchten Unterscheidungen derselben in Diptycha, Triptycha, Tetraptycha und Pentaptycha. Auch insofern überbot man sich in Herstellung dieser Heiligenschreine, daß man über dem unteren, größeren, oft noch einen zweiten, kleineren anbrachte.

Die Blüthenperiode dieser Altarbildung ist die spätere Gothik: die meisten vorhandenen Heiligenschreine stammen aus dem 15., manche noch aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts. Die Renaissance, welche die Gothik ablöste, versuchte sich auch an dem Altarbau, aber mit entschiedenem Unglück. Hatte schon die Gothik sich zu übergroßen Altarwänden verstiegen, so wurde sie von der Renaissance noch weit überboten. Diese fand hier eine willkommene Gelegenheit, mit Säulen aller Ordnungen, Friesen, Architraven und Giebeln zu operiren und Façaden von kolossalen Dimensionen aufzuführen, welche vielleicht akademische Meisterstücke, aber jedenfalls hier nicht am Platze waren, weil ein liturgisch bedeutungsloses und bloß dekoratives Nebenglied des Altars diesen selbst beeinträchtigte und sich überdem so ungebührlich breit machte, daß mancher schöne Chor dadurch verbaut wurde. Der späteren Zopfperiode mußten dann diese Ungeheuer von Altarwänden dazu dienen, ihre äußerste Geschmacklosigkeit in ihren gebrochenen Linien, Verrenkungen, Verschnörkelungen und mit ihrem schwulstigen Schmuck an Muscheln, Laubgewinden, Urnen, Blumenfestons und Fruchtschnüren daran zu entfalten und sie mit Figuren in theatralischer Haltung und mit fliegenden Gewändern zu staffiren. Das sind die Prachtaltäre der Jesuitenkirchen, an denen oft kostbares Material verschwendet ist, die freilich häufiger noch aus Stuck, Holzmarmor, Papiermaché, lackirtem Blech u. dergl. bestehen.

III. Stellung und Arten der Altäre. In der Basilika stand der Altar weiter nach vorn, von allen Seiten frei. Man nimmt an, daß die Stellung des fungirenden Priesters davon abhing, ob die Kirche orientirt war oder nicht, der Altar also in O. oder in W. stand: im ersteren Falle stand der Priester auf der der Gemeinde zugewendeten Seite des Altars (adspectus altaris), von dieser selbst abgewendet, im anderen Falle hinter dem Altar, mit dem Gesicht nach der Gemeinde. Die Sitte, mit nach O. gewendetem Gesicht zu beten, soll entschieden haben. Später wurde der Altar an das Ende des Chors, beziehentlich in die Chornische, gestellt, und seit die Orientirung der Kirchen allgemeine Sitte geworden, steht der Hauptaltar vorschriftsmäßig in O. In den doppelchörigen Kathedralen ist in W. ein zweiter. Dieser Haupt-, Hoch-

oder Fronaltar (altare majus, summum, principale, auch wohl capitaneum, cardinale, franz. maître autel) steht nach allen Seiten frei, um mehrere Stufen (gradus) erhöht, und ist stets dem Titelheiligen der Kirche gewidmet, was durch Bild oder Inschrift deutlich bezeichnet seyn soll. Die Neben-, Seiten-, Votiv- oder Meßaltäre (altaria minora), nur um eine Stufe erhöht, stehen an den Wänden und Pfeilern der Kirche, gewöhnlich an einer Seite mit dem Mauerwerk verbunden, ebenfalls mit der Front nach W. In den meisten größeren Kirchen, insbesondere in den Stifts- und Klosterkirchen, wo der Chor für besondere Zwecke reservirt, auch wohl durch die erhöhte Scheidewand des Lektoriums (Lettners) abgesperrt und den Laien der Blick auf den Hochaltar ganz entzogen war, nimmt unter den Nebenaltären der unter dem Scheidebogen zwischen Chor und Schiff errichtete, regelmäßig dem heiligen Kreuze gewidmete Laienaltar (altare s. crucis, altare laicorum) eine besondere Stelle ein. Ueber ihm stand oder hing sonst regelmäßig ein kolossales, aus Holz geschnitztes Crucifix, das Triumphkreuz (crux triumphalis), mit den Statuen der Maria und des Johannes zur Seiten.

Eine besondere Art der Altäre sind die Tragaltäre (altaria gestatoria, portatilia, motoria, viatica, itineraria, a. viae, tabulae itinerariae). Man denkt dabei aber nicht sowohl an die alten hölzernen Altäre, welche in den Zeiten der Verfolgung leicht entfernt werden konnten, sondern an die später zu dem Zwecke von Reisen benutzten Altäre oder richtiger Altarplatten. Constantin führte auf seinen Feldzügen einen solchen tragbaren Altar mit sich, die deutschen Missionäre bedienten sich solcher Altäre auf ihren Reisen, und der des heil. Willibald wird noch in Trier aufbewahrt. Auf einem nicht consekrirten Altar darf nicht Messe gelesen werden, und daher bedienen sich in Folge päbstlicher Privilegien seit dem 7. Jahrhundert fürstliche Personen und hohe Geistliche, Missionäre und die Aebte einiger Mönchsorden auf Reisen geweihter Altarplatten, welche aus einem meist kostbaren, in Holz oder Metall oft sehr kunstreich gefaßten Steine (unter welchem, oder auch in den vier Ecken der Umrahmung, Reliquien eingeschlossen sind), bestehen und für die Hostie und einen kleinen Reisekelch Platz bieten. Bei größeren Reliquien hat der Tragaltar die Gestalt eines sarkophagartigen Kästchens, das ebenfalls reich und kunstvoll verziert ist. Auch gehören dazu öfters kleine Aufsätze, in Form der Flügelaltäre von Elfenbein, edlem Metall u. s. w. (Vergl. darüber besonders Kaiser, J. B., diss. hist.-eccl. de altaribus portatilibus. Jenae 1695. — Darcel, Alf., les autels portatifs, in den Annal. archeol. par Didron 16, 77—89.)

IV. Altartücher. Von den oben erwähnten vestimentis altaris verschieden sind die liturgisch gebotenen feinen Leintücher (linteamina, mappae), deren mehrere übereinander gelegt wurden. Die Unterdecke heißt bei den Griechen τὸ κατὰ σάρκα, bei den Römern tobale; pallae sind die, nur bei der Sakramentsfeier verwendeten, mit den heiligen Elementen unmittelbar in Berührung kommenden und die palla corporalis, corporale (εὐλητόν), welche man über den Leib des Herrn breitete (opertorium corporis Christi) sollte das Tuch versinnlichen, in welches der Leichnam des Herrn geschlagen wurde. Die pallae sind rein leinene Tücher, die anderen haben Stickereien und farbige Streifen (fimbriae). Als Ueber- und Schutzdecken (Vespertücher) dienen größere Tücher und Teppiche (stragula, paludamenta altaris). Dermalen gebraucht man ein Corporale von kleinerem Umfang und versteht unter palla ausschließlich die noch kleinere Kelchbedeckung.

V. Altargeräthe. Das wichtigste ist die Pyxis, das Gefäß zur Aufbewahrung der Eucharistie. (S. darüber den Art. „Tabernakel"). Der Kelch mit der Patena kommt nicht in Betracht, da diese nur während der Sakramentsfeier auf dem Altar standen. Dagegen wurde frühzeitig schon das Kreuz als ein wesentliches Requisit des Altars betrachtet. Man malte es bereits an die Wand des Arcosoliums, bekrönte das Ciborium mit einem massiv goldenen oder aus Goldblech gefertigten, auch wohl Partikeln vom Kreuze Christi umschließenden Kreuze, oder ließ es von dem Ciborium

herab schwebend über dem Altar hängen, stellte es später auf das retabulum und zuletzt auf die mensa selbst, denn lange galt es als Regel, was Leo IV. verordnete und das Concil von Rheims in der Mitte des 9. Jahrhunderts bestätigte: Super altare nihil ponatur nisi capsa et Reliquiae Sanctorum aut forte quatuor Evangelia et buxida cum corpore Domini ad viaticum infirmorum. Aus dem verschiedensten Material und oft sehr kunstreich gefertigt war das Kreuz, wie sehr auch Kreuser dagegen deklamirt, in der älteren Zeit erwiesenermaßen eben nur ein Kreuz, ohne den Körper des Erlösers. Erst seit der karolingischen Zeit sind Crucifixe nachgewiesen (s. d. Art.). Die griechische Kirche, welche allenthalben die Skulpturen vermeidet, hat auch auf dem Kreuz nur das gemalte Bild des Erlösers, und das Kreuz steht nicht, sondern liegt auf dem Altar. — Lampen und Leuchter hatte man von Alters her in den Kirchen von verschiedener Art und unter verschiedenen Namen und zündete dieselben an den Gräbern der Märtyrer und bei der Abendmahlsfeier an, wie Hieronymus gegen Vigilantius sagt, non utique ad fugandas tenebras, sed ad signum laetitiae demonstrandum; aber in der früheren Zeit standen sie niemals auf der mensa, sondern hingen entweder als Hängelampen und Kronleuchter (coronae) darüber, oder standen auf großen, säulenartigen Standleuchtern (candelabra, cereostati) daneben, oder man hatte dafür eine besondere Vorrichtung, um eine ganze Reihe von Kerzen aufzustellen, pergulae, Spaliere, (herciae), Eggen und rastella, Rechen genannt. Eigentliche Altarleuchter, immer paarweis aufgestellt, sind erst vom 12. Jahrhundert an nachgewiesen, seit dem 13. Jahrh. aber allgemein eingeführt. Sie waren meist niedrig und man kennt nur ein Paar von 2½ Fuß Höhe. — Etwas Weiteres wurde im Mittelalter nie auf den Altar gebracht, auch Blumenschmuck nicht. Die conventionellen Blumenvasen sind eine Erfindung der neueren Zeit.

VI. Der Altar in der evangelischen Kirche. Die Reformation nahm an der Mehrheit der Altäre gerechten Anstoß und beseitigte mit den Winkelmessen die Nebenaltäre. Die Verordnungen der lutherischen Kirchenordnungen gehen dahin: „Alle Altäre, die nur zum Heiligendienst und Messelesen errichtet und gebraucht sind, sollen herausgeschafft werden und nur ein einziger zur Handlung des heil. Abendmahls, Verrichtung der Gebete und anderer heil. Handlungen verbleiben. Denn ein Leib ist es, dessen Glieder wir sind, so soll es auch nur ein Tisch seyn, an dem wir seinen Leib und sein Blut zu uns nehmen. Deshalb haben auch die Christen der ersten Zeit nur einen Altar gehabt. Wenn aber die Kirche so groß wäre, daß die Gemeinde die Gebete und Vorlesungen beim gewöhnlichen Gottesdienste von ihm aus nicht verstehen könnte, so mag unter der Kanzel ein Pult oder Tisch zu dem Zweck angebracht werden, aber kein Altar, damit nicht eine Mehrzahl von Altären entstehe. An diesem Pult oder Tisch soll aber auch nichts anders verhandelt werden, als nur das Morgengebet und die biblische Vorlesung beim Gottesdienste. „Darnach hat sich denn auch die Einrichtung in den lutherischen Kirchen gestaltet. An einigen Orten, z. B. in St. Lorenz in Nürnberg, sind sogar die Seitenaltäre verblieben, aber freilich nur als monumentaler Schmuck. In der reformirten Kirche verfuhr man auch hierin radikaler. „Man brach", erzählt Bullinger, „in Zürich alle Sakramentshüslin und Altär in Grund ab und vermuert die Lucken." Im Frauenmünster wurde auch der Hauptaltar abgebrochen und eine Kanzel daraus gebaut. Diesem Beispiele folgte man anderwärts. Die Bremer Kirchenordnung sagt: „Nachdem wir Christen im N. T. eigentlich zu reden weder Altar noch Opfer haben — — — so sind bisher an etlichen Orten durch Bevelch der Obrigkeit solche gar abgöttische Altar hinweggethan und werden an derselben Statt bequeme Tische, so mit einem Tuch bedecket, in der Kirchen stets gelassen und zur Communion gebraucht. An etlichen Orten sind die steinernen Altäre auch den Tischen gleich gemacht worden." In Holland und Schottland ging man noch einen Schritt weiter und setzte bloß an den Communiontagen Abendmahlstische auf.

Den Altar selbst ließ man in der lutherischen Kirche fast ganz wie er war, nur

daß natürlich mit dem canon missae auch das Tabernakel weichen mußte. Luther sprach 1526 in seiner deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes, wo er erklärte, Meßgewand, Altar und Lichter möchten noch bleiben, „bis sie alle werden oder uns gefället zu ändern" den Wunsch aus: „Aber in der rechten Messe unter eitel Christen müßte der Altar nicht so bleiben und der Priester sich immer zum Volk kehren, wie ohne Zweifel Christus im Abendmahl gethan hat" *); aber er bestand auf dergleichen Dingen nicht, und nur der eiserne Amsdorf setzte eine solche Einrichtung der Altäre in Thüringen durch. Unverträglich damit war ja auch ein anderweitiger und späterer Vorschlag Luther's (Werke, Leipz. A. VI. 483 b.), daß man auf die „Altartafeln" das Abendmahl möge malen lassen rc., der vielfache Nachachtung fand; wo man daher nicht die alten Altaraufsätze (selbst die Heiligenschreine) beibehielt, errichtete man vielfach neue, auch wohl in gewaltigen Dimensionen, geziert mit verschiedenem, oft recht bedeutsamen Bilderwerk, aber freilich meist auch in dem Ungeschmack, welcher die römische Kirche und die ganze damalige Zeit beherrschte. Seit dem vorigen Jahrhundert ist die Gewohnheit sehr eingerissen, hinter oder über den Altar, am liebsten in die Altarwand hinein die Kanzel zu bauen; man erkennt aber jetzt bereits wieder mehr und mehr, daß diese auf einer falschen Ansicht über das Verhältniß von Predig und Sakrament beruhende, den Organismus des Kirchengebäudes zerstörende Einrichtung liturgisch sich durchaus nicht rechtfertigen läßt, und vertheidigt dieselbe meist nur noch mit Gründen der Zweckmäßigkeit, namentlich der Akustik, die aber meist eben so unhaltbar sind. So dürfte man sich wohl auch jetzt so ziemlich allgemein in der Ansicht einigen, daß der Altar nächst der Sakramentsfeier nur für das liturgische Gebet und die mit Segenspendung verbundenen liturgischen Handlungen der Absolution, Confirmation, Copulation, Ordination bestimmt ist, daß dagegen Reden, insoweit sie nicht Theile der genannten Handlungen sind, nicht vor den Altar gehören, und daß selbst die biblischen Vorlesungen besser am Pult, näher bei der versammelten Gemeinde erfolgen. Damit und überhaupt mit den sich mehr und mehr geltend machenden Grundsätzen eines gegliederten Kirchenbaues hängt zusammen, daß man zunächst dem Altar, überhaupt auf dem Altarplatze Kirchenstühle zu errichten für unpassend erachtet. (Vergl. das Regulativ für evangel. Kirchenbau, aufgestellt von der Eisenacher Conferenz im Jahre 1861). — In den meisten Kirchen hat man zu beiden Seiten des Podestes Schranken, über welche das Sakrament gereicht wird, während man in der katholischen Kirche über die Chorschranken spendet, was auch in der lutherischen Kirche Pommerns noch Brauch seyn soll. Leuchter und Crucifixe, von den Reformirten verworfen, finden sich in vielen lutherischen Kirchen.

Litteratur: Thiers, J. B., les principaux autels des églises. Par. 1688. — Voigt, Gtth., Thysiasteriologia, s. de altaribus veterum Christianorum. Hamb. 1709. — Binterim, A. J., Denkwürdigkeiten rc. Mainz 1827. Bd. 4. Th. 1. S. 94 ff. — Laib, Fr., und Schwarz, Fr. Jos., Studien über die Geschichte des christlichen Altars. Stuttg. 1857. — Kreuser, J., der christliche Kirchenbau. Regensb. 1860. I, 93 ff. — Otte, Heinr., Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters. 4. Aufl. Leipz. 1863. S. 95 ff. — Vergl. einen Artikel des Verf.: „Der Altar in der Evang. Kirche", in der Evangel. Kirchenzeitung f. 1861 Nr. 62 ff.

Meurer.

Alt-Ranstädter Convention. Der westfälische Friede hatte den Evangelischen in Schlesien nur ein beschränktes Religionsexercitium zugestanden (m. s. den Art. Bd. XVIII. S. 23); wegen Bewilligung größerer Freiheiten wurde aber Schweden

*) Dieß ist ein vollkommen richtiger Grundsatz, von welchem Luther nicht hätte abgehen sollen; denn er paßt allein zum evangelischen Gottesdienste, während die Sitte, nach welcher der Fungirende der Gemeinde den Rücken kehrt, eigentlich bloß zum katholischen Gottesdienste paßt und wo sie in evangelischen Kirchen noch besteht oder wieder eingeführt wird (s. Bd. VIII, 438 Anmerk.) nur durch künstliche Deutungen gerechtfertigt werden kann. Anm. d. Red.

und den evangelischen Ständen für die Zukunft das Recht freundschaftlicher Intercession zugestanden. Nur zu bald fand sich Veranlassung, nicht nur von dieser Befugniß Gebrauch zu machen, sondern vielmehr darauf zu dringen, daß wenigstens die im Frieden den Evangelischen zugesicherten Rechte denselben gewährt würden. Schon am 19. Dezember 1652 erließ nämlich der Kaiser ein Edikt, daß den Evangelischen in allen unmittelbaren Fürstenthümern die Kirchen genommen und ihre Geistlichen aus dem Lande vertrieben werden sollten (s. Worbs, die Rechte der evangel. Gemeinden in Schlesien. Sorau 1825. S. 86 f.). Alle Bemühungen, die Rücknahme dieser Verordnung herbeizuführen, blieben ohne Erfolg, und eine sogenannte Reduktionscommission zog 1653 und 1654 in den Fürstenthümern Breslau, Schweidnitz, Jauer, Glogau, Sagan u. a. m. sämmtliche Kirchen ein (s. Worbs a. a. O.; H. Wuttke, Friedrich's des Großen Besitzergreifung von Schlesien. Leipz. 1842. Bd. II. S. 173 ff.). Hierauf folgte die Erschwerung, ja das Verbot des Besuchs auswärtiger Kirchen, nicht minder des häuslichen Gottesdienstes, endlich selbst der förmliche Zwang zum Uebertritte zur römisch-katholischen Kirche. Der westfälische Friede hatte den Evangelischen zugestanden, auf eigene Kosten bei Schweidnitz, Jauer und Glogau drei Kirchen erbauen zu dürfen. Die Ausführung war erst nach einer besonders erkauften Concession gestattet worden, und nunmehr wurde die Wirksamkeit derselben gleichfalls gehemmt. In Liegnitz, Brieg und Wohlau behauptete sich der evangelische Cultus unter eigenen evangelischen Fürsten bis zum Jahre 1675. Nach dem Tode des Herzogs Georg Wilhelm, mit welchem das alte piastische Geschlecht erlosch, fielen diese Gebiete aber an den Kaiser, welcher im Widerspruche mit der am 15. Juli 1676 den Ständen ertheilten feierlichen Versicherung, sie bei ihrer freien Religionsübung zu belassen, von seinem sogenannten Reformationsrechte Gebrauch machte, die seinem Patronat unterliegenden evangel. Kirchen mit römisch-katholischen Priestern besetzte und auch anderweitig den römischen Cultus in die Stelle des evangelischen setzte. Die Absicht, den Protestantismus in Schlesien vollständig auszurotten, war unverkennbar vorhanden, und nur durch außerordentliche Mittel konnte Oesterreich genöthigt werden, von diesem Plane Abstand zu nehmen; denn die von Zeit zu Zeit erhobenen Beschwerden und die aus Anlaß derselben von Sachsen, Brandenburg, Schweden u. A. dem Kaiser gemachten Vorstellungen hatten keinen anderen Erfolg, als daß den kaiserlichen Beamten größere Vorsicht empfohlen wurde (m. s. die darüber ergangenen Schriftstücke im Theatrum Europaeum. Tom. VII.; Pfanner, hist. comitiorum a 1652 sq.; Londorp, acta publica (ed. 1709). T. II. Fol. 804 sqq.; u. a., nachgewiesen von B. G. Strube, ausführliche Historie der Religionsbeschwerden zwischen den Römisch-Katholischen und Evangelischen im Teutschen Reich Th. II. (Leipzig 1722). S. 23. 90. Damit verb. die Schriftstücke aus dem Jahre 1690 in Lehmann, Acta pacis). Wirkliche Hülfe kam erst von Schweden.

Bei Gelegenheit des Krieges zwischen Karl VII. von Schweden und August II. von Sachsen über die polnische Königswahl war Karl mit einem Heere von 20,000 Mann nach Sachsen gezogen und hatte im J. 1706 sein Hauptquartier zu Alt-Ranstädt, einem Dorfe in der Nähe von Leipzig, aufgeschlagen. Hier schloß er zuvörderst mit August am 24. September einen Frieden (publicirt am 26. November dess. J.), durch welchen er unter andern den Evangelischen in Sachsen die nöthigen Garantieen für die Fortdauer ihrer Religionsfreiheiten erwirkte. Der Grund zur Besorgniß lag in dem 1697 erfolgten Uebertritt August's zur römisch-katholischen Kirche. Auf dem Wege nach Sachsen war Karl auch durch Schlesien gekommen und hatte sich persönlich von der traurigen Lage überzeugt, in welcher sich die Evangelischen in diesem Lande befanden, und sofort auf die ihm dringend an's Herz gelegte Bitte den Entschluß gefaßt, dieselben von dem rechtswidrigen Drucke der Oesterreicher zu befreien. Die schwierige Lage, in welcher der Kaiser damals war, indem außer den Unruhen in Ungarn und Schlesien, die Franzosen, mit denen noch wegen der spanischen Succession der Krieg geführt wurde, immer weiter vordrangen und die Besorgniß entstand, daß die Schweden mit ihnen sich

einigen würden, machte Oesterreich nachgebend, zumal da Karl mit König Friedrich I. von Preußen, sowie mit England und den Generalstaaten sich verbanden, um ihren Glaubensgenossen die verkümmerte Religionsfreiheit auf's Neue sicher zu stellen. Demnach gab zu Alt-Ranstädt im Namen des Kaisers Graf Johann Wenzel am 11. (22.) August 1707 auf Grund vorangegangener Verabredung in 11 Punkten eine Zusicherung, welche bereits unterm 6. Sept. vom Kaiser dem Oberamt in Schlesien zugefertigt wurde. Nach dieser Alt-Ranstädter Convention sollte das freie Religionsexercitium, welches den schlesischen Fürsten, Grafen, Freiherren, Adeligen und ihren Unterthanen, wie den der Augsburgischen Confession zugethanen Städten, Vorstädten und Dörfern im Osnabrückischen Frieden bewilligt worden, nicht nur ungehindert und ungekränkt verbleiben, sondern auch das, was wider den wahren Sinn dieses Friedens verändert worden, wieder gebessert werden. 1) Die Kirchen und Schulen in den Fürstenthümern Liegnitz, Brieg, Münsterberg und Oels, wie in der Stadt Breslau und den übrigen Städten, Vorstädten und Dörfern, welche nach dem westfälischen Frieden weggenommen worden, sollen mit allen dazu gehörigen Rechten und Gütern spätestens in sechs Monaten zurückgegeben werden. (Die Evangelischen erhielten darnach 118 Kirchen zurück). 2) Den Gemeinden, welche bei Schweidnitz, Jauer und Glogau Kirchen haben, wird nicht nur gestattet, so viel Geistliche anzustellen, als sie zu ihrem Gottesdienste brauchen, sondern auch bei den Kirchen Schulen zu errichten. 3) Da wo der öffentliche Gottesdienst nicht frei steht (ubi publicus August. Religionis usus interdictus est), darf Jeder seinen Hausgottesdienst unverhindert verrichten, auch die Kinder in auswärtigen Schulen seiner Religion oder durch eigene Lehrer zu Hause unterrichten lassen. Kein Angehöriger des Augsburg. Bekenntnisses in Schlesien soll gezwungen werden, dem katholischen Gottesdienste beizuwohnen, ihre Schulen zu besuchen oder katholisch zu werden, auch nicht sich der katholischen Pfarrer zu seinen gottesdienstlichen Handlungen zu bedienen, sondern ihm soll freistehen, dazu sich in die Nachbarschaft in und außerhalb Schlesiens zu begeben, jedoch dem Pfarrer des Orts die hergebrachten Leistungen zu entrichten verpflichtet seyn. Geistliche der Augsburg. Conf. dürfen auch ihre unter katholischer Gerichtsbarkeit lebenden Glaubensgenossen frei besuchen. 4) Die Katholiken, welche in Pfarreien der Augsburg. Confession wohnen, haben dem Pfarrer der Augsburg. Conf. die Zehnten und Stolgebühren zu entrichten. 5) Mündeln und Waisen von Eltern der Augsburgischen Confession sollen keine Vormünder verschiedener Religion aufgedrungen noch weniger sollen Unmündige den Klöstern zur Erziehung überliefert werden. 5) In Religionsangelegenheiten sollen die Landeshauptleute oder Unterrichter nicht exequiren, bevor der in Anspruch Genommene dem Oberamte oder dem Kaiser selbst die Sache vorgetragen und eine Entscheidung daselbst erhalten hat. Zu dem Behufe dürfen die Augsburg. Confessionsverwandten sich besondere Bevollmächtigte am kaiserlichen Hofe halten. 7) Ehe- und andere Religionssachen sollen entweder gar nicht vor das katholische Consistorium gezogen oder nach den Grundsätzen der Augsburg. Confession beurtheilt werden (secundum canones in August. Religione receptos). Wo die Augsb. Confessionsverwandten zur Zeit des westfälischen Friedens eigene Consistorien besaßen, sind dieselben herzustellen, doch steht von ihren Entscheidungen die Appellation an den Kaiser frei. 8) Es sollen keine Kirchen und Schulen in ganz Schlesien, wo das Augsburgische Bekenntniß besteht, auch wenn sie der Collation des Kaisers oder dem Patronat von Katholiken untergeben sind, weggenommen werden. 9) Augsb. Confessionsverwandte, insofern sie dazu tauglich sind, sollen nicht von öffentlichen Aemtern ausgeschlossen und ihnen unbenommen seyn, ihre Güter zu verkaufen und außer Landes zu ziehen. 10) Der Kaiser lehnt nicht ab, daß der König von Schweden und andere Fürsten und Stände der Augsb. Confession um größere Religionsfreiheiten der Schlesier interveniren und intercediren, dem westfälischen Frieden gemäß. 11) Der Kaiser wird in üblicher Weise befehlen, daß diese Vereinbarung zur bestimmten Zeit vollzogen und alle Artikel gewissenhaft beobachtet werden. Er legt jetzt und für immer denselben die

Kraft eines Gesetzes bei, welches durch entgegengesetzte Reskripte und Mandate nicht abgeschwächt werden soll. Endlich genehmigt er, daß ein schwedischer Minister der Vollziehung beiwohne und ihm Alles, was in dieser Sache geschieht, mitgetheilt werde.

Unterm 1. Sept. 1707 folgten dieser Convention noch vier andere Artikel, durch welche der Kaiser die Bestätigung des Vertrags aussprach, nach welchem der Bischofsstuhl von Lübeck dem Hause Holstein-Gottorp zugehören solle, wie auch das Erstgeburtsrecht im Hause Holstein anerkannte. Dagegen gab Karl XII., der bereits Alt-Ranstädt verlassen hatte, am 1. Sept. aus seinem Hauptquartier Wolkowitz die Versicherung, daß er am westfälischen Frieden als einem ewigen Gesetze festhalten, mit dem Kaiser aufrichtige Freundschaft pflegen und alle übrigen Forderungen fallen lassen werde.

Ohne auf die Protestation des Pabstes vom 10. Septbr. 1707 gegen die Convention weitere Rücksicht zu nehmen, trat nunmehr eine Commission zur Vollziehung des Vertrags in Breslau zusammen, bei welcher schwedischer Seits der Minister von Strahlenheim die evangelischen Interessen vertrat. Dabei ergaben sich manche Schwierigkeiten, indem schon im ersten Artikel der Convention Wohlau übergangen war, sowie daß auch außer Breslau die übrigen Städte genannt waren, deren Kirchen restituirt werden sollten, während doch wieder im Artikel 3. von den Distrikten die Rede ist, welche nicht ein öffentliches Exercitium besitzen. Auch war der von Strahlenheim am 8. Februar 1708 gestellte Antrag auf die Herstellung der Rechte der Reformirten besonders bedenklich. Derselbe wurde abgelehnt, wegen der übrigen Punkte gelang jedoch endlich die Einigung in dem Executionsreceß vom 8. Februar 1709 in 16 Artikeln. Darin wurde den drei Friedenskirchen (Art. 2. der Convention) das Recht der Thürme und Glocken zugestanden, für gemischte Ehen der Abschluß von Verträgen über Erziehung der Kinder erlaubt, die Selbstständigkeit früherer Filialkirchen anerkannt; auch wurde der Aufbau von noch sechs neuen Gnadenkirchen den Evangelischen bewilligt, bei Sagan, Freistadt, Hirschberg, Landshut, Militsch und Pleß, jedoch ohne Parochialrechte, wofür aber dem Kaiser über 300,000 Reichsgulden gezahlt werden mußten.

Die Alt-Ranstädter Convention ist seitdem im Ganzen festgehalten worden, und Verletzungen, welche dagegen hin und wider vorkamen, wurden aufgehoben, die Beschränkungen, welchen die Evangelischen noch immer unterlagen, nahmen aber erst seit der Vereinigung Schlesiens mit Preußen ein Ende.

Die Convention und der Executionsreceß sind oft gedruckt, zuletzt bei Worbs a. a. O. S. 333 f. und bei Kuzmány, Urkundenbuch zum evangel-österreichischen Kirchenrecht (Wien 1856). S. 67 ff. Die vollständigsten literarischen Nachweisungen über das gesammte Material gibt Walther, Silesia diplomatica. Tom. I. Berl. 1742 4° S. 100 f. H. F. Jacobson.

Ammon, Christoph Friedrich von, einer der fruchtbarsten theologischen Schriftsteller, ein Theologe von wenn nicht tieferem, doch weitgreifendem Einflusse.

Christ. Friedr. v. Ammon (seit Erneuerung seines alten Familienadels im Jahre 1825) am 16. Januar 1766 in Baireuth geboren, studirte in Erlangen, seit 1789 Prof. extraord. daselbst in der philosophischen Fakultät, seit 1790 extraord. in der theologischen und seit 1792 vierter ordentlicher Professor und zweiter Universitätsprediger. Im J. 1794 folgt er einem Rufe nach Göttingen als Professor, erster Universitätsprediger und Dirigent des theologischen Seminars, seit 1803 auch Consistorialrath, geht jedoch im folgenden Jahre (1804) in die gleiche Stellung nach Erlangen zurück und wird von dort 1813 zum Nachfolger Reinhard's nach Dresden als Oberhofprediger und Oberconsistorialrath (später als Vicepräsident des Landesconsistoriums) berufen. Nach 36jährigem Wirken in dieser einflußreichen Stellung mit ungeschwächter Kraft legt er 1849 seine Aemter nieder, um die übrige Zeit seines Alters zurückgezogen von öffentlicher Thätigkeit zuzubringen, wird aber schon am 21. Mai dess. Jahres in dem hohen Alter von 84 Jahren von seiner irdischen Laufbahn abberufen.

Es war ein vielseitig gebildeter, elastischer Geist von tüchtiger philologischer Vor-

bildung, von ausgebreiteter Lektüre in klassischer, orientalischer, rabbinischer und theologischer, namentlich auch in französischer Literatur, in der wissenschaftlichen Theologie durch seine Leistungen im Fache der biblischen Theologie, der Dogmatik und Sittenlehre, auch der praktischen Theologie, berühmt, als Landtagsabgeordneter und Vicepräsident des Consistoriums von bedeutender Autorität in Angelegenheiten des Kirchenregiments, als Kanzelredner allgemein bewundert und durch seine zahlreichen Schriften und theologischen Journale von weitgreifendem Einfluß auf die theologische Welt. Epochemachend ist zwar keine seine literarischen Leistungen, ein Zeugniß von Talent und Beweglichkeit des Geistes aber die meisten. In abnehmendem Maaße gilt dieses von den späteren, worin vielfach eine gewisse oberflächliche Suada an die Stelle gründlicher Forschung tritt, am meisten dagegen von seiner „biblischen Theologie", 1. Aufl. 1792. 2. Aufl. 1801.

Der Begriff der biblischen Theologie geht hier zwar nicht über den einer „Materialiensammlung für die Dogmatik" hinaus, einer Zusammenstellung von dicta probantia, wie sie namentlich seit Zachariä gegeben worden. Aber zum erstenmal werden dieselben auf Grund historisch-kritischer gelehrter Forschung mit Consequenz unter rationalistischen Gesichtspunkt gestellt. Für den historisch-kritischen Rationalismus war diese biblische Theologie ein grundlegendes Werk. Durch historisch richtige Fassung des biblischen Begriffs der Offenbarung wird nach dem Verfasser der Theologe von selbst zur rationalen Prüfung des Schriftinhalts hingeführt. Worin nämlich besteht diese Offenbarung bei den biblischen Schriftstellern und bei Christo selbst? „Durch seine Talente und durch seine Lage wird jedem Menschen gewiß, daß er gerade diesen und keinen anderen Beruf habe. Man denke sich nun den Mann von freiem moralischen Bewußtseyn, also den Mann von festem Glauben an Gott und seine Pflicht; man versetze ihn in eine Lage, wo er sich von Predigern des Irrthums und der Unsittlichkeit umgeben sieht; je größer die Hindernisse sind, die sich seinen Bemühungen widersetzen, desto unwiderstehlicher wird für ihn der Drang der Pflicht werden; seine Reflexion wird gebunden, daß es Gottes Wille sey, die Wahrheit zu verkündigen und den Aberglauben zu entwaffnen. So wird er moralisch gewiß, daß Gott ihn sendet und daß seine Erkenntniß göttlicher Wahrheiten untrüglich ist. — Aus eigenem Nachdenken und aus eigenem moralischen Bewußtseyn, aus einem freien, alle Fesseln der Willkür (Autorität?) abwerfenden Geiste gingen ihre Offenbarungen hervor; wie könnten wir in einer reinen Theologie der Bibel ihre Verdienste besser ehren, als wenn wir von derselben Geistesfreiheit Gebrauch machen" (bibl. Theologie I. §. 16.). Das Kriterium dieser prüfenden Vernunft war nichts Anderes, als der gesunde Menschenverstand, doch vielfach unterstützt durch Hinweisungen auf die Kantische Philosophie. Nach dieser Kritik ist nun das Inspirationsdogma der Schrift nichts Anderes, als „eine jüdische Schallidee" (!). Die Wunder und Weissagungen im A. und N. Testament werden durch kritische und historische Untersuchungen als unhaltbar erwiesen, wobei indeß, statt von den damals schon an's Licht getretenen Paulus'schen Wundererklärungen Gebrauch zu machen, der Verfasser, wo andere Auskünfte fehlen, lieber zu eigenen Conjekturen die Zuflucht nimmt, wie wenn es bei der Erzählung vom Stater heißt: „Wie wenn die ganze Stelle nur gnomisch zu fassen wäre und eine Pointe enthielte, die dem galiläischen Fischer sehr verständlich war, die wir aber in der vielleicht unrichtigen Uebersetzung nicht weiter entdecken und auffinden können?" Nur bei der Auferstehung Jesu geht der Verfasser mit der Sprache nicht rein heraus; nachdem er die Gründe der Gegner für den Scheintod angeführt, heißt es nur: „Wir halten uns billig an das ἐξέπνευσε der Evangelisten, ohne auf Bestimmungen einzugehen, die der Natur der Sache nach nur hypothetisch bleiben müssen." Das ihm später öfter vorgeworfene „Versteckspielen" mit seinen Lesern tritt schon hier ein, indem der Leser mit dem Helldunkel dieser Phrase abgefunden, eine Bestreitung aber der ausführlich aufgeführten und starken Gründe für den Scheintod auch nicht einmal versucht wird. Nur noch das Resultat

über die Gottessohnschaft Christi erwähnen wir zur theologischen Karakteristik dieses Werkes. Gottes Sohn, das ist „der einzige moralische Messias". „Mit dieser moralischen Gotteswürde setzt Jesus in einigen Stellen gewisse übermenschliche Prädikate in Verbindung, die man später als Eigenschaften Gottes betrachtete und die auch in der That auf eine außerordentliche Geisteswürde hindeuten, ob sie schon absichtlich in eine geheimnißvolle allegorische Dunkelheit eingehüllt zu seyn scheinen." Bei alledem versichert nun der Verfasser in der Vorrede zur ersten Auflage, „daß er weit entfernt sey, der Unverbrüchlichkeit der in so vieler Rücksicht ehrwürdigen symbolischen Bücher, die sich bis auf unsere Zeiten als Lehrvorschriften erhalten haben, zu nahe zu treten!"

Im Jahre 1803 erschien in Göttingen des Verfassers „Summa theologica", als Lehrbuch weit verbreitet, im J. 1808 die zweite, 1816 die dritte und 1830 die vierte Auflage desselben. Ein Compendium von sehr geringem Umfange in der ersten Auflage, wuchs dasselbe je mehr und mehr in den folgenden und erlitt Veränderungen, welche mit dem positiver werdenden Geiste der Zeit im Verhältniß stehen. Bei der compendiarischen Beschaffenheit dieses Handbuchs dürfen auf Gründlichkeit keine höheren Ansprüche gemacht werden. Desto mehr Beachtung erfordert in der theologischen Entwickelung des Mannes die zunehmende retrograde Bewegung zur kirchlichen Orthodoxie. Dieselbe beginnt mit dem Eintritt in seine Oberhofpredigerstelle in Dresden, wo damals Minister Einsiedel — wie mancher andere sächsische Staatsmann besonders durch den Einfluß der Brüdergemeinde für das Evangelium gewonnen — dem kirchlichen Glauben bei den sächsischen Theologen wieder Eingang zu verschaffen suchte. In der Vorrede nun zu dem früher in Verbindung mit Hähnlein und Paulus, jetzt selbstständig von Ammon herausgegebenen „Kritischen Journal der neuesten theologischen Literatur", 1813, sagt uns der Herausgeber, „daß ein fortgesetztes Studium ihm Veranlassung gegeben, die Wissenschaft im Stillen zu bauen und frühere Arbeiten zu verbessern." — „Die Versuchung der Theologie auf kurze Zeit und für eine kleine Lesewelt ein neues Modegewand überzuwerfen, hat nun jeden Reiz für mich verloren." Wer hätte nun nicht nach dieser Aeußerung erwarten sollen, sofort einen Ammon posterior an der Stelle des prior auftreten zu sehen. Doch war dieß keineswegs der Fall, und so war die Ueberraschung allgemein, als dem im Jahre 1817 bei dem Erscheinen seiner „Theses" von allen Seiten angefochtenen Claus Harms, in dem sächsischen Oberhofprediger, dem Vorkämpfer einer aufgeklärten Theologie, dem entschiedenen Gegner alles Mysticismus und Obskurantismus ein begeisterter Sachwalter zu Hülfe kommt in der Broschüre: „Bittere Arznei für die Glaubensschwäche der Zeit." Die an der Gränzscheide des 18. und 19. Jahrhunderts von Reinhard gehaltene Reformationspredigt, „Wie sehr die evangelische Kirche Ursache habe, nicht zu vergessen, daß sie auf den Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben begründet sey", hatte ihrer Zeit keine größere und doch eine weniger berechtigte Ueberraschung hervorgerufen. Unter den Vielen, welche dieser Ueberraschung einen öffentlichen Ausdruck gaben, befand sich auch Schleiermacher. Von ihm ging die bekannte „Zuschrift an den Oberhofprediger Ammon über seine Prüfung der Harmsischen Sätze" aus — auf die „bittere Arzenei" eine in der That fast allzu bittere Pille. Die Frage, welche Schleiermacher hier seine Freunde — denn ihnen überträgt er dieses Geschäft — verhandeln läßt, ist die, ob wohl anzunehmen, daß Herrn Ammon erst durch diese Thesen sein rationalistisches Gewissen geweckt worden, oder ob, was doch viel glaublicher, der Mann schon längst in sich zu gehen angefangen und man nur auf den allmäligen Fortschritt, wie er in seinen verschiedenen Ausgaben mehr und mehr eingelenkt, nicht aufmerksam geworden sey, immer aber — das ist die Ansicht der Freunde, würden sich die Rationalisten von dieser bitteren Arzenei bald erholen, wenn sie nur darauf achteten, wie doch, wenn auch das rechte Auge des Bußpredigers ihnen etliche zornige Blicke zuwende, das linke ihnen vielfach gar freundlich zulächele, wie wenn auch die neue Summa so manche ihnen gün=

stigere Stelle fortgelassen, sie doch dafür Sorge getragen, daß ihnen an anderen eine freundliche Entschädigung geboten werde. „So lavirt das Schiffchen, so gleitet der Aal!“ Dieß das Resumé dieser Verhandlungen. Wer hätte nicht erwartet, auf diese ehrenrührige Forderung den Dresdner Kirchenfürsten sich mit sittlicher Entrüstung in voller theologischer Rüstung stellen zu sehen, statt dessen erscheint unverweilt in einer kurzen Entgegnung auf dem Kampfplatz in bester Laune der coulante Hofmann, um nach leichtem Wortgeplänkel — die von dem Berliner Gegner gar nicht begehrte „Hand zur Versöhnung darzubieten!“ Das Klügste allerdings, was er thun konnte.

Wurde die Gabe coulanter Suada dem gelehrten Manne nicht selten auf dem dogmatischen Gebiete gefährlich, so noch mehr auf dem der Sittenlehre und der Predigt. In den zwei ersten Ausgaben der Sittenlehre (1795, 1798) hatte der Verfasser noch am Kantischen System eine sichere Unterlage, nachdem er sich aber in der dritten vom J. 1800 von demselben losgesagt (4. Aufl. 1806. 5. Aufl. 1823. 3 Th.), bringt ein Raisonnement ein, welches nicht nur vielfach die Festigkeit der Begriffe, sondern auch den Ernst der christlichen Sittenstrenge vermissen läßt, ein Mangel, für welchen die allerdings interessanten Proben der Belesenheit besonders in der französ. Literatur keinen Ersatz bieten. Die Unwahrheit wird z. B. zugelassen, wo der andere sich sittlichen Gründen unzugänglich erweist. Wir lesen von der „unverbrüchlichen“ Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit, doch auch mit der Limitation, daß derselbe allerdings nicht auf ungerechte Befehle auszudehnen sey; daß dieser Gehorsam die Revolution „als gefährliche Krise“ ausschließe; in der Anmerkung jedoch, daß sie da nicht verwerflich seyn könne, wo sie sich „der Willkür“ entgegenstelle. Die Ehescheidung ex bona gratia wird mit ehrenwerther, entschiedener Mißbilligung verworfen, was aber die Scheidungsgründe des odium implacabile, des morbus insanabilis, des crimen civile betrifft, so sieht der Verfasser zwar ein Festhalten an dem Ehebunde als eine Heldentugend, doch keineswegs als eine Pflicht an. Was die Mischehen betrifft, so wird nur historisch berichtet, daß die Ehen mit anderen Religionsverwandten, mit Heiden, Juden und Türken sonst gänzlich verboten waren, und hinzugefügt, daß aber die neuere christliche Gesetzgebung hier wieder zu der Milde zurückgekehrt sey, die sich 1 Kor. 7, 13 ff. (?) ausspricht. Confessionelle Disparität, welche hier nur als Disparität des Cultus bezeichnet wird, soll überhaupt nicht gefordert werden, sondern: „Was Gott zusammengeführt hat, soll durch parteiliche Zuflüsterungen und falschen Gewissensrath nicht mehr geschieden werden.“ — Als „Kanzelredner“ genoß Ammon viele Jahrzehnte hindurch eine unbestrittene Anerkennung, insbesondere auch als Landtagsprediger, und was die homiletische Kunst, die geistreiche Textbenutzung und den Redefluß betrifft, nicht mit Unrecht. Doch sind es ja diese Vorzüge nicht, welche ein heilsbedürftiges Herz satt machen können, und diesen Bedürfnissen konnten die Ammon'schen Predigten allerdings nicht Genüge thun.

In Folge der in der Geschichte Sachsens epochemachenden Revolution von 1830 hatte Minister Einsiedel sich genöthigt gesehen, seine Entlassung zu fordern und sich in das Privatleben zurückgezogen. Es würde schwer werden, nur ein zufälliges chronologisches Zusammentreffen darin zu sehen, daß nicht völlig zwei Jahre nachher der Hofprediger dem Publikum durch eine neue Phase seiner Entwickelung eine abermalige Ueberraschung bereitet. Es geschah dieses durch seine „Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. Eine Ansicht der höheren Dogmatik“ (?). 4 Bde. 2. Aufl. 1836—38. Neu ist das von dem Verfasser behandelte Thema nicht. Durch eine kritische Uebersicht der Glaubenslehre des Christenthums wird nachgewiesen, daß von Jahrhundert zu Jahrhundert die Gestalt desselben eine andere geworden und daß durch Männer wie Herder, Spalding, Teller, Semler, Nösselt, Eichhorn, Planck, Henke, Morus, Löffler (nur diese sind es, welche in dieser Reihenfolge genannt werden) der Zuwachs hellerer Einsichten so groß geworden, daß das Christenthum der Gegenwart einen großen Schritt vorwärts gethan zu seinem allerdings noch in weiter Ferne liegenden Ziele, Weltreligion

zu werden. Hat man schon früher Gelegenheit gehabt, mit Bewunderung dem Verfasser zuzusehen, „wie das Schiffchen gleitet, wie der Aal schlüpft“, so erreicht hier die Ueberschwänglichkeit Ammon'scher „Schallideen“, die Molluskenhaftigkeit seiner Begriffe und die Wortfluth, in der sie schwimmen, den höchsten Grad. Wem aber die vierte Summa zur Hand ist, der wird am meisten darüber erstaunen, wie schnell sich bei dem Verfasser selbst binnen zwei Jahren die Fortbildung seines Christenthums vollzogen hat. Soeben hatten wir noch in der vierten Summa die Erklärung gelesen, daß es zwei „Elemente“ in der Religion gebe, ein formales, die Vernunft, die fern davon, die vollkommene Erkenntniß der Dinge zu besitzen, durch den Betrug der Phantasie und der Begierden so leicht irregeleitet werde, welche auch immer nur die Vernunft des Einzelnen und niemals die der ganzen Menschheit — und das andere Element, das materiale, die göttliche Offenbarung, die zuletzt uns durch Jesum Christum ausgesprochene, in welchem wir genöthigt sehen, nicht bloß den weisen und besten Menschen, sondern den eingeborenen Sohn Gottes zu verehren. Nun aber vernehmen wir in der Vorrede zur Fortbildung: „Von der anderen Seite wird die Vernunft sich ihres Rechtes bedienen, die Lehren und Gebote des Christenthums mit der ihr gleichfalls von Gott verliehenen Wahrheitsnorm zu vergleichen und dadurch eine freie Ueberzeugung von ihrer Wahrheit zu begründen. Sahen sonst die Menschen zum Himmel empor, daß sich sein Glanz in ihrem Inneren spiegele, so blicken sie jetzt zuerst vor und um sich her, die rechte Straße zu finden, die zum Himmel führen soll.“ Die Summa hat uns belehrt: In explorando librorum sacrorum argumento haec ubique regula tenenda est. Veram et immutabilem revelationem tanquam unicam fidei et vitae normam sequamur. Jetzt hören wir (Fortbildung 2. Heft. 2. Abth. S. 230): „(Ihr sagt:) wir glauben nur an die geschriebene Offenbarung in unseren christlichen Büchern. Dieses Fürwahrhalten ist auch das unserige; das heil. Buch enthält eine Sammlung von Klassikern des Glaubens. Aber wie kommt ihr, erlauben wir uns zu fragen, zu diesem gewaltigen Sprunge von der allgemeinen und ewigen Idee dessen, welcher ist, war und seyn wird, zu einer Schrift, welche einmal nicht war und in einer anderen Ordnung der Dinge nicht seyn wird? Schreibt denn Gott Bücher wie Menschen, stehen seine Gedanken und Rathschlüsse nicht am Himmel, auf den Gipfeln der Berge, in den Tiefen des Abgrundes, in den Herzen der Menschen? Ist sein heiliges Wort nicht ein ewiges, alle Jahrhunderte durchlaufendes?“ Heißt es in der Summa: Die Lehrer der Kirche seyen, um Irrlehrer abzuhalten, auf die symbolischen Bücher zu verpflichten, sobald nur gewisse kleine Irrthümer abgethan seyn werden, wie einige falsche Etymologieen und historische Bemerkungen, so verwundert man sich über solche Splitterchen, die hier allein zur Probe ausgewählt werden, da uns die Fortbildung vielmehr der Reihe nach aus allen symbolischen Büchern, die Katechismen nicht ausgenommen, so grobe und unerträgliche Klötze vorführt, von denen die Summa gütiger Weise gar nicht Notiz genommen, wie den Artikel von der Erbsünde, der „in leeren Begriffen und Voraussetzungen“ besteht, den Artikel von der Genugthuung, von der uns gesagt wird: „Diese psychologisch, moralisch und theologisch verwerfliche Lehre ist nicht nur unbiblisch, sondern auch ein Ueberrest der jüdischen Sündopfer, welcher aus der reineren Religionslehre entfernt werden muß.“ So lehrt über die Symbole der lutherischen Kirche, auf welche der sächsische Geistliche, Herr v. Ammon miteinbegriffen, eidlich noch jetzt verpflichtet wird — ein Theologe, welcher noch in seiner Sittenlehre (Th. II. S. 106) den Ausspruch gethan: „Die evangelische Kirche kann auf den Vorwand derer keine Rücksicht nehmen, welche behaupten, daß sie den Eid auf die symbolischen Bücher mit ihrer Ueberzeugung und also auch mit ihrem Gewissen nicht zu vereinigen vermögen.“ „Wie das Schiffchen lavirt, wie der Aal schlüpft!“

Neue Ueberraschungen werden seit dieser Zeit von dem Verfasser dem Publikum nicht mehr geboten. Er war in dasjenige Fahrwasser eingelenkt, worin er sich am freiesten und leichtesten bewegte. Die zwei letzten wissenschaftlichen Schriften, welche

von ihm ausgegangen sind, das „Leben Jesu", 1842, 2 Thle., und „Die wahre und falsche Orthodoxie", 1849, bieten des Neuen wenig, desto mehr aber Wiederholungen des schon früher Vernommenen.

Seiner Wirksamkeit in der Landesvertretung zu gedenken, so ist es Ein Votum des höchsten sächsischen Landesgeistlichen, welches besonders die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, sein Ausspruch über die Zulässigkeit sowohl der religiösen als confessionellen Mischehen. Es ist weiter ausgearbeitet in der Schrift erschienen: „Die gemischten Ehen", 1839. 2. Aufl.

Eine biographische Skizze gibt die kleine Schrift: „Christoph Friedr. v. Ammon nach Leben, Ansichten und Wirken", 1850, von einem anonymen sächsischen Verehrer, nach dessen Meinung unter allen Kundigen kein Zweifel darüber ist: v. Ammon war die erste theologische Notabilität des 19. Jahrhunderts, und mit ihm ist eine Sonne am Himmel der Zeit untergegangen, vor deren Glanze noch nach ihrem Untergange viele Hunderte von wissenschaftlichen Sternen erbleichen. A. Tholuck.

Andacht. Dieses Wort hat seinen jetzigen allgemeinen Gebrauch wenigstens Luther'n und seiner Bibel nicht zu verdanken. Es kommt in derselben nur Hos. 7, 6. 7. vor, wo es die Gluth fleischlicher Leidenschaft bedeutet; die andächtigen Weiber aber, die Ap.-Gesch. 13, 50. auftreten, sind jüdische Proselytinnen, die gerade mit ihrer Andächtigkeit, d. h. ihrer halben Frömmigkeit, desto leichter gegen das Evangelium zu fanatisiren waren. Wenn übrigens das deutsche Wort in jener Stelle bei Hosea mit demjenigen, was wir damit bezeichnen, wenigstens die Concentrirung des Denkens und der Phantasie, des Fühlens und Sehnens auf Einen Gegenstand gemein hat, daher schon bei Beheim (wie das Grimm'sche Wörterbuch uns sagt) das Wort speciell von frommen Gedanken gebraucht wird: so weicht hievon die weitere Bedeutung gänzlich ab, wonach Andacht auch so viel als Ansicht, Meinung ist (wofür Belegstellen bei Grimm angegeben werden). Unsere Bibel kennt aber nicht nur das Wort in unserem Sinne nicht, sondern auch die Sache ist, wenn wir sie genau so nehmen, wie wir von Andacht sprechen, der Bibel fremd; es ist den verwandten biblischen Begriffen gegenüber ein Abstraktum. Die Schrift redet vom Gebet, vom Reden und Hören des Wortes Gottes, vom Bewegen desselben im Herzen, vom Hinzutreten zum Gnadenstuhl; dann wieder steigt sie höher, indem sie Zustände kennt und benennt, in welchen die Contemplation zu einem völligen Aufgehen der Seele in dem überirdischen Objekt, zum momentanen Verschwinden des Weltbewußtseyns wird: Johannes ist am Tage des Herrn „im Geist", Offenb. 1, 10; Paulus wird entzückt bis in den dritten Himmel und weiß nicht mehr, ob er in dem Leibe ist oder außer dem Leibe. Daß statt all dieser konkreten Dinge, die dem Moment einen ganz bestimmten Inhalt geben, die Andacht, die wörtlich ja gar nicht andeutet, an was man denke, einen so bedeutenden Platz im religiösen Leben und in der religiösen Sprache gewonnen hat, darf wohl als eine moderne Schwächung des Begriffes, als eine der Sache selbst nicht günstige Verallgemeinerung desselben betrachtet werden; weder Paulus noch Luther würden jemals „Stunden der Andacht" geschrieben haben. Wir befassen unter Andacht wohl alle jene Arten religiösen Verhaltens der Seele, Gebet und Betrachtung in jeder Form, allein und gemeinsam, in Prosa und in Versen, frei und zufällig (vgl. Scrivers Parabelsammlung: „Gotthold's zufällige Andachten") wie in bestimmten Zeiten und Formen; aber das Wort selber läßt eigentlich nur die negative Seite erkennen, nämlich daß man an nichts Anderes denkt; das Was und das Wie aber bleibt noch unbestimmt. Dieses wird nun der Stellung gemäß, welche thatsächlich der Andacht im Christenleben angewiesen wird, folgendermaßen bestimmt werden müssen. Andacht ist 1) Fixirung der Gedanken auf Religiöses, sey es, daß wir unwillkürlich uns in diesen Kreis hineingezogen fühlen und diesem Zuge nur nicht widerstehen, sey es, daß wir uns geflissentlich, wo nicht gewaltsam von Allem, was uns sonst etwa beschäftigte, losreißen, um für eine Weile uns einzig mit Religion zu beschäftigen — was dann, wenn es einen gesetzlichen Karakter annimmt, unpassend

für die Sache, aber oft nur zu gut passend für die Meinung der auf diese Weise Andächtigen „seine Andacht verrichten" heißt. Aber 2) der Theolog, der dem Sinne einer Bibelstelle nachforscht, der Philosoph, der über irgend einem Gott betreffenden Problem brütet, der Historiker, der dem Zusammenhange der verschiedenen Religionen nachspürt — sie alle fixiren ihre Gedanken während solchen Studiums ebenfalls auf Religiöses, und doch ist das noch nicht Andacht. Diese schließt vielmehr ein persönliches Ergriffenwerden von dem Gegenstande in sich, indem er mir groß, heilig und theuer ist, und eben durch diesen seinen absoluten Werth für mich von selber bewirkt, daß ich, nach ihm schauend, alles Andere vergesse, und eben in diesem Vergessen, in diesem Aufgehen meines ganzen Selbst in ihm mich selig fühle. Dieses allein, nicht aber ein bestimmtes Resultat an Erkenntniß oder die Bewirkung eines Handelns, ist das mit der Andacht Beabsichtigte, sie ist Selbstzweck, wenn auch je nach ihrem momentanen Inhalt ein theoretischer oder praktischer Ertrag aus ihr hervorgehen kann. Daraus folgt, daß Andacht im wahren Sinne nur einem persönlichen Gott gegenüber möglich ist; was Tersteegen in seinem Liede: „Gott ist gegenwärtig", ausspricht, — dieses Bewußtseyn: Gott ist in der Mitte, Alles in uns schweige und sich innigst vor ihm beuge", — „mache mich einfältig, innig, abgeschieden, sanft und still in deinem Frieden" — das ist der ächte Ausdruck der Andacht. 3) Von hier aus erweitert sich aber dieser Begriff wieder in merkwürdiger Weise. Das Göttliche kann uns auch in anderer, als der unmittelbar religiösen Form gegenübertreten, und wenn wir seiner auch alsdann inne werden und diesem Eindrucke, wodurch unser eigenes eitles Ich negirt wird, aber wir in dieser Negation zu höherer Position, zu einem Leben in höherer Sphäre aufsteigen, dieser Beugung und Erhebung in Einem uns hingeben, so sind wir in Andacht, ob es auch nicht eine Predigt, sondern vielleicht eine Symphonie, ein Naturanblick, ein Lebensereigniß ist, das auf uns wirkt. Ein Dom kann schon als architektonisches Kunstwerk, eine Musik durch die Größe und Tiefe ihrer Gedanken, durch die reine Schönheit uns andächtig machen, nicht in Natur- oder Kunstanbetung, sondern dadurch, daß wir des Göttlichen inne werden, das sich uns in dieser Form offenbart. Darauf beruht ja die Fähigkeit der Kunst, sich der Religion zu Diensten zu stellen. — Grimm führt im Wörterbuch eine Stelle von Goethe an, wo dieser von einem anderen Autor sagt: „wir nahmen seine ersten Schriften mit Andacht in die Hände." Das waren nicht Gebetbücher; aber auch wo der Inhalt nicht Religion ist, kann die Pietät gegen einen Menschen, der uns groß und theuer ist, solche Wirkung haben, daß alle Zerstreuung der Gedanken, alle Flüchtigkeit derselben aufhört und ein der Andacht analoger, in Liebe und Ehrfurcht wurzelnder Ernst uns ergreift. Doch redet hiervon die christliche Ethik nicht, wenn sie die Andacht als ein Moment christlichen Lebens beleuchtet; sie fordert nur, daß der Christ in den obigen drei Hauptbedeutungen des Wortes der Andacht fähig sey und sie pflege; wer in solchem Sinne andächtig seyn weder kann noch will, der ist gottlos, er ist frivol. — Ueber die richtige Art und Vollziehung der Andacht s. des Verfassers Moral S. 259—261. Rothe's Ethik III, 146. 366. Palmer.

Andreä, Valentin. „Könnt ich Jemand" — ruft Spener aus — „zum Besten der Kirche von den Todten erwecken, so wäre es Andreä." Aber in seiner Zeit schon wenig bekannt, war Andreä fast vergessen, bis von Herder („Zerstreute Blätter", 5. Samml.) sein Andenken wieder in's Leben gerufen wurde. Was ihn groß gemacht, sind auch nicht seine Schriften, noch ein weitgreifender theologischer Einfluß, sondern seine glühende Christusliebe, in welcher er in einer trostlosen Zeit dastand tamquam rosa inter spinas und der gesegnete Einfluß auf die Kirche seines Vaterlandes.

Er war der Enkel Jakob Andreä's, dessen Andenken die kindliche Pietät in der Schrift: Fama Andreana reflorescens — ein schönes Denkmal gesetzt hat, und 1586 zu Herrenberg, wo sein Vater Stadtpfarrer war, geboren. Im Jahre 1601 bezog er die Universität Tübingen. Wie damals der Studirende wohl drei bis vier Jahre in

den sogenannten philosophischen Vorstudien sich herumtummelte, auch wohl ohne noch für ein bestimmtes Fach sich entschieden zu haben, so treibt die dilettantische Wißbegierde des Jünglings ihn zu der verschiedenartigsten Lektüre und zur Aneignung mannichfacher Kunstfertigkeiten, er durchfliegt geschichtliche, mathematische, geographische Werke, eignet sich die französische, englische, italienische, spanische Sprache an, treibt das Lautenschlagen, das Voltigiren, die Malerei, übt sich bei einem kunstfertigen Uhrmacher, Goldarbeiter und Tischler. Auch auf Reisen treibt ihn sein unruhig lebendiger Geist. Er besucht die Schweiz, Frankreich, Italien. Von dieser letzten Reise, 28 Jahre alt, zurückgekehrt, behält bei ihm, so mannichfacher zerstreuender Interessen ungeachtet, doch die Liebe zur Theologie und Kirche die Oberhand, und er tritt im Jahre 1614 ein Diakonat in Vaihingen an.

Unter allen Zerstreuungen der Polymathie und seiner Reisen, war das Christenthum dem jungen Manne das köstlichste Kleinod geblieben — nicht aber das theoretische der damaligen Schulwissenschaft, sondern das praktische. Ein seiner Zeit fremder, wunderbarer Geisteshauch durchweht schon die ersten seiner in lateinischer Sprache geschriebenen Schriften: De Christiani Kosmoxeni genitura, 1612. Mit der Begeisterungsgluth eines Christen des ersten Jahrhunderts, wie dieselbe in der ep. ad Diognetum sich ausspricht, schildert er die Wunderbarkeit eines Christenlebens. Auch wurde er bald nach dem Erscheinen von Arndt's „wahrem Christenthum", jenem kräftigsten Zeugnisse für ein praktisches Christenthum mit diesem Werke bekannt, davon entzündet und zu diesem Vater der Gläubigen mit so inniger Begeisterung hingezogen, daß er 1615 einen Auszug aus dem „wahren Christenthum" herausgibt und mit einem die tiefste Verehrung athmenden Begleitschreiben dem Verf. desselben übersendet. (Dieses Schreiben befindet sich in der Apologia Arndiana, 1706, S. 52). Und nicht bloß eine Phantasieflamme ist diese christliche Begeisterung bei ihm, sie bewahrte ihn vor den Jugendsünden der damaligen Studentenwelt, und als er auf kurze Zeit durch die Venusfreuden einer schlechten Gesellschaft verführt wird, kehrt er mit tiefer Reue wieder auf den rechten Weg zurück. Eine Stütze und Leitung seines religiösen wie seines theologischen Lebens findet er bei dem damaligen Tübinger Theologen Hafenreffer, einem theologus biblicus, von dessen gründlichen biblischen Studien sein Commentar zu Ezechiel Zeugniß gibt. Auch die Vorliebe für mathematische und astronomische Studien dieses Mannes verbindet ihn mit demselben, und als Führer der Söhne eines v. Gemmingen wird er sammt seinen Zöglingen dessen Hausgenosse.

Von Andreä's Leben in seinem Diakonat ist Weniges bekannt. Erst in Calw, wohin er 1620 als Dekan versetzt wird, beginnt er eine praktische Thätigkeit zu entwickeln, welche ihn zum Segen seines Vaterlandes macht und selbst die Augen der christlichen Kreise von Straßburg und Nürnberg auf ihn zieht. Einen neuen mächtigen Antrieb hatte seine praktisch-christliche Richtung durch seine Reisen nach Frankreich und nach Genf erhalten. Hier, in den Kreisen der calvinischen Kirche, trat ihm jener auf den Ausbau der Kirche und des christlichen Lebens gerichtete Eifer entgegen, welcher in der lutherischen Kirche seines Vaterlandes sich damals in dogmatischen Diatriben und Streitigkeiten erschöpfte. Es dient zur Karakteristik des Mannes selbst, zu hören, was er begeistert über die Zustände der Genfer Kirche berichtet, und läßt erkennen, wie schon damals sein Herz sich Interessen zugewendet hatte, für welche den meisten lutherischen Theologen Aug und Herz verschlossen war. „Als ich" — erzählt er — „in Genf war, bemerkte ich etwas Großes, woran die Erinnerung, ja vielmehr wonach die Sehnsucht nur mit meinem Leben ersterben wird. Nicht nur nämlich findet sich hier das vollkommene Institut einer vollkommen freien Republik, sondern als eine besondere Zierde und Mittel der Disciplin eine Sittenzucht, nach welcher über die Sitten und selbst die geringsten Ueberschreitungen der Bürger wöchentlich Untersuchung angestellt wird, zuerst durch die Viertelsinspektoren, dann durch die Senioren, endlich durch den Magistrat, je nachdem der Frevel der Sache als die Verhärtung und Ver-

stockung des Schuldigen es erfordern. In Folge dessen sind denn alle Fluchworte, alles Würfel- und Kartenspiel, Ueppigkeit, Zank, Haß, Betrug, Luxus u. s. w., geschweige denn größere Vergehungen, die fast unerhört sind, untersagt. Welche herrliche Zierde für die christliche Religion solche Sittenreinheit, von der wir mit allen Thränen beweinen müssen, daß sie uns fehlt und fast ganz vernachlässigt wird und alle Gutgesinnten sich anstrengen, daß sie in's Leben gerufen werde. Mich, wofern mich die Verschiedenheit der Religion nicht abgehalten, hätte die sittliche Uebereinstimmung hier auf ewig gefesselt, und mit allem Eifer habe ich von da an getrachtet, daß etwas Aehnliches auch unserer Kirche zu Theil würde. Nicht geringer als die öffentliche Zucht war auch die häusliche meines Hausherrn Scarron, ausgezeichnet durch stetige Gebetsübungen, Lektüre der heil. Schrift, Gottesfurcht in Worten und Thaten, Maßhalten in Speise und Kleidung, daß ich eine größere Sittenreinheit selbst im väterlichen Hause nicht gesehen."

Diese Kirchenideale brachte Andreä in sein Calwer Dekanat mit; gern hätte er sie in größeren Kreisen verwirklicht, wenn sich nicht die dazu mitwirkenden Hände ihm entzogen hätten. „Besonders", — spricht er — „reizte mich der Gedanke an die Kirchen in Frankreich, vorzüglich die Genfer. Dazu rief ich denn die Besseren hie und da auf. Da aber die Meisten bei guten Wünschen und dem Beifalle stehen blieben und von denselben Fesseln, die ich fühlte, gehalten wurden, so widmete ich mich ganz der Sorge für meine eigene Kirche." Auch hier also die christliche Begeisterung kein müssiges Phantasiespiel, sondern ein ehrwürdiger, praktischer Ernst, der, wo er im Großen die Treue nicht bewähren kann, das Kleine nicht verachtet. Wie später Spener, so erkannte Andreä, daß von der Jugend der Bau anfangen müsse, und widmete dem Katechismusunterrichte seine ganze Aufmerksamkeit, Katechismuspredigten, damals viel zu hoch und dogmatisch für die Kinder gehalten, sucht er den Kinderherzen zu accommodiren. Er brachte unter den Bürgern der Stadt eine gegenseitige Unterstützungsanstalt, „das Färbergestift", zu Stande, und durch Beiträge vermöglicher Bürger, bei denen er auch mit den eigenen nicht zurückblieb, ein Kapital zur besseren Kindererziehung, zur Unterstützung armer Studirender, zur Ermunterung der Handwerker, zur Pflege der Armen, Kranken und Blödsinnigen. Das erste Decennium seines Calwischen Amtes erklärt Andreä für das glücklichste seines Amtslebens.

Nun aber begannen die Folgen des unseligen Krieges besonders auch in Würtemberg sich fühlbar zu machen und damit auch der christliche Amtseifer des würdigen Mannes auf das Großartigste sich zu entfalten. Schaaren von Bettlern begannen das Land zu überströmen und Verarmung trat unter Bürgern und Landleuten ein. Andreä sammelte Collekten unter seinen Bürgern und seinen Nürnberger und Straßburger Freunden, reichlich kam er mit seinem eigenen Vermögen zu Hülfe, und so gelang es ihm, die Kranken zu unterstützen, zweimal täglich die armen Kinder im Krankenhause zu speisen, sie in Schulen zu thun und einige davon bei Handwerkern unterzubringen.

Das kaiserliche Restitutionsedikt, welches die nach 1555 eingezogenen Klostergüter den Katholischen wieder zusprach, vertrieb viele Geistliche und Schullehrer von ihren Aemtern. Den Vertriebenen öffnete sich nach Kräften Andreä's Haus, und durch neue Collekten wußte er die Noth von Manchen zu lindern. Seit den dreißiger Jahren übte der demoralisirende Einfluß des Krieges aber auch auf Calw seine Einflüsse. Es bildete sich unter seinen Mitbürgern eine feindliche Partei gegen ihn, dazu brach nun die äußere Noth über den einst wohlhabenden Ort herein. Unmittelbar nach der Nördlinger Schlacht wurde der Ort von einem Haufen unter dem Commando des Generals von Werth überfallen und in Brand gesteckt. Andreä war schon vorher mit seiner Familie, welcher sich ein Haufe von etwa 200 Flüchtlingen anschloß, geflohen und irrte mit denselben in den Wäldern und auf unwegsamen Bergeshöhen umher, und als er zurückkehrt — 450 Brandstätten, darunter sein eigenes Haus sammt seiner Bibliothek und seinen Kunstschätzen ein Raub der Flammen geworden. Von den 4000 früheren

Bewohnern fanden sich nur etwa 1500 wieder zusammen — zum Theil verwilderte und Andreä übelwollende Menschen. Dazu fingen fürchterliche Seuchen zu wüthen an. Andreä, der einzig übrig gebliebene Geistliche des Ortes, hatte in Einem Jahre nicht weniger als 400 Leichen zu bestatten und 85 Leichenreden zu halten. Die Kraft, welche ihn damals aufrecht erhielt, schildert er in den Worten: „Meines Vermögens von mehr als 7000 Gulden verlustig gegangen, verließen mich auch meine treuen wie meine treulosen Freunde, jene durch die Entfernung oder die feindlichen Truppen zurückgehalten, diese, indem sie sich selbst der Verpflichtung entbanden, damit ich lernte, wie viel die im Wohlstande gefaßten Grundsätze einer ehrenvollen Armuth in der Prüfungsstunde selbst Nutzen brächten, und welche Selbstbefriedigung die Gleichmuth gibt. Für diese Gnade bekenne ich mich Gott von Herzen dankbar. Durch alles dieses um nichts träger in meinem Eifer geworden, durch das Verlorene nicht niedergeschlagen, auch nicht gierig nach dem Erwerb eines neuen Wohlstandes, nicht verzagt über so viele verlorene Arbeit, noch voll Schmerz, in der Erinnerung der Menschen gleichsam vergessen zu seyn. Diese Geistesstärkung schöpfte ich nicht aus der Schule der Stoiker und der Idealisten, sondern erwarb sie mir aus der Betrachtung, wie eitel alles Menschliche ist, und aus dem Blicke auf das vollkommene Leben Christi, welchen Unterricht mir unser Luther gewährte durch seinen herrlichen Commentar über den Prediger Salomonis. Die Ausübung im Leben machte diesen Unterricht mir immer mehr zu eigen und Gott versiegelte sie mir durch eine unglaubliche Ruhe des Gemüths."

Das Unglück von Calw selbst diente dazu, ihm eine reiche Hülfsquelle zu eröffnen. Er gab eine in weiten Kreisen sich verbreitende Beschreibung der erlittenen Drangsale heraus: „Memoria virgae divinae urbi Calvae inflicta" und „Threni Calvenses", in Folge deren ihm von befreundeten Gönnern eine Beisteuer von mehreren Tausend Gulden wurde. Seine Mitbürger zahlten ihm nicht nur sein rückständiges Gehalt, sondern ließen ihm auch noch in den Jahren 1634—1638 tausend Gulden darüber zu Theil werden, so daß er nach so vielen Verlusten sich dennoch wieder eines ziemlichen Wohlstandes erfreuen konnte. Als die Ursache aber so schwerer Heimsuchungen Deutschlands und der Kirche gibt Andreä an: Die Verirrungen und scholastischen Streitigkeiten der Theologen, die selbst einen so heiligen Mann wie Arndt der Ketzerei anzuklagen gewagt hatten."

Wiederholte Anträge waren ihm während dieser 9 Jahre von Nürnberg aus gemacht worden, und da dieselben sich 1637 dringender erneuerten, so entschloß er sich, eine Reise zu seinem flüchtig gewordenen Herzoge, welcher in Straßburg durch Ueppigkeit und Venusfreuden die Erinnerung an die Leiden seines Landes zu verscheuchen suchte, zu machen, um sich über die Aussichten der Kirche in seinem Vaterlande Gewißheit zu verschaffen. Diese Reise erquickte ihn sowohl durch die persönliche Begegnung mit jenem wahrhaft christlichen Theologen Joh. Schmid, in dessen Busen er schon bisher oftmals sein bekümmertes Herz ausgegossen hatte, als durch die neuen Bekanntschaften mit gelehrten Männern, den Philologen Bernegger, Böcler und Freinsheim und dem Theologen Dorsche. Aber auch durch das Vertrauen wurde sie für ihn wichtig, welches er sich bei dem leichtsinnigen, jungen Herzoge zu erwerben wußte, welchem er sich überdieß durch ein von Straßburger Freunden erlangtes Darlehen an denselben von 1200 Thalern verbindlich machte.

Nachdem der Herzog 1638 seine Restitution erlangt, so daß wenigstens der Anfang zu einer Herstellung der kirchlichen Ordnung gemacht werden konnte, stellte ihm dieser zwischen zwei einflußreichen Stellen in der Kirche, der Hofprediger- und Consistorialstelle in Stuttgart und einer theologischen Professur in Tübingen, die Wahl. Bei der Anhänglichkeit an sein Calw, mit welchem ihn neunjährige Leiden und Freuden so innig verbunden hatten, wurde diese Wahl ihm schwer, und nur das Andringen seiner Freunde entschied ihn endlich für die Annahme der Stuttgarter Stelle, von welcher sich ein segensreicher Einfluß auf den neuen Aufbau der Landeskirche erwarten ließ.

Im Jahre 1639 war er in diesen seinen neuen Wirkungskreis eingetreten. Er sah ein wüstes, von Dornen und Disteln überwuchertes Ackerfeld vor sich. Herzog Eberhard III., das Haupt der Landeskirche, dessen Beichtvater er geworden war, ein leichtsinniger und ausschweifender Jüngling von 24 Jahren, besseren Eindrücken nicht verschlossen, aber noch viel mehr denen zahlreicher schlimmer Rathgeber offen; das Consistorium, wie der redliche Professor Nikolai von Tübingen es schildert, von lässigen, ihrem eigenen Vortheile nachgehenden Männern besetzt — einen geistesverwandten Mitarbeiter erhielt Andreä erst durch den gleichzeitig mit ihm ernannten Stiftsprediger Schüel; dabei das Land eines von denjenigen, welche vorzugsweise unter den Verwüstungen des Krieges gelitten. Von 1046 Geistlichen und Candidaten waren am Ende des Krieges nur noch 338 übrig, nach der Nördlinger Schlacht fehlten vier Jahre lang dem theologischen Stift in Tübingen die Mitglieder; noch 20 Jahre nach der Schlacht von Nördlingen lagen 36,300 Gebäude in Trümmern. Dabei war die sittliche Verwilderung des Volkes auf's Aeußerste gestiegen. Hartherzig wurden Hülflose im strengsten Winter auf die Straße gestoßen, in manchen Fällen menschliche Leichname verzehrt; man trank auf die Gesundheit des Teufels, über dem endlosen Jammer, über welchem der Himmel theilnahmlos verschlossen blieb, hatte ein Pfarrer den Verstand verloren. „Jung und Alt" — klagt Prälat Heinlein — „weiß fast nicht mehr, wer Christus sey und der Teufel." — Die erste Sorge Andreä's ging dahin, dem Lande wieder eine Geistlichkeit zu verschaffen. So kam es darauf an, das Tübinger Stift aus seinem Verfall wieder aufzurichten. Auf Andreä's Betrieb wurde durch eine Landescollekte eine Summe von 3000 Gulden zusammengebracht, und schon im J. 1641 hatten sich wieder 41 Zöglinge zusammengefunden. Eine fernere Sorge war die, das Pfarreinkommen der Geistlichen wieder zu heben. Nun hatte sich aber der sorglose Herzog bestimmen lassen, den von Herzog Christoph gestifteten unantastbaren Kirchenfonds anzugreifen und mit Abgaben zu belegen. Hier nun zeigt sich die männliche Furchtlosigkeit Andreä's, welcher 1640 an seinen Freund Schmid schreibt: „Animum resumsi, et excitatis collegis meis, Principem nostrum adimus, et quo loco res Ecclesiae nostrae sub ipsius regimine essent, quibus injuriis a Politicis Ministris afficerentur, quam ipse velatis oculis in conscientiae famae et bonorum praecipitium abduceretur, adeo libera lingua exposuimus et oculatis testimoniis firmavimus, ut plane obstupuerit et ad tam acerbas querelas exprobrationi proximas cum pudore exhorruerit correctionemque quantum per temporis injuriam fieri posset, illustri fide data, in se receperit." Wenigstens die kleinere Hälfte der der Kirche entrissenen Spolien wurde durch diesen Freimuth derselben wieder zugewandt. — Worauf aber sein angelegentlichstes Bestreben ging, das war die Wiederaufrichtung der Kirchenzucht, als einer durchaus wesentlichen Lebensäußerung jeder kirchlichen Gemeinschaft. Würtemberg hatte durch Herzog Christoph die treffliche Verordnung der „Kirchencensur" erhalten. Begreiflicherweise war unter den Verheerungen des Krieges dieselbe so gut als abhanden gekommen. Diese wieder herzustellen, war das ernsteste und mit Erfolg gekrönte Bemühen Andreä's. Sein Absehen ging freilich, wie jener einst von seinem Ahnen Jak. Andreä und Kaspar Lyser dem Herzog Christoph vorgelegte Vorschlag, auf eine rein kirchliche Sittencensur, wie er sich über eine solche in seiner schon 1622 ausgearbeiteten, aber erst 1649 herausgegebenen Schrift: „Theophilus sive consilium de christiana religione sanctius colenda, vita temperantius instituenda et literatura rationabilius docenda", ausgesprochen hat. Nach ihm soll die sittliche Zucht an jedem Orte durch einen Ausschuß von Männern von unbescholtenem Rufe und einigem Ansehen verwaltet werden. Vor ein solches Collegium sollen die Zanksüchtigen, Trägen, das zügellose Gesinde, ungehorsame Kinder, uneinige Ehegatten vorgeladen werden, und die Geistlichen in demselben auf wahre Buße dringen, die Unbußfertigen aber vom Sakrament zurückhalten. „Ich will nicht, daß die Geistlichen über die Gewissen herrschen sollen, ich will nur der offenbaren, überwiesenen Gottlosigkeit begegnen, gegen welche Manche allzu nachsichtig sind."

Eine solche rein kirchliche Disciplin bestand jedoch damals in der lutherischen Kirche nirgends, überall war sie mehr oder weniger mit der polizeilichen Institution verschmolzen. Andreä war nun der Mann nicht, welcher, dem unausführbaren Ideal nachstrebend, das wirklich Ausführbare vernachlässigte. So ließ auch er sich mit dem Institute von „Kirchenconventen" genügen, von Collegien aus den geistlichen und weltlichen Beamten mit Zuziehung von zwei bis drei unbescholtenen Gerichts- und Rathspersonen gebildet. Vor diesem Collegium sollten die Vergehen gegen die erste Gesetztafel gerügt werden: Aberglauben, Mißbrauch des Namens Gottes, Sabbathsentheiligung &c., die aber gegen die zweite Gesetztafel: Murren gegen die Obrigkeit, Vernachlässigung der Eltern, böse Ehen, Unkeuschheit u. s. w., bloß vor dem Pfarrer und dem Schultheißen in Verbindung mit einigen Richtern. Diese Gerichte sollten die sittliche Rüge vollziehen, bei schwereren Vergehen die Uebergabe zu obrigkeitlicher Bestrafung. Aber auch die Herstellung der rein kirchlichen Strafe ließ Andreä sich angelegen seyn. Der kirchliche Bann und die Kirchenbuße war in Würtemberg durch eine Verordnung vom Jahre 1621 „aus bewegenden Ursachen" sogar gesetzlich abgeschafft und diese Verordnung durch das Generalreskript von 1630 bestätigt worden. Der Einfluß Andreä's bewirkte es, daß durch das Generalreskript von 1642 dieselbe förmlich wieder hergestellt wurde: „Damit solche Verbrecher" — heißt es — „nicht allein von uns, der weltlichen Obrigkeit, gestraft, sondern auch der eifrige Gott als ein keusches, reines Wesen sammt seiner christlichen Kirche und Gemeinde durch öffentliche Bekenntniß der begangenen Sünden Reue und Leid über dieselben, auch demüthige Abbitte des gegebenen Aergernisses wiederum versöhnt und die ehebrecherische Person zugleich auch die verscherzte Gnade Gottes wiederum erlangen und zu einem Mitglied der christlichen Kirche, von deren Gemeinschaft sie sich selbst ausgeschlossen, wieder aufgenommen werden möge." — Solcher Sittenstrenge suchten die Vornehmen sich zu entziehen und richteten sich mit der Bitte um Befreiung von derselben an den Landesfürsten. Dieß kam bei einem jungen Manne vor, welcher, im Begriff sich zu verheirathen, zwei Mädchen geschwängert hatte. Mit dem ernstesten Nachdrucke widersetzte sich das Consistorium diesem Ansinnnen, „damit es nicht scheine, als sey das neue Kirchengesetz nur gegen die Tauben und nicht gegen die Raben gerichtet." Der von der Sache genauer unterrichtete Fürst ließ sich auch wirklich bewegen, das von der Familie des Verbrechers ausgegangene Gesuch um Befreiung von der Strafe abzuschlagen. — Ferner war es Andreä gelungen, die seit 6 Jahren nicht mehr gehaltenen Diöcesanconvente wieder herzustellen; als aber durch dieselben wenig ausgerichtet wurde, weil man „Arzenei für die Füße verordnete, während das Uebel im Kopfe lag", so erpreßte er endlich eine gemeinschaftliche Berathung der Fürsten und der Stände, in welcher man sich über 12 Artikel zur Aufrichtung des geistlichen Standes, des theologischen Stiftes in Tübingen und der Kirchenzucht vereinigte. Unter den Artikeln nennt Andreä in einem Briefe folgende: „1) sacra nobis subducta redduntor; 2) princeps ipse stipendium 50 alumnorum alito, ministris salarium ex publico solvitor; 3) censura contra luxum, venerem, blasphemias etc. sine venia instituitor" etc.

Die Fruchtlosigkeit mehrerer seiner Bemühungen im Consistorium bewogen ihn, wie er sagt, sich ernstlicher seinem Predigtamte zuzuwenden. Zweimal in der Woche pflegte er zu predigen, und bei der mehrjährigen Krankheit seines Collegen Herbrand kam es vor, daß er in 5 Jahren nicht weniger als 205 Predigten zu halten gehabt. Der Lohn seines Amtes war indessen ein so ungewisser, daß er in drei Jahren davon nicht mehr als 150 Gulden ausgezahlt erhielt. Zu seinen Ausgaben reichte eine so kärgliche Summe nicht aus; denn eine beständige Herberge war sein Haus für bedürftige Prediger, Schulmänner, reisende Künstler und die große Zahl seiner besuchenden auswärtigen Freunde, wozu kam, daß er nicht selten die Kinder verstorbener Freunde bei sich aufnahm, um sie zu verpflegen und zu erziehen. Auch die von seinen beiden Tochtermännern ihm dargereichte Beihülfe würde nicht ausgereicht haben, hätte sich ihm nicht

noch eine andere auswärtige Hülfsquelle dargeboten. Diese eröffnete sich ihm durch die nähere Befreundung mit Herzog August von Braunschweig-Lüneburg.

Unter den Fürsten jener Zeit zeichnete sich Herzog August durch literarische, künstlerische und theologische Interessen aus; auch zeigte er manchen christlichen Männern jener Zeit, einem Arndt, Saubert in Nürnberg, namentlich seinem Calixt in Helmstädt, eine wohlwollende Theilnahme. Was nun Andreä von diesem Fürsten vernommen hatte, zog ihn so zu demselben hin, daß er schon in Calw eine Verbindung mit ihm anzuknüpfen gewünscht hatte. Nach seiner Versetzung nach Stuttgart ergriff er selbst die Initiative hiezu. Es war eine Lieblingsidee des Herzogs, eine paraphrastische Evangelienharmonie auszuarbeiten, und hiezu bot Andreä ihm seine Hülfe an, nahm auch Gelegenheit, ihm für sein Raritätenkabinet manche Curiositäten zu übersenden. Hierauf folgte schon nach dem sechsten Briefe ein Gnadengeschenk von 300 Thalern, welches sich 1642 wiederholte. Durch diese ungewöhnliche Huld — zumal in den drückenden Kriegszeiten — kühner geworden, bittet ihn — man sieht nicht recht, zu welchem Zwecke — Andreä um Ertheilung des Titels eines geistlichen consiliarii des Herzogs, wiewohl ohne Gehalt. Die Gunst aber seines hohen Gönners begnügt sich nicht bloß mit der Gewährung jener Bitte, sondern fügt die Zusicherung eines jährlichen Gehaltes von 400 Thalern dazu. Um nun einen so beträchtlichen Gehalt — selbst der große Calixt bezog für sein Professorat nur 500 Thlr. — nicht als Sinecure zu verzehren, betrieb Andreä nicht nur den Briefwechsel mit dem Herzog auf's Lebhafteste, sondern eröffnete auch einen solchen mit den Prinzen und Prinzessinnen des braunschweigischen Hofes — nicht von religiösem, sondern nur von dilettantischem Inhalt. Durch die reiche Municifenz von Herzog August, welchen seitdem Andreä nicht aufhört in den ungemessensten Lobpreisungen zu feiern, wurde ihm nun eine wesentliche Verbesserung seiner ökonomischen Lage zu Theil, wie auch eine unerschöpfliche Quelle geistiger Erheiterung. Er wurde in den Stand gesetzt, sich eine ländliche Besitzung anzuschaffen, später auch ein stattliches Wohnhaus in Stuttgart.

Eine solche Erheiterung that dem Manne auch noth, welcher seit der Mitte der vierziger Jahre mehr und mehr einer mit einem schweren Unterleibsleiden verbundenen nervösen Depression verfällt, unter welcher seine frühere Heiterkeit und Thatkraft unterliegt. „Mit Wehmuth vergleicht man sein Bildniß, wie es in Calw und wie es in Stuttgart entworfen werden müßte. Dort ist noch ein sanftes Feuer, eine seelenvolle Freundlichkeit, ein lieblicher Adel über seine Gesichtszüge ausgegossen; hier hat der Schmerz bedeutende Runzeln in sein Gesicht gegraben, seine Augenbrauen verzogen und sein Gesicht in eine erschreckende Düsterheit gehüllt; sonst spielt er bei der Versammlung seiner Kinder, welche Morgens und Abends in der Schrift lasen und geistliche Lieder sangen, die Harfe, nun unterließ er dieses meistentheils." Zwei Jahre lang zog sich der so gesellige Mann von allem Umgange zurück und hielt 1646 beim Herzog um seine Entlassung an. Aus huldvoller Gesinnung wurde ihm dieselbe verweigert, dagegen gestattet, von seinen Amtsgeschäften je nach seinem Bedürfniß sich zurückzuziehen.

Im Jahre 1650 erhielt er die Abtei Bebenhausen, und jetzt, wo Andreä weniger durch seine Geschäfte gebunden, konnte auch sein braunschweigischer hoher Gönner nicht länger dem Verlangen entsagen, seinen vieljährigen Freund, mit dem er im Laufe der Jahre gegen 900 Briefe gewechselt, endlich einmal von Angesicht kennen zu lernen. Zur möglichsten Erleichterung der Reise für den von vielfachen Krankheitsbürden heimgesuchten, alternden Mann wurde ihm in einem verschlossenen Wagen unter Begleitung von zwei Reitern und mehreren Knechten eine bequeme Reisesänfte zugeschickt, — doch es war zu spät. Neue schwere Krankheitsanfälle stellten sich ein und nöthigten den Leidenden, dem heißesten Wunsche, welchen er noch in seinem Leben hatte, zu entsagen. Da mit Bebenhausen eine General-Superintendentur verknüpft war, so wurde Andreä, um auch von diesen Geschäften ihn zu befreien, im Jahre 1654 von dort auf die noch einträg-

lichere Abtei Adelsberg versetzt. Aber „sein Leben war bereits nichts mehr, als ein Kampf mit dem Tode, welcher endlich mit dem 27. Juni eintrat.“

Andreä ist ein christlicher Karakter, begeistert von der Herrlichkeit des Christenthums, wie einer der christlichen Altväter, dafür sprechen seine beiden Schriften: Christiani cosmoxeni genitura, und seine Respublica christiana, — aber vor allen Theologen der lutherischen Kirche ist er durch die Expansion und Universalität seines Geistes ausgezeichnet. Nichts Wissenswürdiges in Kunst und Wissenschaft ist ihm gleichgültig. Er ist ein gelehrter Mann, aber kein Arbeiter und Forscher, sondern ein geistreicher Dilettant; gegen hundert Schriften (93) sind von ihm ausgegangen, aber alles nur Gelegenheitsschriften von geringem und geringstem Umfange. Er ist ein sittlicher Karakter von unerschütterlichem Muth und seltener Ausdauer und Thatkraft — so haben wir ihn in seinem Mannesalter kennen lernen, und doch hat er die eigenthümlichen Vorzüge und Schwäche der weiblichen Natur. (S. die einzelnen hierhergehörigen Züge in Tholuck's „Lebenszeugen der luther. Kirche“, S. 331.) Er besitzt die zarte Empfindsamkeit, die mikrologische Feinsinnigkeit, die überschwängliche Phantasie des weiblichen Karakters, auf der anderen Seite den Mangel an Nüchternheit, wo irgend persönliche Affekte in's Spiel kommen, eine große Verletzlichkeit und Reizbarkeit. Andreä ist ein lutherischer Christ, mit völliger Ueberzeugung dem Dogma seiner Kirche treu und voll Antipathie gegen den Calvinismus nicht weniger, als sein Ahnherr Jakob Andreä. Aber das Bekenntniß: Christianus mihi nomen, Lutheranus cognomen, billigt er nicht bloß wie die Anderen, er bewährt es. Immer bildet Christus und christiana religio, nie ein streitiges confessionelles Dogma den Mittelpunkt seines Interesses. Mit dem Bischof der böhmischen Brüder, Comenius, steht er in herzlichem Briefwechsel, er spricht von Grotius mit liebevoller Ehrfurcht; mit dem von allen damaligen Lutheranern perhorrescirten Schottländer Duräus, dem Unionsreisenden für Vereinigung der Lutheraner mit den Calvinisten, läßt er sich in Briefwechsel ein. Er kennt den Werth der Reinheit des Dogma's, aber verschieden von den lutherischen Theologen der Zeit ist er durch und durch ein praktischer und Pektoraltheologe: er verlangt einen calidus affectus und ein ardens pectus. „Während Einige meinen, daß sie zur Wissenschaft, Andere, daß sie zum Besitzthum oder um Lob zu erwerben geboren sind“ — schreibt er im Jahre 1617 in seiner institutio — „so sollt ihr wissen, daß ihr allein zur Uebung der Tugend und zur Uebung im Christenthum in der Welt seyd.“ Als den Grund aller jener schweren Heimsuchungen Gottes über Deutschland und seine Kirche gibt er namentlich an: Die Verirrungen und scholastischen Streitigkeiten der Theologen, die selbst einen so heiligen Mann wie Arndt der Ketzerei anzuklagen gewagt hatten.

Ein Zug seiner weiblichen Natur ist sein Freundschaftscultus, in welchem er — ein Vater Gleim des 17. Jahrhunderts — jede Diskrimination verliert. — Es war am Anfange des Jahrhunderts eine Zeit, wo hie und da mystische und alchymistische Gesellschaften sich zu bilden angefangen hatten. Im Jahre 1614 erschien eine Schrift: „Fama fraternitatis des löblichen Ordens des Rosenkreuzes“, und 1615 eine „Confessio oder Bekenntnuß der Societät und Bruderschaft RC.“ Ob diese Schriften den jugendlichen Andreä zum Verfasser haben und ob ihr Endzweck die Verspottung des mystischen Treibens der Zeit sey, ist nach so vielen Untersuchungen auch jetzt noch eine offene Frage. (Vgl. den Art. „Rosenkreuzer“ und den Beitrag zu dieser Untersuchung von Henke in der „Deutschen Zeitschrift“, Jahrg. 1852. Nr. 33—35. 44.) Jedenfalls waren es diese Schriften, welche, wie Andreä in einem Schreiben an Comenius selbst sagt, seinem freundschaftsbedürftigen Gemüthe die Veranlassung wurden, eine Geistesgemeinschaft zu stiften, in welcher Christus der Mittelpunkt sey. Er läßt im Jahre 1617 eine invitatio fraternitatis Christi ad amoris candidatos (2 Thle. 1618) und 1620 die Schriftchen: Christianae societatis idea, und christiani amoris dextra porrecta ausgehen und gibt in dem erwähnten Briefe an Comenius als Veranlassung an:

scopus fuit Christum loco suo restituere pulsis passim idolis sive religiosis, sive literariis. Es waren 24 Männer, welche er durch Zusendung der dextera porrecta zu diesem Zwecke zu vereinigen suchte — zum Theil durch ihre Frömmigkeit auch sonst bekannt: Arndt in Celle, Gerhard, Saubert in Nürnberg, Leyser in Leipzig, der Mediciner Daniel Sennert in Wittenberg. Die Kriegsdrangsale ließen es zur Verwirklichung des Planes nicht kommen, weshalb Andreä, wie er dem Herzog August mittheilt, im Jahre 1628 bei einer Reise nach Nürnberg sich darauf beschränkte, mit seinem Saubert, dem Nürnberger Pastor Leibnitz und einem dortigen Patricier Beier, denen sich später noch einige andere Nürnberger und Würtemberger anschlossen, sich zu einem solchen Bündniß zusammenzuschließen, dessen Idee er in dem Schriftchen ausspricht: Verae unionis in Christo Jesu specimen, selectissimis, probatissimis amicis sacrum, 1628. Als Theilnehmer will er nur Genossen desselben Bekenntnisses und fügt auch noch die Clausel hinzu: „Ohne allen Eintrag für das von Gott geordnete Amt.“ Der Einsicht von Herzog August stellt er anheim, ob es nicht nach hergestelltem Frieden zu einer umfassenden Ausführung dieses Planes kommen könne.

Bei dem geringen Umfange seiner Schriftchen sind dieselben zum Theil untergegangen, und nur Literatoren haben sich ihre Sammlung zur Aufgabe gesetzt. Vergl. das Verzeichniß von V. Andreä's Schriften von Burk, 1793, ein in der v. Meusebach'schen Bibliothek in Berlin befindliches Exemplar dieses Verzeichnisses enthält von der Hand dieses Bibliophilen beachtenswerthe Beiträge. „Es sind nicht Schriften, sondern Schriftchen“ — heißt es in dem Aufsatze von Herder über Andreä —; nicht große leere Säle, sondern niedliche Wohnzimmer, zum Theil voll seltenen, ungesuchten Merkwürdigkeiten; Aufsätze, die der Pöbel seiner Zeit anstaunte, die auch Vielen unserer Zeit zuweilen befremdend, hie und da unverständlich und als Spielzeug vorkommen müssen; die aber alle von der feinen Erfindungs- und Einbildungskraft, vom richtigen Gefühl und scharfen Urtheil, von der ausgebreiteten Kenntniß und dem wiewohl unausgebildeten Dichtergeist des Verfassers zeugen.“ Sie sind fast sämmtlich lateinisch geschrieben, in dem rhetorisch überladenen Latein der gesunkenen Latinität, meist in dem Geschmack der Italiener jener Zeit emblematisch und allegorisch. Das Schriftchen: „Geistliche Kurzweil“, 1619, gab Herder die Veranlassung zur pietätsvollen Erneuerung des Andenkens an Andreä im „Deutschen Museum“, 1779, und in den „Zerstreuten Blättern“, 5. Sammlung. Diese deutschen Reime sind in kunstlosen Knittelversen hingeschrieben, aber fromm, treuherzig und witzig.

Hauptquellen: Die im J. 1642 von Andreä verfaßte und Herzog August gewidmete Selbstbiographie, lateinisch von Rheinwald 1849 herausgegeben, deutsch von Seybold, 1799. — Petersen, „Leben Andreä's“, in dem Würtembergischen Repertorium der Literatur. St. 1. — Hoßbach, V. Andreä und sein Zeitalter. 1819. — Henke, „Mittheilungen aus dem Verkehr Andreä's mit Herzog August“ in der Deutschen Zeitschrift &c. 1852. Nr. 33—35. 44. — Eine kurze Skizze von Grüneisen, in Piper's „Evangel. Jahrbuch“ 1851. — Tholuck, „Lebenszeugen der evangelischen Kirche“, S. 314 f. A. Tholuck.

Angelici, Engelsverehrer. Sie werden zunächst von Epiphanius (Sancti Epiphanii — contra octoginta haereses opus. Lutet. Par. 1712. Haer. 60. pag. 420) als eine Sekte genannt, die aber nur kurze Zeit bestanden habe. Er bemerkt, daß er von der Sekte nur habe sprechen hören, und weiß gar keine nähere Auskunft über die Zeit und den Ort ihrer Entstehung, über den Grund ihres Namens und über die Eigenthümlichkeit ihrer Ansichten zu geben, doch stellt er drei Vermuthungen auf, weshalb die Sekte den Namen „Angelici“ geführt haben möchte, — entweder, weil sie behauptet hätte, daß die Welt von den Engeln geschaffen worden wäre, oder weil sie der Meinung gewesen wäre, ein den Engeln gleiches Leben zu führen, oder weil sie in Angelina, einem jenseit Mesopotamien gelegenen Orte, gewohnt haben sollte. Die zweite Ansicht vertritt auch Augustin (de haeres. c. 39), der die Sekte aber nur aus

Epiphanius kennt, doch glaubt er den Namen auch davon herleiten zu können, daß die Sekte behauptet habe, von den Engeln die göttliche Erkenntniß erhalten zu haben. Der Sage nach soll Theophilus, Bischof von Apamea, sie kirchlich überwunden haben. Wahrscheinlich hat gar keine eigentliche Sekte der Angelici bestanden und der Name ist wohl nur als eine spöttische Bezeichnung solchen gnostischen Parteien beigelegt worden, welche die Engel als Weltschöpfer bezeichneten. Vgl. Ch. W. Franz Walch's Entwurf einer vollst. Historie der Ketzereien. Bd. II. Leipz. 1764. S. 177 ff. Neudecker.

Angers, Synoden daselbst. Die Synoden, welche in Angers gehalten worden sind, fallen in den Zeitraum vom 5. Jahrhundert bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts. Das erste Concil, welches hier stattfand (Concilium Andegavense), wurde im Jahre 455 veranstaltet; dem Baronius verdanken wir die erste Nachricht über dasselbe. Die Veranlassung zur Veranstaltung des Concils lag darin, daß zu Angers eine Bischofswahl vorgenommen werden sollte. Unter den zwölf Canonen, die von den versammelten Geistlichen theils von Neuem bestätigt, theils neu aufgestellt wurden, verdienen folgende erwähnt zu werden: Can. 1. gebietet, daß die Geistlichen in Streitigkeiten nur bei den Bischöfen Recht suchen, ohne deren Rath aber an weltliche Gerichte sich nicht wenden, auch ohne Zustimmung jener sich nicht entfernen sollen; Can. 4. untersagt den Geistlichen den Umgang mit fremden Frauenzimmern und verbietet ihnen bei Strafe des Ausschlusses von der Communion, sich an dem Verrathe oder an der Einnahme einer Stadt zu betheiligen; Can. 6. erklärt sich gegen ehebrecherischen Umgang; Can. 7. gegen den Austritt aus dem geistlichen Stande; Can. 10. gegen die Excommunikation der Laien ohne genügend nachgewiesene Schuld; Can. 11. gegen die Ordination verheiratheter Geistlicher zu Diakonen oder Presbytern. S. Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones etc. (Studio P. Joannis Harduini). Tom. II. Par. 1714. Pag. 778 sq.

Ein zweites Concil, das zu Angers etwa im Jahre 1055 gehalten und gegen die ketzerische Lehre des Berengar von Tours (s. d. Art.) über das Abendmahl gerichtet gewesen seyn soll, wird mit wenigen Worten erwähnt in Critica historico-chronologica in universos Annales ecclesiasticos Caesaris Cardinalis Baronii — auctore Antonio Pagi. Tom. IV. Antv. 1705. Pag. 200.

Ein Concil, das im J. 1269 zu Angers abgehalten wurde, beschäftigte sich damit, theils gegen diejenigen sich auszusprechen, welche verhinderten, Schenkungen und Legate den Kirchen zuzuweisen, theils zu erklären, daß die aus früheren Concilien abgegebenen kanonischen Bestimmungen in Betreff derjenigen Geistlichen in Kraft fortbestehen, welche in weltlichen Dingen vor weltlichen Gerichten sich zu Anwaltsdiensten verstehen würden; s. Acta Conciliorum etc. Tom. VII. Pag. 647.

Ein neues Concil wurde dann im Jahre 1279 zu Angers gehalten. Man gab hier 5 Canones, die sich vornehmlich nur auf die Erneuerung oder Wiederherstellung früherer kirchlicher Verordnungen bezogen und nur insofern merkwürdig sind, als sie Zeugniß dafür ablegen, daß kanonische Bestimmungen immer wiederholt werden mußten, weil sie nicht gehalten wurden. Jene Canones handeln wesentlich davon, kirchliche Personen nicht vor das weltliche Gericht zu ziehen, Ordinationsbestellungen sich nicht bezahlen zu lassen, kirchliche Beerdigungen ohne Zustimmung des Parochial-Presbyters nicht vorzunehmen; Geistliche, die während eines Jahres im Banne geblieben sind, ohne sich um diesen zu kümmern, sollen angehalten werden, die Absolution zu nehmen, die Bischöfe aber in allen Fällen absolviren können, in welchen das Concil selbst excommunicirt oder absolvirt; s. Acta Conciliorum etc. Tom. VII. Pag. 815.

In ähnlicher Weise beschäftigte sich das im J. 1365 zu Angers gehaltene Concil vornehmlich mit Bestimmungen für die Ausübung der kirchlichen Disciplin; es stellte 34 Canones auf, welche unter Anderem über den Mißbrauch mit Reskripten des päbstlichen Stuhles und mit der Uebertragung von Beneficien bei nicht gesetzlichem Alter, über das Amt des Archidiakonus und das ehrbare Leben der Geistlichen, über die See=

lenmessen, über die religiösen Häuser, über die Immunität der Kirchen, über die Publikation der Excommunikation und dergl. sich aussprechen; s. Acta Conciliorum etc. T. VII. p. 1772 sq.

Das im Jahre 1448 zu Angers gehaltene Concil wiederholte in 17 Canones nur die wichtigsten Bestimmungen, welche in dem letzten Concil gegeben worden waren, indem es außerdem einige andere hinzufügte, namentlich über das Schweigen im Chore, über verbotene Spiele, über Mißbräuche beim Predigen und bei den Messen, über Reliquien und Indulgenzen, s. Acta Conciliorum etc. Tom. IX. Pag. 1341 sq. In Chr. W. F. Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen, Leipz. 1759, ist S. 887 mit Hinweisung auf Harduin's Acta Conciliorum etc. T. X. Pag. 1211 sq. erwähnt, daß im J. 1581 oder 1583 noch ein Concil zu Angers gehalten worden sey, doch sagen die genannten Acta gar nichts davon. Neudecker.

Anna Comnena, die Tochter des Kaisers Alexius I. (s. d. Art.) und seiner Gemahlin Irene, verdankt die vorzügliche Beachtung, welche ihr zu Theil geworden ist, nicht sowohl ihrer glänzenden Stellung im Leben, als vielmehr ihren ausgezeichneten Geistesgaben, ihrer ausgebreiteten Gelehrsamkeit und ihren Leistungen auf dem Gebiete der Geschichte. Im Jahre 1083 zu Constantinopel geboren, wo seit der Regierung des ersten Comnenen Isaak (1057 — 1059) ein neues Leben in den durch das Mönchswesen beschränkten und fast erstorbenen Wissenschaften erwacht war, fand ihre lebhafte Wißbegierde frühzeitig reichliche Nahrung und Anregung in dem Unterrichte der tüchtigsten und berühmtesten Männer, welche ihr die Wissenschaften gleichfalls liebender und pflegender Vater zu ihren Lehrern sorgfältig ausgewählt hatte. Hauptsächlich waren es die griechische Sprache und Literatur, die Beredtsamkeit, die Philosophie und die Theologie, denen sie den beharrlichsten Fleiß widmete. In der That machte sie in denselben so glückliche Fortschritte, daß nicht nur die Zeitgenossen ihrem Geiste und ihrer Gelehrsamkeit die größten Lobsprüche ertheilten, sondern auch die späteren Zeiten diesem günstigen Urtheile beistimmten. Der höchste Genuß ihres Lebens bestand in dem Umgange mit Gelehrten, mit denen sie sich über wissenschaftliche Gegenstände unterhielt oder über streitige Fragen eifrig disputirte.

Sobald Anna in das Alter der Jungfrau eingetreten war, wurde sie von ihren Eltern dem Constantinus Dukas, einem Sohne des früheren Kaisers Michael, verlobt, und als dieser nicht lange darauf starb, mit dem auch als Geschichtsschreiber rühmlichst bekannten, zur Würde des Cäsar erhobenen Nicephorus Bryennius aus Oresias in Macedonien vermählt. Die vielseitige Bildung, die Liebenswürdigkeit und wohlwollende Menschenfreundlichkeit, durch welche sie sich in diesem, wie in andern Verhältnissen des Lebens auszeichnete, erwarben ihr die allgemeine Liebe und Achtung bei Vornehmen und Geringen. Doch waren diese schönen Eigenschaften ihres Karakters mit einer so maßlosen Ehrsucht und Herrschbegierde verbunden, daß sie sich nach dem Tode ihres Vaters verleiten ließ, im Einverständniß mit ihrer Mutter Irene eine Verschwörung gegen ihren Bruder, den Kaiser Johann Comnenus oder Kalojohannes, anzustiften, um denselben von dem väterlichen Throne zu stoßen und ihren Gemahl an dessen Stelle zu setzen. Indessen scheiterte ihr rechtwidriges Beginnen an der Unentschlossenheit und dem Wankelmuthe des Nicephorus, den sie deshalb bitter tadelte und in ihrem Verdrusse über das Mißlingen ihrer Absicht sich nicht enthalten konnte, selbst die Natur anzuklagen, daß diese sie zur Frau und den Nicephorus zum Manne geschaffen habe. Seit dieser Zeit zog sie sich nach und nach immer mehr von dem öffentlichen Leben zurück und widmete sich, nachdem ihr Gemahl 1137 gestorben war, bis zu ihrem erst nach 1148 erfolgten Tode ausschließlich den historischen Studien. Die reife Frucht derselben ist die aus funfzehn Büchern bestehende Alexias, eine ausführliche, geistvoll und in schöner Sprache verfaßte Geschichte des Lebens und der Regierung ihres Vaters Alexius. Durch anziehende Darstellung und Reichhaltigkeit des Stoffes ausgezeichnet, ist dies Werk für die Geschichte des byzantinischen Reiches und der Kreuzzüge um so werthvoller, da die

Verfasserin den von ihr erzählten Ereignissen und den handelnden Personen sehr nahe stand und über die Quellen, aus denen sie schöpfte, ausreichende Auskunft giebt. Gleichwohl ist ihre Glaubwürdigkeit und Unparteilichkeit nicht unangefochten geblieben, weil sie in ihren Angaben, vornehmlich da, wo der Karakter ihres Vaters in Betracht kommt, nicht selten von denen der lateinischen Schriftsteller jener Zeit auffallend abweicht. Allein wenn sie auch in dieser Rücksicht von dem Vorwurfe der Einseitigkeit in ihrer Auffassung und Beurtheilung der Ereignisse nicht freizusprechen ist, so hat sie doch nirgends absichtlich die Wahrheit verletzt und ist nur ihrer aus dem religiösen Glauben und dem Karakter ihres Volkes hervorgegangenen Ueberzeugung gefolgt.

Die älteste, aber lückenhafte Ausgabe der Alexias erschien von David Höschel zu Augsburg 1610 in 4. Darauf gab das Werk Peter Poussines vollständig mit einer lateinischen Uebersetzung und vielen erläuternden Anmerkungen unter dem Titel: Annae Comnenae Porphyrogenitae Caesarissae Alexias, sive de rebus ab Alexio Imperatore vel ejus tempore gestis, libri quindecim zu Paris 1654 in Folio heraus. Nach dieser Ausgabe wurde es im XI. Bande des Corpus hist. Byzant. zu Venedig 1729 wieder abgedruckt. Eine deutsche Uebersetzung desselben befindet sich in Fr. Schiller's allgemeiner Sammlung historischer Memoiren, Abth.: I, Bd. 1 und 2, Jena 1790. 8.

Vergl. G. I. Vossius, de hist. graecis, lib. 2 c. 27; G. Cave H. L. SS. Eccles. Tom. II, p. 200; Fabricii Bibl. Gr. ed Harles, T. VII, p. 726 sqq.; Meusel, Bibl hist. V, 1. p. 253 ff.; G. Ch. Hamberger, zuverlässige Nachrichten, Th. 4, S. 182 ff.; Hegewisch, historische und literarische Aufsätze (Kiel 1801), S. 121 ff.; L. Wachler, Handbuch der Geschichte der Literatur, Theil II. S. 125 der 2. Aufl., Leipzig 1823. G. H. Klippel.

Anse, Synoden daselbst. Die Concilien, welche in Anse stattgefunden haben, sind Provinzialsynoden und für die Entwickelung der kirchlichen Angelegenheiten wie für die Feststellung kirchlicher Zeitfragen nicht von Bedeutung gewesen. Das erste Concil zu Anse (Concilium Ansanum) fällt in das Jahr 990, oder wohl richtiger in das Jahr 994. Es beschäftigte sich vornehmlich mit der Bestätigung der dem Cluniacenser Kloster zu Anse zugehörigen Besitzungen und gab einige die kirchliche Disciplin betreffende Bestimmungen, wie über die Aufbewahrung der Hostie in der Kirche, über die Theilnahme an den Vigilien, über das für Kleriker erlassene Verbot des Jagdvergnügens und des Umganges mit Frauen, Wahrsagereien zu treiben u. dergl. Die Annahme, daß in Anse zwei Concilien gehalten worden seyen, das eine im Jahre 990, das andere im Jahre 994, ist von Mansi als falsch dargethan worden, s. Joannes Dominicus Mansi Sacrorum Conciliorum nova et amplissina collectio etc. T. XIX. Venet. 1714, p. 101 sqq. Das im Jahre 1025 in Anse gehaltene Concil erstreckte seine Thätigkeit nur darauf, den Erzbischof von Vienne in die Schranken zu verweisen, da er gegen die canonischen Bestimmungen Mönchen, die nicht zu seinem Sprengel gehörten, die Weihen verliehen hatte, s. Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones etc. (Studio P. Joannis Harduini) T. VI, Pars 1, Par. 1714, p. 841. Ganz unerheblich war das im Jahre 1070 in Anse gehaltene Concil, welches nur auf die Schenkung eines Klosters sich bezog, s. Acta Conciliorum etc. a. a. O., p. 1163. Von einem anderen im Jahre 1077 zu Anse gehaltenen Concil wissen wir nichts weiter, als daß es vom Bischof Hugo veranstaltet wurde, der als Legat von Gregor VII. mit großem Eifer im Sinne des päbstlichen Stuhles thätig war, s. Acta Conciliorum etc. a. a. O., p. 1569. Im Jahre 1100 kamen wieder einige Erzbischöfe und Bischöfe in Anse zusammen, handelten über einen Kreuzzug nach Jerusalem und beschlossen, daß diejenigen, welche die Theilnahme an demselben zwar gelobt, aber ihr Gelübde nicht erfüllt hatten, bis zu dessen Erfüllung von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen bleiben sollten. In Betreff des Erzbischofs von Lyon, der sich zu einer Wallfahrt bereit erklärt hatte, gab der päbstliche Stuhl noch besondere Bestimmungen, s. Acta Concilio-

rum etc. T. VI, Pars 2, p. 1862; Mansi a. a. O., T. XX, Venet. 1725, p. 1127. Von dem im Jahre 1112 zu Anse gehaltenen Concil ist weiter nichts bekannt, als daß es über den Glauben und über die von den Laien vollzogene Investitur handeln sollte. Der Erzbischof von Lyon, Johann, berief das Concil, an dem aber die Bischöfe von Sens Theil zu nehmen ablehnten; sie erklärten sich darüber ausführlich in einem an den Erzbischof Johann gerichteten Synodalschreiben, s. Acta Conciliorum etc. T. VI, Pars 2, p. 1915 sqq. Endlich wurde im Jahre 1299 noch ein Concil zu Anse gehalten, das vorzugsweise auf die Lyoner Diöcese sich erstreckte, die für dieselbe auf früheren Concilien gegebenen Bestimmungen bekräftigte und erneuerte und außerdem noch mehre Disciplinarverfügungen erließ, z. B. in Betreff der Meßfeier für die Erhaltung des Friedens und das Wohl der Kirche, in Betreff der Meineidigen, Excommunicirten, Verfolger von Bischöfen und Prälaten, weltlichen Richter, Verächter des Interdikts u. s. w. s. Mansi a. a. O., T. XXIV, Venet. 1780, p. 1218 sq. Neudecker.

Anterus, Pabst, war im Jahre 235 eine kurze Zeit Besitzer des römischen Stuhles. Für die Geschichte des Pabstthumes und der Kirche ist er ohne Bedeutung. Nach Eusebius (Histor. eccles. VI. p. 29) ist er in der ersten Zeit der Regierung des Kaisers Gordian gestorben. Einige lassen ihn einen natürlichen, Andere einen gewaltsamen Tod gefunden haben. Als sein Vorgänger wird Pontian (vgl. Th. X, S. 476), als sein Nachfolger Fabian (s. d. Art.) bezeichnet. N.

Anton, Paul, ein Glied jenes Triumvirats: Breithaupt, Anton, Francke, welches der Hallischen theologischen Fakultät bei ihrem Entstehen ihre geistige Signatur aufgeprägt hat und ihr einen weitgreifenden Einfluß verlieh.

Anton wurde geboren 1661 zu Hirschfeld in der Oberlausitz. Er bezog 1680 die Universität Leipzig, wo er Hauslehrer bei Menken wurde. Dort war er einer jener Magister, welche sich mit Francke zu den Collegia biblica vereinigten; im Jahre 1687 wurde ihm die Auszeichnung zu Theil, Reiseprediger bei dem sächsischen Prinzen Friedrich August, dem nachmaligen Kurfürsten, zu werden, in dessen Gesellschaft er Frankreich, Spanien, Portugal und Italien besuchte. Im Jahre 1689 von dieser Reise zurückgekehrt, erhielt er sofort die Superintendentur Rochlitz, folgte aber 1692 dem Rufe zum Hofprediger in Eisenach und wurde von dort auf Spener's Vorschlag im J. 1695 als Professor und Magdeburgischer Consistorialrath nach Halle berufen. Er starb 3 Jahre später als Francke, im J. 1730.

Größer als bei seinen Collegen Francke und Breithaupt war bei Anton die Anhänglichkeit an die strengere Lehrform der orthodoxen Theologie und an die symbolischen Bücher, ein Zeugniß, welches hierüber G. Francke in der bei seinem Tode gehaltenen lectio paraenetica ablegt, lautet: „Unter die singularia des seligen Mannes rechne ich billig die große Hochachtung der symbolischen Bücher. Denn man mag wohl mit Wahrheit sagen, daß schwerlich ein Theologus in der evangelischen Kirche ist, der die libros symbolicos so viel, als er gelesen, unter einander conferiret und meditiret, wie das Exemplar, so er gebraucht hat, und die collatio perpetua, darin in margine fast unzählige Mal immmer von einem Ort auf den anderen remittirt, solches genugsam ausweist und alle seine auditores wissen, wie häufig er dieselben in allen Collegien citirt hat.“ Auch mögen seine Reisen und sein Umgang mit dem Hofe dazu beigetragen haben, seinen Blick in Etwas zu erweitern. Löscher betrachtet ihn „als den redlichsten unter den Hallischen Theologen“ und wendet sich bei seinen Annäherungsversuchen an die Hallische Fakultät an ihn als Vermittler.

In der Praxis der Frömmigkeit und der Lehrmethode unterscheidet er sich indeß nicht von seinen Collegen. Auch er hält Erbauungsstunden, und seine Vorlesungen hatten durch und durch den praktischen Karakter. Exegese und Polemik waren die Hauptgegenstände derselben. In der letzteren, welche er unter dem Namen antitheticum las, machte er sich zur Hauptaufgabe, die Gründe der Häresien in dem eigenen Herzen nachzuweisen. In der ersten lectio dieses Collegiums äußert er sich hierüber: „So lange

ich hier bin, welches nun schon über 22 Jahre, habe ich an dem Karren, in polemicis zu dociren, ziehen müssen. Ich habe mich dazu bereden lassen um der Noth willen und aus schuldiger Liebe, und habe also freilich müssen sorgen, wie es anzugreifen sey, daher mir Manches durch die Gedanken gegangen. Ich habe aber nichts rathsamer gefunden, als bei allen Controversen darauf zu merken, daß ein Jeder alle Häresis in seinem Busen habe, als woselbst man die semina findet, deswegen man also nicht erst nach Paris oder Rom reisen darf, denn weil man die Erbsünde in sich hat, hat man auch die tenebras originales in sich, und ich bin auch noch der Meinung, daß, wo darauf bei allen Controversen mit Ernst reflektirt wird, werde das studium polemicum nicht so steril und tädiös seyn, als es bisher geworden, da sich alle Lumpenkerl, die sich ein wenig haben signalisiren wollen, herangemacht und sich nur beflissen, die Leute brav herunterzumachen."

Nach dieser Probe wie nach den gedruckten Vorlesungen zu schließen, muß er ein markiger Karakter gewesen seyn, welcher derb und rücksichtslos dem alten Menschen bei seinen Zuhörern auf den Leib gegangen. Ein Fremder, welcher zwei Monate vor seinem Tode seinen Vorlesungen beigewohnt, bezeugt seinen gewaltigen, großen Ernst. „Gott will tausend Fehler und Schwachheiten" — sprach er unter Anderem — „an seinen Knechten tragen, aber nicht Falschheit und Untreue. Man muß ihm nichts vertuschen wollen, noch gedenken ihn um die Nase zu drehen, sondern frei herausgehen vor seinem Angesicht." Er brach in die Worte aus: „Wenn ich das Elend der Gemeinden wegen ihrer untreuen Hirten ansehe, so möchte ich mich in einen Winkel setzen und weinen." Als Breithaupt der Tod seines jüngeren Collegen angezeigt wird, karakterisirt er denselben vor seinen Zuhörern mit diesen Worten: „Ich muß an meinem Theile bekennen, überaus durch ihn erbaut worden zu seyn, indem ich beständig an ihm wahrgenommen habe, daß er in einem steten und geheimen Umgange mit Gott gestanden. Er pflegte mehr mit Gott als mit Menschen zu reden, welches er sonderlich that, wenn er mit diesem oder jenem Menschen reden wollte, da er allezeit Gott zuvor in's Geheim um die nöthige Weisheit, Wahrheit und Liebe bat. Er pflegte viel mehr zu schweigen als zu reden. — Besonders stark war bei ihm der heilige Affekt des Erbarmens. Er pflegte mit Jedermann als mit Patienten auf's Mütterlichste umzugehen, denn er sah die Welt nie anders an, denn als ein großes Lazareth voll kranker Menschen."

Größere Schriften hat er nicht veröffentlicht, sondern nur Programme und Gelegenheitsschriften. Von den nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen ist die wichtigste das von Schwentzel edirte collegium antitheticum, 1732.

Nachrichten über sein Leben gibt das „Denkmal des Herrn Paul Anton", worin sich ein von Anton selbst bis zum J. 1725 geschriebener Lebensabriß findet mit einem interessanten Anhange und einer lectio paraenetica von Gotthilf Francke, Reisemittheilungen von ihm, die er einst in seinem collegium antitheticum als Probe fruchtbringender Unterredungen mit Andersgläubigen mitgetheilt, finden sich in der „Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reiches Gottes." 1731. A. Tholuck.

Apokryphen des Neuen Testaments. Ueber die Bd. XII, S. 336 dieser Real-Encyklopädie erwähnte schon seit längerer Zeit angekündigte Sammlung apokryphischer Apokalypsen durch Tischendorf erschien von demselben ein vorläufig andeutender Aufsatz in den Theolog. Studien und Kritiken Jahrg. 1851, 2. Heft. Darnach werden die wichtigsten Bestandtheile der Sammlung folgende vier sein: 1) eine einer Pariser Handschrift entnommene griechische Apokalypse des Esra, eine spätere aber immerhin aus manchen Analogieen erkennbare Nachbildung des alten nur noch in orientalischen und occidentalischen Uebersetzungen auf uns gekommenen 4. Buchs Esra. 2) eine Apokalypse des Moses, nach drei Handschriften. Welche Schrift unter den alten Apokryphen dieses oder eines ähnlichen Namens hiermit wieder aufgefunden seyn möchte, ist zweifelhaft; nur scheinen einzelne Textesstellen dieses Schriftstück in die ersten

christlichen Jahrhunderte zurückzuversetzen. 3) eine zwei Handschriften entnommene Apokalypse des **Paulus**, und zwar ohne Zweifel dieselbe, die zuerst von Augustin und Sozomenus erwähnt wird. Der vielfach poetische Inhalt beschäftigt sich vorzugsweise mit der Verzückung des Apostels in's Paradies. 4) eine dem **Johannes** zugeschriebene Apokalypse, nach mehreren Handschriften. Es ist dieselbe, welche schon **Birch** im Auctarimm codicis apocryphi, aber in der ungenügendsten Weise veröffentlicht hat.

Zugleich mit diesen Apokalypsen wird auch die editio princeps jener unter dem Namen der *κοίμησις μαρίας* viel verbreitet gewesenen, und nach verschiedenen Seiten hin ausgebeuteten Schrift erscheinen, deren a. a. O. Seite 329 unter Nr. 14. gedacht worden ist. Sie bildet sowohl für den lateinischen transitus Mariae (in der Marim. Bibl. vet. pp. tom II, p. II, Lugd. 1677, p. 212 ff.) als auch für die 1854 von Max Enger edirte und durch orientalische Ausschmückung entstellte arabische Schrift, welcher der Name des Johannes als des Verfassers vorangestellt ist, was gleichfalls in manchen griechischen Handschriften geschieht, die in's hohe christliche Alterthum zurückreichende Grundlage. Die verschiedenen Anfänge des Textes, wie sie in 5 Handschriften lauten, stehen in den Stud. und Krit. a. a. O. verzeichnet.

Apollos (Apollonius) war nach Apgesch. 18, 24 ein alexandrinischer Jude, hervorragend durch Beredtsamkeit und Schriftgelehrsamkeit, was wohl auf einen Meister alexandrinischer Schriftauslegung, vielleicht speziell auf einen Jünger philonischer Weisheit schließen läßt. Er lernte das Christenthum zunächst in den Kreisen der Johannesjünger kennen; so unvollständig diese Form aber auch dem Urtheil der Apostelgeschichte (vgl. 19,2) zufolge war, so hat doch Apollos schon auf dieser Stufe aus innerem Geistesdrang und mit großem Erfolg den erschienenen Messias verkündigt (Apg. 18,25). Die paulinische Form lernte er freilich nicht durch Aquila und Priscilla zu Ephesus kennen (Apg. 18,26), von wo er mit einem Empfehlungsbriefe der Gemeinde versehen nach Korinth übersiedelte. Die daselbst kürzlich aufgeblühte Gemeinde empfing von ihm die kräftigsten Anregungen (Apg. 18,27); insonderheit war es der Nachweis einer allseitigen Vorbereitung der neuen Lehre in den alttestamentlichen Schriften, wodurch Apollos ganz im Geiste des Paulus dem Christenthume eine selbstbewußte Stellung gegenüber dem Judenthume zu verleihen wußte (Apg. 18,28). Paulus pflanzte, Apollos begoß (1 Kor. 3,6). Auch die Parteiungen, die sich später an seine Wirksamkeit in Korinth anknüpften (1 Kor. 1,12. 3,4), haben das freundliche Verhältniß zu Paulus unerschüttert gelassen (1 Kor. 3,5. 4,6), waren aber vielleicht Ursache, daß er, von Paulus selbst aufgefordert, wieder nach Korinth zurückzukehren, einem zu raschen Wiedersehen auswich (1 Kor. 16,12). Dagegen mußte er der abgerissenen Notiz Tit. 3,13 zufolge auf späteren Wegen Kreta berührt haben. Es ist begreiflich, daß ein Mann, in dessen biblischer Karakteristik Judenthum und Christenthum, Alexandrinismus und Paulinismus sich die Hände reichen, die neuere Theologie vielfach beschäftigt hat; und so ist nicht blos die Annahme, wornach er Verfasser des Hebräerbriefes wäre, unter allen in Frage kommenden Vermuthungen die wahrscheinlichste geblieben (vgl. Bd. V, S. 594), sondern es konnte nicht ohne einen gewissen Schein sein Name auch für das vierte Evangelium, sofern es an alexandrinische Ideen erinnert, in Anspruch genommen werden (vgl. **Tobler**, Evangelienfrage, 1858, S. 6 f., Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, II, S. 169 f.).

H. Holtzmann.

Arabier, Sekte. Die Sekte der Arabier (zuerst bei Augustin) de haeres c. 83 Arabici, bei Johannes Damascenus Haer. 99 *θνητοψυχίται* genannt), die von dem Lande, in dem sie auftraten, den Namen führen und deren Stifter unbekannt ist, gehörte der christlichen Kirche an. Ihr erstes Auftreten wird in den Beginn des 3. Jahrhunderts, zur Zeit des Pabstes Zephyrinus und des Kaisers Septimius Severus gesetzt, doch werden sie noch als Zeitgenossen des dem Chiliasmus ergebenen ägyptischen Bischofs Nepos aufgeführt und Origenes war zu dieser Zeit ihr Hauptgegner. Sie karakterisirten sich als christliche Materialisten, denn ihre Lehre ging dahin, daß sie, wie Euse-

bius (Hist. eccles. VI. 37) berichtet, glaubten, die Seele des Menschen sterbe und verwese mit dem Körper, stehe aber auch mit demselben am Ende aller Dinge wieder auf. Ihre Lehre war aus dem im Alterthume verbreiteten Glauben hervorgegangen, daß ein Bewußtseyn ohne Körper nicht vorhanden seyn könne; Tertullian äußerte u. A. im Apologeticus c. 48: Jdeo repraesentabuntur et corpora, quia neque pati quicquam potest anima sola sine stabili materia i. e. carne. Origenes bekämpfte und widerlegte die Arabier auf einer in Arabien um das Jahr 246 gehaltenen Synode. Vgl. Christian W. Franz Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien rc. II. Leipzig 1764, S. 167 ff. Neudecker.

Archontiker, nach Theodoret. hereticae fabulae I. 11 ein Nebenzweig der Askodrugiten oder Taskodrugiten (s. d. Art.). Sie verfaßten gewisse Schriften, welche sie Offenbarungen (*ἀποκαλύψεις*) nannten. Die eine dieser Schrift nannten sie "Symphonie"; sie handelten darin von sieben Himmeln, wovon jeder einen Herrscher (*ἄρχων*) habe, und ihrer aller Mutter sey eine gewisse Photina. Sie verwarfen die Taufe und die Theilnahme an den Mysterien, als welche auf den Namen Zebaoth geschehe. Denn von diesem sagten sie, daß er in dem siebenten Himmel herrsche. Sie sagten aber, daß die Seelen die Speise der Herrscher seyen und daß diese ohne solche Speise nicht leben könnten. Den Teufel nannten sie Sohn des Zebaoth (*Σαβαώθ*), und dieser sey der Juden Gott. Der Sohn aber, da er böse sey, ehre den Vater nicht, sondern widersetze sich ihm in allen Dingen. Sie sagten, Kain und Abel seyen Söhne des Teufels und brachten andere gottlose Fabeln vor. Einige von ihnen besprengten die Köpfe der Leichname mit Wasser und Oel, wodurch sie, wie sie sagten, unsichtbar würden und sich über die (himmlischen) Gewalten und Herrschaften erhöhten. Anders ist die Darstellung dieser Sekte bei Epiphan. haer. 40. 5. S. Baur's christliche Gnosis. S. 192, 201.

Armenien zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere, und zwischen dem Taurus und Kaukasus gelegen, erstreckte sich in seiner größten Ausdehnung vom 31. bis 47. Gr. O. L. und von $37\frac{1}{2}$ bis $41\frac{3}{4}$ Gr. N. Br., oder vom Taurus, dem nördlichsten Theile von Mesopotamien und den kurdischen Gebirgen bis an den Kaukasus und Georgien mit dem Grenzflusse Kur, von Osten nach Westen aber von dem kaspischen Meere bis nach Klein-Asien. Der östliche Theil des Ganzen bis an den Euphrat wurde Groß-Armenien, der westwärts von dem Euphrat gelegene Klein-Armenien genannt. Es ist eines der höchstgelegenen Länder von West-Asien, und bildet die Mitte der alten Welt, daher auch die mosaische Urkunde wahrscheinlich dieses Land (1 Mos. 2,10 u. ff.) als das Paradies bezeichnet. Zum zweiten Male wurde Armenien die Wiege des Menschengeschlechtes, als die Arche Noah's auf dem Gebirge Ararat sich niederließ (1 Mos. 8,4). Daran erinnern die Namen einzelner Ortschaften, wie Erevan „die Erscheinung", der Ort, wo Noah das Land zum ersten Male wieder erblickte, Nachidschevan oder Nachdschevan „die erste Niederlassung", auch von Josephus gekannt, welcher Ant. 1,4 sagt: *ἀποβατήριον τὸν τόπον τοῦτον Ἀρμένιοσι καλοῦσι*, Akorri für Arkorri „er legte die Rebe", wo Noah den ersten Weinstock pflanzte, am Ararat gelegen, welcher Ort im J. 1840 durch ein Erdbeben gänzlich vernichtet wurde, ferner Marand „dort die (der „Ort der") Mutter", die Begräbnißstätte der Gattin Noah's, und Arrnojotn „zu dem Fuße Noah's", wo Noah begraben wurde. Auffallend ist auch, daß die Armenier noch heute, wie man glaubt, seit den heidnischen Zeiten her, damals an dem Feste der Göttin Anahit, seit der Christianisirung Armeniens aber an dem der Verklärung Christi, welches auf denselben Tag fiel, und zwar in dem ersten Monate des altarmenischen Kalenders Navasard (den Mechitharisten zufolge zusamengezogen aus navast avart „der Schifffahrt Ende") den Gebrauch bewahrt haben, sich gegenseitig mit Wasser zu besprengen und Tauben fliegen zu lassen, vgl. Indschidschean Archäologie der Armenier III, S. 19. 171.

Die heilige Schrift erwähnt Armenien unter verschiedenen Namen, welche jedoch nur einzelne, und zwar verschiedene Theile dieses Landes zu bezeichnen scheinen. Der

Name אֲרָרָט findet sich außer an obiger Stelle noch 2 Kön. 19,37, und Jes. 37, 38, wo אֶרֶץ אֲרָרָט und Jerem. 51,27, wo מַמְלְכֹת אֲרָרָט steht. Es ist darunter wahrscheinlich nur der östliche Theil von Armenien, wo die ältesten Herrscher regierten, zu verstehen. Westlich davon am Euphrat und südöstlich von Kappadocien ist wahrscheinlich תֹּגַרְמָה 1. Mos. 10,3 oder תוגרמה nach 1. Chron. 1,6 Ezech. 27,14, 38,6 zu suchen, und noch weiter westlich אַשְׁכְּנַז 1. Mos. 10,3 Jer. 51,27 in Nord-Phrygien, zwischen Ararat aber und Aschkenaz wird מִנִּי an der letzten Stelle genannt. Vgl. Kiepert in den Monatsberichten der königl. preuß. Akad. der Wissensch. im Februarheft 1859. — Die Griechen und Römer kennen nur den Namen Armenia, abgeleitet von einem Manne, Namens Armenus oder Armenius, den sie theils zu einem Rhodier, theils zu einem Thessalier und Gefährten Jason's machen. Die Armenier selbst nennen sich nicht so, kennen aber diesen Namen auch, und führen ihn auf einen ihrer Stammfürsten, und zwar theils auf Aramenak oder Armenak, den Sohn Haik's, theils, wie Moses Chorenensis in seiner Geschichte I, 12 auf Aram (verschieden von dem biblischen) zurück. Der Name Ararat oder Airarat wird von ihnen nur für eine der 15 Provinzen von Groß-Armenien gebraucht, und der Berg dieses Namens heißt Masis. Sie nennen sich gewöhnlich Haikh nach ihrem Stammvater Haik einem Urenkel Japhet's, und Sohne Thorgom's (nach der LXX 1. Mos. 10, 3 für Thogarma) daher sie sich auch Thorgomier nennen; daneben gebrauchen ihre Autoren, und namentlich die Dichter, für ihre Nation auch die Namen Japhetier und Askhanazier (nach dem Bruder Thorgom's), und endlich noch Aramier nach Aram, dem 6. Nachfolger Haik's, welcher durch seine vielen Eroberungen sich allen Nationen nah und fern berühmt machte, und dadurch, wie sie sagen, Veranlassung zu der Benennung „Armenier" gegeben hat. Sie führen also ihre Geschichte bis auf Noah zurück. Haik*), ihr spezieller Stammvater, war als Vasall von Bel oder Nimrod bei dem Thurmbau von Babel mit beschäftigt. Der Uebermuth Bel's veranlaßte ihn, sich von demselben loszureißen, und nach seinem Vaterlande zurückzukehren. Bel bekriegte ihn mit einem gewaltigen Heere, wurde aber durch einen Pfeilschuß von Haik getödtet, welcher nun mit seinen Nachkommen das Land unangefochten beherrschte. Einer derselben, der vorhin erwähnte Aram, erweiterte sein Reich nach allen Seiten hin, und machte sich selbst seinem Zeitgenossen Ninus furchtbar. Sein Sohn, Ara der Schöne, von welchem der Name der Provinz Ararat abgeleitet wird, blieb im Kampfe gegen Semiramis. In Folge dessen ward Armenien den Assyriern unterworfen; später erkannte es die Oberhoheit von Babylon an. Der armenische König, Tigran I., war Freund und Bundesgenosse von Cyrus, und trug hauptsächlich zum Sturze seines Schwagers, Astyages, und mit ihm der medischen Herrschaft, bei. Nach Unterjochung des persischen Reiches eroberte Alexander auch Armenien, welches von nun an durch macedonische und seleucidische Statthalter verwaltet wurde, bis der parthische König, Arsaces der Große, es seinem Reiche einverleibte, und seinen Bruder Valarsaces I. als König um 150 v. Ch. einsetzte. Die Dynastie der Arsaciden fristete, nach der Vernichtung ihrer Stammgenossen in Persien unter steten anfangs siegreichen Kämpfen gegen die zoroastrischen Sasaniden, da schwache und meist unwürdige Könige dem tapfern Chosrov I. und Tiridates dem Großen folgten, ihr kümmerliches Daseyn bis zum J. 428 n. Chr. Die Perser setzten darauf Marzpane (Markgrafen) in Armenien ein; die Byzantiner, welche ihnen bald den Besitz des Landes streitig machten, ernannten Kuropalaten, und endlich schickten die arabischen Chalifen Ostikane als Statthalter nach Armenien, welche wieder die Kuropalaten verdrängten. So blieb dieses Land der Zankapfel großer Reiche, bis eine neue Dynastie, die der Bagratiden, nicht auf gewaltsame, sondern auf friedliche Weise sich auf den Thron schwang. Diese,

*) In Beziehung auf die Rechtschreibung der armenischen Namen richte ich mich nach der ursprünglichen und noch jetzt bei den orientalischen Armeniern erhaltenen Aussprache der Buchstaben. Vgl. m. armen. Gramatik. Berlin 1837. 8. S. 14 u. ff. u. Abh. d. k. Akad. d. Wissensch. Jahrg. 1860. S. 82 u. f. der phil. u. hist. Abh.

auf welche die Armenier die von Gott an Abraham gegebene Verheißung 1 Mos. 17,16 „Könige der Völker werden aus Dir hervorgehen" anwenden, stammt aus einem vornehmen jüdischen Geschlechte, dessen Ahnherr Schambat hieß. Der armenische König, Haikak II. (nach Moses Chorenensis I, 22 Hratsche oder Hratschea) erbat sich von Nebucadnezar, den er als Bundesgenosse oder Vasall auf seinem Zuge nach Palästina begleitete, diesen als Geschenk; nach Andern jedoch kam derselbe erst unter Tigran II. als Gefangener nach Armenien. Einer aus dessen Familie, Namens Bagarat, zeichnete sich durch treue Anhänglichkeit, Klugheit und Tapferkeit unter Valarsaces I. dermaßen aus, daß ihn dieser an die Spitze seiner Satrapen stellte, und gesetzlich bestimmte, daß jeder neue König von dem jedesmaligen Oberhaupte dieser Familie sich krönen lassen müsse, daher auch nach ihm sein Geschlecht benannt wurde. Diese Bagratiden hielten streng an dem Glauben ihrer Väter, und Viele von ihnen starben unter den heidnischen Königen den Märtyrertod. Als sie sich aber zum Christenthum bekehrt hatten, kämpften sie mit gleichem Muthe für die Bewahrung ihrer Religion gegen den Parsismus, wie gegen den Islam, und opferten nicht selten Gut und Leben dafür. So war ein Hauptzug ihres Karakters Treue und Standhaftigkeit mit weiser Mäßigung gepaart, wodurch sie sich allmälig selbst die Achtung ihrer Feinde in so hohem Grade zu erwerben wußten, daß diese ihnen die Verwaltung von Armenien freiwillig übergaben, und ihnen sogar die Königskrone übersandten. Ihr erster König war Aschot I., welcher 859 n. Chr. von dem Chalifen Mutewekkil al'allah die Bestätigung als Regent, und 885 n. Chr. von Muhtedi billah, wie von den byzantinischen Kaiser, Basilius I., die Königskrone erhielt. Diese Dynastie, welche freilich die Oberhoheit der Chalifen und auch der griechischen Kaiser (wenigstens theilweise) anerkennen mußte, außerdem aber noch andere kleine armenische Reiche neben sich hatte, und folglich nur über einen beschränkten Bezirk herrschte, erhielt sich unter vielen Kämpfen im Innern und nach Außen bis 1045 n. Chr., da Gagik II. durch griechische, und, wie man leider gestehen muß, auch durch armenische Treulosigkeit sein Reich verlor*).

Armenien wurde nun ganz verheert, und viele Große zogen sich, um den Nachstellungen der Feinde zu entgehen, in das Taurusgebirge zurück, wo Einzelne derselben durch Klugheit und Tapferkeit kleine Distrikte an sich zu reißen wußten. Am glücklichsten unter diesen war Ruben, wahrscheinlich ein Bagratide, welcher im J. 1080 n. Chr. sich eine kleine Herrschaft schuf, und der Gründer einer neuen Dynastie wurde, welche von ihm den Namen der Rubeniden erhielt. Seine tapfern Nachfolger eroberten nach und nach ganz Cilicien, und erlangten die Königswürde, erlagen aber doch zuletzt im J. 1375 n. Chr., da ihr König, Leon VI., von allen Seiten verlassen, in Gefangenschaft gerieth, dem unaufhörlichen und ungestümen Andrängen ihrer erbittersten Feinde, der bahridischen Mamluken. Von dieser Zeit an haben die Armenier nie wieder ein selbstständiges Reich gebildet; sie leben zerstreut in allen 4 Welttheilen, und in ihr Vaterland haben sich Türken, Perser und Russen getheilt.

Die **Litteratur** der Armenier ist eine rein christliche; nur bei Moses Chorenensis haben sich noch Auszüge aus Schriftstellern der heidnischen Zeit und Fragmente von alten Volksgesängen erhalten. Da die wissenschaftliche Bildung, wie bei den andern christlichen Völkern des Mittelalters, so auch bei den Armeniern, fast ausschließliches Eigenthum der Geistlichkeit war, so ist auch ihre Litteratur mit wenigen Ausnahmen eine theologische, und selbst ihre ziemlich zahlreichen historischen Schriften lassen deutlich ihre theologischen Verfasser durchblicken. Es kann nicht unsere Absicht seyn, hier eine vollständige Uebersicht der armenischen Litteratur zu geben — wir verweisen in dieser Beziehung auf: Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in Armeno. Venezia 1825. 8. und: Quadro della storia letteraria di Armenia. Venezia 1829.

*) Aber in Georgien, wo ein Zweig der Bagratiden früher schon die Regierung des Landes erworben hatte, erhielten sie sich bis zu Anfang dieses Jahrhunderts auf dem Throne, und ihr Name lebt noch in der bekannten Familie Bagration fort.

8., beide Schriften von dem Erzbischof nnd Abt des Klosters von St. Lazzaro, Placido Sukias Somal, und auf die mit reichhaltigen Zusätzen vermehrte deutsche Bearbeitung beider Werke von C. Fr. Neumann unter dem Titel: Versuch einer Geschichte der armenischen Litteratur. Leipzig 1836. 8°., sowie auf den mit vielem Fleiß und großer Genauigkeit bearbeiteten Catalogue de la littérature arménienne, depuis le commencement du IV siècle jusque vers le milieu du XVII, par M. Patcanian in den Mélanges asiatiques Tome IV. livr. 1. St. Petersbourg. 1860. 8° — und erwähnen hier nur die wichtigsten theologischen und historischen Schriftsteller, deren Werke durch den Druck bekannt sind. So ist von zwei der ältesten Schriftsteller, Grigor lusaworitsch (Gregor der Erleuchter) und seinem Urenkel Jacob von Nisibis schon im 5. und 6. Bd. der Real-Encykl. unter den betreffenden Namen die Rede gewesen. In dasselbe 4. Jahrh. n. Chr. fallen noch die beiden Schriftsteller Agathangelos, Geheimschreiber des armenischen Königs Terdat der Große, und Zenob Glak, ein syrischer Bischof und später Abt des nach ihm benannten Klosters in der Provinz Taron. Der Erstere berichtet von der Bekehrung des Königs und der Einführung des Christenthums in Armenien überhaupt, der Zweite von der Bekehrung seiner speziellen Provinz. Er verfaßte seine Schrift ursprünglich in seiner Muttersprache, doch wurde sie gleichzeitig in das Armenische übertragen. Das syrische Original ist verloren gegangen; armenisch erschien diese Schrift zuletzt zu Venedig 1832. 8°, und in französischer Uebersetzung von Ed. Prud'homme. Paris 1864. 8°. Der Bericht des Agathangelos ist armenisch und griechisch vorhanden, und man ist noch ungewiß, in welcher von beiden Sprachen das Original abgefaßt sey, nur so viel ist wohl sicher, daß beide Texte, die zum Theil sehr von einander abweichen, stark interpolirt sind; armenisch erschien er zuletzt zu Venedig 1862, und eine italienische Uebersetzung ebendaselbst 1843. 8°, griechisch ist er abgedruckt in Acta Sanctorum, 30. Sept., Vol. VIII, S. 320 u. ff. Ebenso ist man bei seinem Fortsetzer Faustus Byzantinus, dessen Geschichte bis zum Jahre 390 n. Chr. geht, noch ungewiß, ob das Original griechisch oder armenisch ursprünglich abgefaßt sey; jetzt ist nur der armenische Text vorhanden, herausgegeben Venedig 1832. Den Uebergang von dem 4. zum 5. Jahrhundert bilden die beiden Prälaten, Sahak und Mesrob, welche das goldene Zeitalter der armenischen Litteratur herbeiführten, und deren Schriften selbst als Muster des Stils von allen Armeniern anerkannt werden. Ueber den Letzteren, s. Bd. IX. der Real-Encyklopädie, über den Ersteren siehe weiter unten im Ergänzungsbande u. d. Art. „Sahak". Mesrob wird gerühmt als der Erfinder der armenischen Buchstabenschrift; nach den neuesten Untersuchungen jedoch gebührt ihm zwar nicht das Verdienst, das ganze Alphabet erfunden und gebildet, sondern nur das nicht viel geringere, ein altes, längst vergessenes, wieder hervorgezogen, vervollständigt und im ganzen Lande eingeführt zu haben. Dadurch erst wurde ein Aufblühen der Literatur in Armenien ermöglicht, indem man vor dieser Zeit genöthigt war, mit syrischen, griechischen oder persischen Lettern das Armenische zu schreiben, welche sämmtlich für den Ausdruck der armenischen Laute unpassend und ungenügend waren. Deßhalb gab es auch noch keine armenische Uebersetzung der heiligen Schrift, und die Bibellektionen wurden gleich den Gebeten in den Kirchen in der dem Volke unverständlichen syrischen, theilweise auch in griechischer Sprache vorgetragen. Dies war die Hauptveranlassung zu der Bildung und Einführung eines eigenen Alphabets, wobei Mesrob von dem gleichgesinnten damaligen Katholikos Sahak durch sein Ansehen und seine Mitwirkung, zugleich aber auch durch den Einfluß des frommen Königs Wramschapuh kräftig unterstützt wurde. Beide Prälaten machten sich sogleich an die Uebersetzung der Bibel, Mesrob übertrug das Neue, und Sahak das Alte Testament, und zwar aus dem Syrischen, da durch persischen Fanatismus alle griechischen Schriften vernichtet waren. Erst nach langer Zeit erhielten sie durch ihre Schüler, die sie zu ihrer Ausbildung und zur Uebersetzung der bedeutendsten Kirchenväter und Klassiker nach Edessa, Alexandrien, Athen und Constantinopel geschickt hatten, authentische Exemplare der LXX. und des griechischen N. Testaments von

dem Patriarchen Maximianus, nach denen sie ihre schon fertigen Uebersetzungen verglichen und verbesserten. Da aber dessenungeachtet ihnen einzelne Stellen noch dunkel blieben, so sandten sie abermals Einige ihrer Schüler nach Alexandrien, Andere nach Athen, um gründliche Studien im Griechischen zu machen, und den Mängeln ihrer Uebersetzung abzuhelfen. Diese kamen erst nach dem Tode ihrer beiden Lehrer nach Armenien zurück, wo sie nach Erfüllung ihrer Aufgabe, wegen der großen Wirren im Lande sich meist in die Einsamkeit zurückzogen, und mit Uebersetzungen anderer Schriften oder mit Ausarbeitung eigener Werke sich beschäftigten. Schon vor dem Jahre 450 n. Chr., also kaum 40 Jahre nach der Einführung der Schrift soll die Zahl der aus dem Syrischen und Griechischen übersetzten Bücher sich über 600 belaufen haben, daher auch dieses Jahrhundert mit Recht von den armenischen Gelehrten das der Interpreten genannt wird. (Euseb. Chron. ed I. B. Aucher tom. 1., p. XI sqq.). Unter allen Uebersetzungen nimmt die der Bibel den obersten Rang ein, welche la Croze „la Reine de toutes les versions" nannte. Sie wurde in unzähligen Exemplaren verbreitet, welche später seit der nähern Berührung mit dem Abendlande starke Interpolationen aus der Vulgata erfuhren. Ein solcher interpolirter Codex, und zwar ein einziger, lag der ersten Ausgabe der Bibel, welche der Bischof Oskan im Jahre 1666 n. Chr. zu Amsterdam herausgab, zu Grunde, ein unveränderter Abdruck derselben erschien 1705 n. Chr. zu Constantinopel, und 1733 gab Mechihar zu Venedig diesen Text mit nur wenigen Verbesserungen wieder. Oskan, der selbst nicht einmal gründlich das Armenische studirt hatte, vermehrte noch die Interpolationen seines Codex durch eigne willkührliche vermeintliche Verbesserungen und Zusätze nach der Vulgata, und fügte sogar auch drei in seiner Handschrift fehlende Schriften: das Buch Jesus Sirach, das 4. Buch Esra, und den Brief des Jeremias in eigener Uebersetzung aus dem Lat. hinzu. — Erst im Jahre 1805 wurde durch die Mechitharisten Venedig's eine kritische Ausgabe der Bibel besorgt, bei welcher 9 Handschriften verglichen, und die älteste, beste derselben vom Jahre 1310 n. Chr. zu Grunde gelegt wurde; die Varianten sind sorgfältig unter dem Texte verzeichnet. Der Herausgeber, Zohrab, auch anderweitig bekannt, gibt in der ausführlichen Vorrede genaue Rechenschaft über die benutzten Codd., wie über die Ausgabe, und stellt zuerst fest, daß der armenischen Uebersetzung des A. Testaments, den noch zahlreich in den Codd. erhaltenen, wiewohl oft durch Schuld der Abschreiber an falschen Stellen gesetzten Asterisken zufolge, ein Exemplar der Hexapla des Origenes zu Grunde gelegen haben müsse. Die Ordnung der Bücher ist den Handschriften gemäß folgende: im A. Testamente „der Pentateuch, die Büch. Josua, das Buch der Richter, Ruth, die 4 Bücher der Könige, die 2 Bücher der Chronik, 2 Bücher Esra, Nehemia, Esther, Judith, Tobias, 3 Bücher der Makkabäer, die Psalmen, die Sprüchwörter, der Prediger Salamo, das Hohelied, das Buch der Weisheit, Hiob, Jesaias, Hoseas, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jonas, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, Jeremias, Brief Baruch's, Klagelieder, Daniel, Ezechiel", wobei zu bemerken, daß diese von der durch den Katholikos Sion auf der Synode zu Partav (Berdaa) 768 n. Chr. festgesetzten Anordnung etwas abweicht; nach dieser folgen die alttestam. Bücher so auf einander: Pentateuch, Richter, Ruth, die 4 Bücher der Könige, Chronik, 2 Bücher Esra, Tobias, Judith, Esther, 3 Bücher der Makkabäer, Hiob, Psalmen, die 4 salomonischen Schriften, die 12 kleinen Propheten, Jesaias, Jeremias mit Baruch, Ezechiel, Daniel und Sirach. Im N. Testamente stehen nach der Apostelgeschichte die katholischen Briefe, der Brief Jacobi, 2 Briefe Petri, 3 Briefe Johannis, Brief Judae, sodann die 14 paulinischen Briefe, wobei der Brief an die Hebräer vor den Briefen an Timotheus steht, und zuletzt die Apokalypse. Jedes dieser Bücher hat ein kurzes Vorwort, sowie die Angabe der Kapitel und des Inhalts derselben, was ebenfalls gleich ursprünglich mit aus dem Griechischen übersetzt worden, wiewohl das Original davon nicht mehr vorhanden ist. Es findet sich jedoch auch bei der Apokalypse, deren Uebersetzung nach der Versicherung des Herausgebers nicht vor dem 8. Jahrhundert gemacht zu seyn

scheint (siehe dessen Vorrede Seite 20), und welche wahrscheinlich anfangs nicht in den Kanon aufgenommen wurde, da keine kirchlichen Lektionen daraus entlehnt worden sind. Dasselbe ist der Fall mit dem Buch Jesus Sirach, welchem noch das Vorwort und die Kapitelangabe fehlen, weßhalb der Herausgeber dieses nebst einigen andern apokryphischen Schriften als Anhang zu dem 4. Bande, jedoch unvollständig, gegeben hat; erst in neuerer Zeit wurde die alte Uebersetzung dieser Schrift, welche schon Mos. Chor. Rhet. 1,2 citirt, aufgefunden und im J. 1833 zu Venedig besonders herausgegeben. Die darauf folgenden Aussprüche Sirach's sind meines Wissens sonst nicht bekannt. Nächst diesem enthält der Anhang noch 1) das 3. Buch Esra, welches gewöhnlich das 4. genannt wird, aber von den bis jetzt bekannten Recensionen wieder viefach abweicht. 2) das Gebet des Königs Manasse. 3) den Brief der Korinther an Paulus und das Antwortschreiben des Apostels. Diese letzteren stehen in den Handschriften theils hinter dem 2. Brief Pauli an die Korinther, theils am Ende der paulinischen Briefe, zuerst edirt von Wilkins 1715 mit lateinischer Uebersetzung nach einem unvollständigen Utrechter Codex, dann vollständiger mit lateinischer und griechischer Uebersetzung London 1736 am Ende der Whistonschen Ausgabe des Mos. Chor., und mit einer von Lord Byron verfertigten englischen Uebersetzung in P. Aucher's armenisch-englischer Grammatik. Venedig 1819. 8°. Rink hat versucht, deren Echtheit zu beweisen*). Dieser, wie den beiden folgenden Schriften sind Varianten hier beigefügt, welche der Herausgeber bei den vorigen (mit Ausnahme des Buches Sirach) zu geben unterlassen hat. 4) Die Ruhe (das Ende) des Apostels und Evangelisten Johannes, worin seine letzten Worte und sein Hinscheiden berichtet werden. In den Codd. ist diese Schrift meist der Apokalypse angefügt; sie stand in hohen Ehren, ward von vielen Gelehrten citirt, von Nerses Lambr. commentirt, und unter die Kirchenlektionen aufgenommen. 5) Das (kurze) Gebet des Euthalios, welches in allen Codd. hinter den katholischen Briefen steht, und früher zur Messe am Sonnabend vor Pfingsten, später am Pfingsttag gelesen wurde.

Von den andern Uebersetzungen dieses Jahrhunderts verdienen hier besonders folgende, deren Originale theilweise verloren gegangen sind, Erwähnung; 1) von dem Alexandriner Philo zwei Schriften über die Vorsehung und eine über die Frage, ob die Thiere Vernunft haben, zusammen herausgegeben von J. B. Aucher, armenisch und mit wortgetreuer lateinischer Uebersetzung. Venedig 1822. Ferner 4 Bücher Erläuterungen zu einzelnen Stellen der Genesis, 2 Bücher über Stellen des Exodus, nebst Abhandlungen über Simson, den Propheten Jonas, und die dem Abraham erschienenen 3 Engel, armenisch und lateinisch von demselben, Venedig 1826 edirt. 2) Die fast vollständige Chronik des Eusebius in lateinischer Uebersetzung von Zohrab, Mailand 1818, und in demselben Jahre mit dem armenischen Text &c. und Anmerkungen von J. B. Aucher zu Venedig. 3) Die Briefe des apostolischen Vaters Ignatius aus dem Syrischen übersetzt nach der kürzeren Recension, gedruckt zu Constantinopel 1783. Vgl. Ignatii epistolae etc. ed. Petermann. Lips. 1849. 4) 15 Homilien des Severianus, Bischofs von Gabala, von denen nur drei im Original vorhanden sind, armenisch und lateinisch von J. B. Aucher, Venedig 1827. 5) Exegetische Schriften des Ephrem Syrus über die historischen Bücher des A. Testaments, die Synopse, die Gleichnißreden Jesu, die 14 paulinischen Briefe, wobei auch (s. oben) der Brief der Korinther an Paulus und die Antwort des Apostels commentirt sind, sowie Homilien und Gebete, sämmtlich bis jetzt unbekannt, gedruckt Venedig 1836. 4 Bände. 8°. Außerdem erschien auch das Hexaëmeron des Basilius d. Gr. Venedig 1830, die Katechesis des Cyrill von Jerusalem. Constantinopel 1727, Wien 1832. Homilien von Joh. Chrysostomus zu dem Ev. Matth. und den paulinischen Briefen, welche besonders ihres klassischen Stils wegen gerühmt werden. Venedig

*) Für das hohe Alter dieser Briefe spricht auch, daß schon Ephrem Syrus sie als echt anerkannt und erklärt hat. Diese Erklärung findet sich in der aus dem fünften Jahrhundert stammenden armenischen Uebersetzung exegetischer und anderer Schriften von ihm, welche in Venedig 1836, 4 Bände 8° erschien.

1826. 3 Bde. 8°. Abhandlungen und Ermahnungen von Nilus, zuerst Konst. 1720. Andere Schriften von Eusebius, Gregorius Thaumaturgus, Athanasius, Timotheus und Theophilus, Patriarchen von Alexandrien, Gregorius Nazianz. und Nyssenus, Basilius d. Gr., Helladius von Caesarea, Epiphanius, Hippolytus, Evagrius Ponticus, Proclus, Dionysius von Alexandrien, Titus von Candia, deren griechische Originale theilweise verloren gegangen, sind noch ungedruckt, aber in der Bibliothek von S. Lazzaro und andern in armenischer Sprache vorhanden.

Außer diesen und vielen andern großentheils verloren gegangenen Uebersetzungen von Kirchenvätern und griechischen Klassikern hinterließen die Schüler Mesrob's und Sahak's auch viele eigene Schriften, aus denen folgende hervorzuheben sind: Esnik oder Esnak verfaßte eine „Vernichtung (d. i. Widerlegung) der Sekten (Schulen)“ in 4 Bücher getheilt, deren erstes gegen die Heiden, das zweite gegen die Feueranbeter, das dritte gegen die griechischen Weisen und das vierte gegen die Marcioniten und Manichäer gerichtet ist. Aus dem letzten Buche hat Neumann im 4. Bde. der Zeitschr. für die historische Theologie und im 33. Bde. der Zeitschr. Hermes, sowie Windischmann in den bayerischen Annalen vom 23. Januar 1834 das Wesentlichste mitgetheilt; gedruckt erschien das Werk zuletzt Venedig 1826, in französischer Uebersetzung von Le Vaillant de Florival, Paris 1853. In den Ausgaben finden sich am Ende noch geistliche Ermahnungen desselben Verfassers angefügt, welche sonst dem Nilus zugeschrieben wurden. — Koriun hinterließ eine Biographie Mesrob's, welche Venedig 1833 abgedruckt wurde. — Von den zahlreichen Werken Mambre's sind nur 2 Homilien bekannt, welche zugleich mit Koriun zu Venedig erschienen. — Berühmter und in Europa am bekanntesten wurde sein Bruder Moses Chorenensis, dessen Geschichtswerk in lateinischen, französischen, italienischen und russischen Uebersetzungen und in mehreren Ausgaben, zuletzt in der Gesammtausgabe seiner Werke Venedig 1842 und 1864 vielfach verbreitet wurde; seine leider stark interpolirte allgemeine Geographie ist ebenfalls in lateinischen und französischen Uebersetzungen, erstere in der Whistonschen Ausgabe der Geschichte, Lond. 1720, letztere in den Mémoires sur l'Arménie von St. Martin. Paris 1819 mit dem Texte, und der Text allein zuletzt in der genannten Gesammtausgabe erschienen, worin auch seine 1796 einzeln mit vielen Anmerkungen von Zohrab versehene Rhetorik aufgenommen wurde, und außer einem Briefe noch eine Lobrede auf die heilige Rhipsime mit Bericht über ihre Reise, und eine andere Rede auf die Verklärung Christi sich finden. Andere Schriften von ihm sind theils verloren gegangen, theils nur noch fragmentarisch und handschriftlich vorhanden. — Von dem Philosophen David (Davith) ist außer seinen Uebersetzungen von Schriften des Aristoteles und Porphyrius nebst Erläuterungen dazu, und seinem „Buch der Definitionen“ nur ein kurzer Brief und eine „Rede auf das heilige Kreuz“ bekannt geworden und gedruckt Venedig 1833. — Von Johannes Mandakuni erschien 1836 zu Venedig ein Band geistlicher Reden u. s. w. — Elisaeus (Eghische) schrieb eine „Geschichte der Wardanier“ d. i. des Glaubenskampfes der Armenier gegen die Perser, welche in das Italienische, Französische, Englische und Russische übersetzt, im Original zuletzt 1864, und in der Gesammtausgabe seiner Werke 1838 und 1859 zu Venedig gedruckt ist. Diese letztere enthält von ihm noch Erläuterungen zur Genesis, zu Josua und dem Buch der Richter, Erklärung des Vaterunsers, mehrere Homilien und Canones für die Besessenen. — Lazar Pharpensis verfaßte eine Geschichte der Armenier von den Jahren 388—485 n. Chr., welche zu Venedig 1793 erschien. — Nur wenige Schriftsteller sind aus dem 6. Jahrhundert bekannt, und von diesen Wenigen ist bis jetzt noch nichts durch den Druck veröffentlicht worden; dagegen liegen die Werke von mehreren Autoren des 7. Jahrhunderts gedruckt vor: die Geschichte von Taron, eine Fortsetzung der Geschichte Zenob's bis zum J. 640 n. Chr. von Johannes Mamikonensis, Venedig 1832; 3 Reden von Theodor Kherthenavor, worunter eine gegen die ketzerische Sekte der Mairagomenser, Venedig 1833, eine Rede zum Palmsonntage von dem Katholikos Sahak III., Geschichte des Heraclius von Sebêos

Constantinopel 1851. — Aus dem 8. Jahrhundert sind zu erwähnen: der Kath. Johannes Oznìensis, mit dem Beinamen des Philosophen, von welchem außer einer Synodalrede und Canones über die letzte Oelung namentlich eine Rede gegen die Paulicianer und eine andere gegen die Eutychianer bemerkenswerth, und mit den andern armenisch 1833 mit lateinischer Uebersetzung 1834 gedruckt sind; außer diesen noch der Priester Leontius, welcher eine Geschichte der ersten Eroberuugen der Araber verfaßte, gedruckt Paris 1857, ebendaselbst in demselben Jahre erschien eine französische, und 1862 zu St. Petersburg eine russische Uebersetzung davon. — Aus dem 9. Jahrhundert sind nur 2 Geschichtswerke gedruckt, deren eines von Johannes Katholikos die armen. Geschichte vom Anfang bis zum Jahre 925 n. Chr. durchführt, und Jerusalem 1843, Moskau 1853, in französischer Uebersetzung von St. Martin Paris 1841 gedruckt ist, das andere aber, die Geschichte der Ardserunier von Thomas Ardseruni bis 996 geht, und von einem Unbekannten bis 1226 n. Chr. fortgeführt ist, gedruckt Constantinopel 1852. — Im 10. Jahrhundert lebten Chosrov der Große, dessen Erklärung des armenischen Breviers zu Const. 1730 gedruckt ward; Mesrop, der Priester, von welchem eine Biographie Nerses des Großen und eine Geschichte der Georgier und Armenier beide zu Madras 1775 erschienen, ferner der gefeiertste armenische Schriftsteller, Gregorius Narekensis, tiefsinnig, voller Begeisterung für Religion, Wahrheit und Sittlichkeit, und voll lyrischen Schwunges nicht bloß in seinen wenigen Gesängen, sondern auch in seinen weit zahlreichern prosaischen Schriften, bestehend in Gebeten, Homilien und Lobreden, daher ohne Commentar kaum verständlich, und mit trefflichen Erläuterungen von P. Gabr. Avetikhean versehen gedruckt Venedig 1827; weit verständlicher dagegen ist der von ihm im 26. Lebensjahre geschriebene Commentar zu dem hohen Liede, in der Gesammtausgabe seiner Werke Venedig 1827 und 1840 in neuer unveränderter Auflage. Endlich gehört hierher noch Moses Kalankatuensis, welchen Sukias Somal in seinem Quadro, und nach ihm Neumann in das 7. Jahrhundert fälschlich versetzen, mit seiner Geschichte der Albanier (am kaspischen Meere) gedruckt gleichzeitig zu Paris und Moskau 1860, russisch übersetzt von K. Patkanian St. Petersburg 1861. — Aus dem 11. Jahrhundert ist bis jetzt nur die Geschichte des Aristakes Lastivertensis bekannt geworden, welche von 989—1071 n. Chr. geht, und wichtige Notizen über die Sekte der Thondracener gibt; sie erschien im Original Venedig 1845, in französischer Uebersetzung von Prud'homme Paris 1864. — Weit fruchtbarer an litterarischen Produkten war das 12. Jahrhundert, die Blüthezeit der Dynastie der Rubeniden. Der berühmteste Schriftsteller dieser Zeit ist Nerses Klajensis (s. weiter unten d. Art.), und nächst ihm Nerses Lambronensis, von welchem ebenfalls weiter unten besonders gesprochen werden wird. Nächst diesen der würdige Ignatius, dessen Commentar zu dem Ev. Lucae nach den griechischen Kirchenvätern, namentlich Joh. Chrysostomus, bearbeitet Constantinopel 1735 und 1824 erschien, der Wardapet Sargis Schnorhali (der Anmuthige), von welchem ein Commentar zu den katholischen Briefen Constantinopel 1743 und 1826, und Homilien Constantinopel 1743 gedruckt wurden, Matthäus von Edessa, dessen Geschichte von 952—1132 n. Chr., worin interessante Notizen über die Kreuzfahrer, von dem Priester Gregor bis 1163 n. Chr. fortgesetzt in französischer Sprache von Ed. Dulaurier Paris 1858 veröffentlicht wurde, Samuel Aniensis, dessen Chronologie von Zohrab lateinisch übersetzt Mailand 1818 herauskam, Gregor Tegha (Kath.), von welchem 2 dogmatische Briefe Venedig 1838 gedruckt wurden, Michael, der Syrer, aus dessen Geschichte, die nur armenisch vorhanden ist, Dulaurier im Journal asiat. Tom. XII, XIII, 1848, einen ausführlichen Auszug gab, vollständig mit französischer Uebersetzung und Anm. von V. Langlois edirt, Paris 1864, und Mechithar Gosch, von welchem 190 Fabeln Venedig 1780 und 1812 erschienen. — Auch das 13. Jahrhundert war noch reich an Schriftstellern, von denen wir nur folgende erwähnen: Wardan der Große, von welchem bis jetzt nur seine Fabeln armenisch und französisch von St. Martin edirt Paris 1825, und seine Geschichte Moskau 1861.

Venedig 1862, in russischer Uebersetzung von Emin, Moskau 1861, bekannt geworden sind, Kirakos (Cyriacus) von Gandzak, dessen Geschichte Moskau 1858 erschien, Malakhia, der Mönch, von dessen Geschichte des Einfalls der Mongolen bis zum Jahre 1272 n. Chr. Brosset in seinen Additions à l'histoire de la Géorgie St. Petersb. 1851 eine französische Uebersetzung gab, Wahram Rabuni, welcher eine Geschichte der Rubeniden bis zum Jahre 1280 n. Chr. in Versen schrieb, armenisch Madras 1810, Paris 1859, englisch übersetzt von Neumann London 1831, Johannes von Erznka, von welchem eine Lobrede auf Gregorius Photistes Constantinopel 1737 und 1824, und eine Erklärung des Ev. Matthäi ebendaselbst 1828 erschien, Stephanos Siunensis, dessen Geschichte von Siunia Paris 1859, Moskau 1861 gedruckt wurde — ein Kapitel daraus hat St. Martin armenisch-französisch Paris 1849 nach einer Ausgabe von Madras 1775 herausgegeben — Sembat, Geschichte von Cilicien bis zum Jahre 1275, Moskau 1856, Paris 1859, und Mechithar Airiwanensis, dessen Chronologie bis 1289 n. Chr. Moskau 1860 publicirt wurde. — Unter den Schriftstellern des 14. Jahrhunderts sind hier folgende zu nennen: Barsegh (Basilius), Abt von Maschkovor in Cilicien, welcher einen Commentar zu dem Evang. Marci hinterließ, von welchem aber nur der zweite Theil vom 9. Kapitel an noch vorhanden, Constantinopel 1826, erschien; von Johannes Gandzakensis ist ein Buch über den Ursprung der Feste Constantinopel 1727 gedruckt worden, die Reden über die Tugend und über das Laster von Jacob Thargman (Dolmetscher) wurden Venedig 1771, 1772 herausgegeben, und Gregor, Abt des Klosters Tathev, welcher außer vielen andern Schriften ein Buch Fragen und Antworten gegen die Hebräer, Manichäer und Muhammedaner, gedruckt Constantinopel 1729 und ein Buch Predigten für Winter und Sommer (das ganze Jahr) hinterließ, gedruckt Constantinopel 1740, 1741. — Aus dem 15. Jahrhundert sind bekannt geworden: ein Buch über Adam von Arrakhel aus Siunia, Constantinopel 1721, ein neues Martyrologium von Gregor Chlathensis, Constantinopel 1706, 1730, und die Geschichte Lankthamur's (Tamerlan's) von Thomas Medsophensis, aus welcher Felix Nève Paris 1855 Auszüge gegeben hat. — Aus dem 16. Jahrhundert ist nichts durch die Presse bekannt geworden, und aus dem 17. erwähnen wir nur die Geschichte von Arrakhel von 1601—1662 n. Chr., welche zu Amsterdam 1669 erschien. Andere Schriften dieses Jahrhunderts sind von geringer Bedeutung. Erst mit der Gründung des Mechitharisten-Klosters zu Venedig begann allmälig das Wiederaufblühen der armenischen Literatur, und es sind hier namentlich folgende Werke der Mechitaristen hervorzuheben: Michael Tschamtschian Geschichte von Armenien, 3 Bände. 4. 1784—1786, wovon ein Auszug Venedig 1811 und eine englische Bearbeitung dieses Auszuges Calcutta 1827. 2 Bde. 8° erschien, Lucas Indschidschian, Beschreibung des neuen Armeniens 1806, des alten Armeniens 1822, die armenischen Alterthümer 3 Bände. 4. 1833, wovon eine italienische Uebersetzung Turin 1841 erschien, Leo Alischan, das neue Armenien 1855. 4. J. B. Aucher, Biographie aller Heiligen des armenischen Kalenders 12 Bände. 8°. Ferner erschien daselbst noch die armenische Liturgie mit italienischer Uebersetzung von Gabriel Avetikhian 1826; der kirchliche Kalender 1782. 4., das armenische Brevier 1845 und 1850, das armenische Ritual 1831, und eine allgemeine Kirchengeschichte mit besonderer Berücksichtigung der armenischen 1848.

Geschichte der armenischen Kirche.

Das Christenthum fand schon früh in Armenien Eingang. Bekannt ist die Sage von Abgar, dem König von Edessa (s. dies. Art. im ersten Bande), daß er in Persien, wohin er, um den Successionsstreit der königlichen Prinzen zu schlichten, gegangen war, an dem Aussatz erkrankt sey, und Christum, benachrichtigt von dessen wunderbaren Heilungen, in einem Briefe gebeten habe, zu ihm zu kommen, worauf er ihm durch den Apostel Thomas geantwortet haben soll*). Nach der Himmelfahrt Christi — heißt

*) Beide Briefe finden sich zuerst bei Eusebius und dann bei Mos. Chor.; sie wurden bis zum Jahre 944 n. Chr. in Edessa aufbewahrt, dann ward der Brief Christi mit dem Schweiß-

es weiter — sandte Thomas, dem Geheiß des Herrn zufolge, Einen von den 70 Jüngern, Thaddäus, nach Edessa, welcher den König heilte, ihn sammt dem ganzen Volke bekehrte und Addäus, einen Seidenweber und Diademverfertiger des Königs zum Bischof weihte. Thaddäus wandte sich darauf nach Oberarmenien, bekehrte auch dort den König Sanatruk und Viele aus dem Volke, und setzte auch dort einen Bischof, Zacharias, ein. Von da ging er nach Albanien und dann nach Kappadocien. Addäus erlitt um das Jahr 39 n. Chr. den Märtyrertod durch Ananê, den abtrünnigen Sohn Abgar's, nach dessen bald darauf erfolgtem Tode der ebenfalls von dem Christenthum abtrünnig gewordene Sanatruk, Schwestersohn Abgar's, sich auch des südlichen Armeniens bemächtigte, die Familie Abgar's, mit Ausnahme der Königin-Wittwe Helena, umbrachte und den Götzendienst wieder einführte. Thaddäus kehrte nun nach Armenien zurück, begegnete unterwegs einer aus fünf Personen bestehenden römischen Gesandtschaft, deren Anführer Chrysi (wahrscheinlich Chrysis für *Χρυσης*, Chryses) hieß und von den Armeniern (Chrysi als gleichbedeutend mit *Χρυσος* genommen) Oski (d. i. „Gold") genannt wurde, seine Gefährten nannte man nach ihm Oskier. Diese bekehrte und taufte Thaddäus und gab Chrysi die Priesterweihe. Als Sanatruk dies erfuhr, ließ er den Apostel zu sich rufen und tödtete ihn. Ebenso sollen die Apostel Bartholomäus, Simon von Kana und Judas Lebbäus in Armenien grausam hingerichtet worden seyn. Nachdem die Oskier gegen 43 Jahre ein beschauliches Leben geführt hatten, gingen sie im Jahre 92 n. Chr. in die Residenz Artaschat, das Evangelium dort zu verkündigen. Siebzehn vornehme Alanen, Verwandte der Königin, deren Vornehmster Sukhias hieß, daher sie Sukhiasier genannt wurden, wurden von ihnen bekehrt, und begleiteten sie in die Wüste. Vergebens suchte sie Artavazd wieder abtrünnig zu machen und ließ, als er erfahren hatte, daß die Oskier die Ursache ihres Abfalls von dem Götzendienste gewesen waren, diese im J. 108 n. Chr. erdrosseln; später, um das J. 130 n. Chr., starben auch die Sukhiasier den Märtyrertod. Es ist schwer zu ermitteln, was und wie viel Wahres diesen Sagen zu Grunde liegt, aber so viel ist gewiß, daß schon in früher Zeit das Christenthum nach diesen Gegenden hin sich ausbreitete, wiewohl erst im 2. Jahrhundert sich sichere Spuren davon finden. Verfolgt und unterdrückt von den heidnischen Königen, zogen sich seine Bekenner meist in die Einsamkeit und Verborgenheit zurück; der öffentlichen Ausübung ihres Gottesdienstes mußten sie sich enthalten. Da fügte es die göttliche Vorsehung, daß der Sohn eines Königsmörders der Apostel der Armenier wurde. Artaschir, der Gründer der Dynastie der Sasaniden, hatte lange und blutige Kämpfe mit dem armenischen König Chosrov I. zu bestehen, in denen er fortwährend besiegt und zuletzt so in die Enge getrieben wurde, daß er demjenigen, welcher Chosrov ermorden würde, den obersten Rang in seinem Reiche nach ihm versprach. Anak, ein arsacidischer Fürst und Stammgenosse Chosrov's, erbot sich dazu. Er floh, scheinbar verfolgt von persischen Truppen, mit seiner ganzen Familie zu Chosrov, bei dem er die freundlichste Aufnahme fand. Auf einer Jagd tödtete er den König und entfloh, wurde aber ereilt und ertrank in dem Araxes; seine ganze Familie wurde auf Befehl des sterbenden Chosrov vernichtet, aber Sophia, die Amme des jüngsten in Armenien gebornen Knaben, eine Christin aus Cäsarea in Kappadocien, verbarg das Kind und floh mit ihm nach ihrer Vaterstadt, wo es auf den Namen Grigor (Gregor) getauft wurde und eine christliche Erziehung erhielt. Als er erwachsen war, verheirathete ihn seine Pflegmutter mit einer frommen Jungfrau Maria, welche ihm zwei Knaben, Werthanes und Aristakes, gebar. Nach drei Jahren trennten sich die beiden Gattten mit gegenseitiger Uebereinstimmung, Maria ging in ein Nonnenkloster, aber Gregor, welcher die Unthat seines Vaters erfahren hatte, begab sich nach Rom und trat, um dessen Blutschuld nach Kräften zu sühnen, in den Dienst des dort lebenden Königssohnes Terdat

---

tuch, auf welchem das Bild Christi abgedruckt war, nach Constantinopel gebracht, kam wieder nach Edessa, um das Jahr 1030 abermals nach Constantinopel, und verschwand im Jahre 1325, das Schweißtuch aber gelangte nach Rom.

(Tiridates). Als dieser mit Hülfe des griechischen Kaisers das Reich seines Vaters wieder erobert hatte und Gregor auftrug, Blumenkränze auf den Altar der Schutzgöttin Armeniens, Anahit, niederzulegen, versagte ihm derselbe zum ersten Male den Gehorsam und bekannte sich als Christ. Da weder Drohungen, noch die grausamsten Martern die Standhaftigkeit Gregor's zu beugen vermochten und Terdat noch hörte, wessen Sohn dieser war, so ließ er ihn in eine tiefe Grube werfen, in welcher er 13 Jahre, ernährt durch eine fromme Wittwe, zugebracht haben soll. Gegen das Ende dieser Zeit verfiel Terdat in Wahnsinn und erlitt, wie berichtet wird, die Strafe Nebukadnezar's (Dan. 4, 29 f.). Durch einen wiederholten Traum erfuhr die Schwester des Königs, daß der längst vergessene und todt geglaubte Gregor noch am Leben sey und allein vermöge, ihren Bruder zu heilen. Gregor ward aus der Grube geholt, heilte den König und taufte ihn. Terdat ward nun ein eben so eifriger Christ, als er früher fanatischer Heide gewesen war. Aller Götzendienst wurde vernichtet, die Tempel, Altäre und Götzenbilder zerstört und das Christenthum mit Gewalt in ganzem Lande eingeführt. Der Erzbischof von Cäsarea, Leontius, weihte Gregor zum Bischof und geistlichen Oberhirten von Armenien, und dieser rief nun syrische und griechische Geistliche in das Land, erbaute viele Kirchen und gründete viele Bisthümer. So ward Armenien, wohin obiger Sage nach das Christenthum zuerst gedrungen war, das erste christliche Reich. Einer alten Tradition zufolge soll Gregor mit dem König Terdat nach Rom gereist seyn und von dem Pabst Sylvester die Patriarchenwürde erhalten haben. Später ließ der König die beiden Söhne Gregor's nach Armenien kommen, von denen der ältere, Werthanês, verheirathet war und zwei Söhne hatte, der jüngere aber, Aristakês, dem geistlichen Stande sich gewidmet hatte und in der Einsamkeit lebte. Diesen machte der Vater zum Bischof und zu seinem Stellvertreter, als welcher derselbe auch dem nicänischen Concil beiwohnte. Im Jahre 331 n. Chr. übergab er ihm das Patriarchat und zog sich in die Einsamkeit zurück, wo er bald darauf starb. Ihm folgte zuerst sein jüngerer, dann sein älterer Sohn, dessen jüngerer Sohn, und nach kurzer Unterbrechung dieser Linie der Enkel des letzteren, Nerses der Große, im J. 364 n. Chr. Gleich im folgenden Jahre hielt er eine Synode in Aschtischat, die zweite in Armenien, da die erste im J. 325 n. Chr. in Walarschapat wegen Annahme der nicänischen Beschlüsse von Gregor Photistes gehalten worden war, — auf dieser wurden die Ehen unter nahen Verwandten, welche namentlich unter den Vornehmen eingerissen waren, um die Besitzungen den einzelnen Familien zu erhalten, verboten, ferner das übermäßige Beklagen der Todten untersagt, und beschlossen, daß Wittwen- und Waisen-, sowie Kranken- und Armenhäuser, auch besondere Häuser für Aussätzige erbaut und ihnen bestimmte Einkünfte zuertheilt würden, endlich wurde auch für Klöster verschiedener Art, und für Fremdenhäuser gesorgt. Außerdem reiste Nerses stets umher, um aller Orten geistliche und leibliche Hülfe den einzelnen Gliedern seiner Heerde zu spenden. Dies veranlaßte die Geistlichkeit und die Großen des Landes, im J. 366 n. Chr. abermals eine Synode zu Walarschapat zu veranstalten, auf welcher ihm die Würde eines obersten Bischofs, Patriarchen oder Katholikos zuertheilt und zugleich festgesetzt wurde, daß fortan die Patriarchen oder Katholici von Armenien nicht mehr von dem Erzbischof in Cäsarea, sondern von ihren eigenen Bischöfen ernannt und geweiht werden sollten. Nerses wurde zweimal nach Constantinopel geschickt, um die Kaiser Valentinian und Valens, von denen der armenische König Arschak wiederholt abgefallen war, zu besänftigen. Bei dem Ersteren gelang es ihm, aber Valens verbannte ihn sogleich auf eine Insel, von welcher ihn dessen Nachfolger Theodosius d. Gr. zurückrief. Derselbe veranlaßte ihn aber, noch einige Zeit in Constantinopel zu bleiben, um dem zweiten ökumenischen Concil im J. 381 n. Chr. noch beizuwohnen. Nach dessen Beendigung kehrte Nerses nach Armenien zurück und starb 384 n. Chr., von dem König vergiftet. Da er früher verheirathet gewesen war, so hatte er einen Sohn, Sahak, welcher aber erst, nachdem drei Andere gefolgt waren, zu der Patriarchenwürde im J. 390 n. Chr. gelangte (s. w. u. unter dem

Art. „Sahak“). Auch er erhielt den Beinamen des Großen. Unter ihm, und vornehmlich durch seine Beihülfe, ward die Schrift Mesrop's (Mesrob's, s. d. Art.) in ganz Armenien eingeführt; er übersetzte das A. Testament zuerst aus dem Syrischen und dann nach der LXX. in das Armenische, während Mesrop das N. Testament übertrug, und war, gleich seinem Vater, unermüdet in der Sorge für die geistliche und geistige Ausbildung des Volkes durch Gründung von Schulen, für die Bewahrung der reinen Lehre des Christenthums, für zweckmäßige Anordnung und Einrichtung des Gottesdienstes und für Einheit des Cultus. Im Verein mit Mesrop ordnete er das Brevier, die Gesänge, das Ritual, den christlichen Kalender und die Liturgie der Messe. Im Jahre 426 n. Chr. hielt er eine Synode zu Walarschapat, auf welcher Canones über die Funktionen der Chorbischöfe und Priester aufgestellt, die gleiche Heiligkeit der Kirchen, wo sie auch seyen, bestimmt, die Bischöfe vor Mißbrauch ihres Amtes und vor Parteilichkeit bei Ernennung eines Priesters oder Verwendung des Kirchenschatzes gewarnt und die Verwendung der Opfer an Erstlingen festgesetzt wurde. Als sechs Jahre später die von Sahak und Mesrop zu ihrer weiteren Ausbildung nach dem Occident gesandten Schüler zurückkamen und die Beschlüsse des ephesinischen Concils, dem sie beigewohnt hatten, mitbrachten, veranstaltete Sahak sogleich eine neue Synode im Jahre 432 n. Chr. in Aschtischat, wo diese einstimmig angenommen wurden. Da aber die Nestorianer nun die Schriften des Theodorus von Mopsveste und des Diodorus von Tarsus in syrischer und persischer Sprache in Armenien zu verbreiten suchten, so berief Sahak im J. 435 n. Chr, eine neue Synode in Aschtischat zusammen, auf welcher auch diese Schriften verdammt wurden.

Während persische Statthalter das Volk nach dem Erlöschen der Dynastie der Arsaciden bedrückten, schlichen sich nach und nach viele Vergehungen und Unordnungen unter den Laien wie unter der Geistlichkeit ein, weßhalb der Kathol. Joseph sich genöthigt sah, auf einer Synode zu Schahapiwan im J. 447 diese mit harten Strafen zu belegen. — Kurz darauf brach die grausame Christenverfolgung durch Jesdedscherd II. in Armenien aus, welche bis zu dessen Tode, 457 n. Chr. fast ununterbrochen fortdauerte. In derselben starb auch der Kathol. Joseph (454) nach 3jähriger Gefangenschaft den Märtyrertod. Schon zwei Jahre vorher (452) hatten die Großen des Reichs im Verein mit den Priestern, da man an der Rückkehr Joseph's verzweifeln mußte, auf einer Synode in Dwin (s. den Art. „Twin“) den Bischof Melitê zum Katholikos erwählt und zugleich bestimmt, daß fortan Dwin auch der Sitz des armenischen Patriarchats bleiben sollte, der bisher in der früheren Residenz der armenischen Könige, Walarschapat, gewesen war. — Während dieser Wirren fand das chalcedonische Concil statt, von welchem die Armenier widersprechende, aber meist ungünstige Nachrichten erhielten. Die ihnen verhaßten Nestorianer behaupteten gleich den Eutychianern, daß es sich für die Lehre des Nestorius entschieden habe, während die Anhänger des Concils dieses widerlegten. Die politische Bedrängniß ließ anfangs den Armeniern nicht Zeit, sich mit solchen dogmatischen Streitfragen zu befassen. Als aber mit der Ernennung des armenischen Fürsten Wahan, aus dem Stamme der Mamikonier, zum Statthalter 485 n. Chr. wieder Ruhe eintrat, erwachte auch der Sinn dafür von Neuem, und da auch das von vielen Bischöfen unterzeichnete Henotikon des Kaisers Zeno um diese Zeit nach Armenien kam, in welchem nur die drei ersten ökumenischen Concile erwähnt und anerkannt sind, das chalcedonische dagegen gar nicht genannt und in verdeckter Weise verworfen wird, so ist es nicht zu verwundern, daß die Armenier eine falsche Ansicht von den Beschlüssen dieses Concils bekamen und es verwerfen zu müssen glaubten. Babkên, der damalige Katholikos, hielt im J. 491 n. Chr. eine Synode in Walarschapat, zu welcher er auch den Katholikos der Georgier, Gabriel, mit seinen Bischöfen, den Kathol. von Albanien und Einige aus den griechischen Distrikten einlud. Hier wurden zuerst die Nestorianer Barsuma, Bischof von Nisibin, und Acacius, der Perser, zugleich mit den Eutychianern verdammt, alsdann das Edikt Zeno's vorgelesen und an=

genommen, demgemäß aber das chalcedonische Concil verworfen, weil es, wie sie meinten, nicht nur die Schriften des Theodorus Mopsvestenus angenommen, sondern auch Christus in zwei Personen und in zwei Söhne getheilt habe. Die Armenier wurden in dieser Ansicht über das chalcedonische Concil noch mehr dadurch bestärkt, daß gleichzeitig der Kaiser Anastasius verbot, über dasselbe zu sprechen. Dieser erste Synodalbeschluß ward auch maßgebend für die Folge. — Im J. 551 n. Chr. hielt der Katholikos Moses II. eine Synode zu Dwin, wo der armenische Kalender regulirt und eine neue Aera, nach welcher die Armenier noch heute rechnen, festgestellt wurde. Als Anfang derselben wurde der 11. Juli 552 bestimmt. Da die Armenier nun dem julianischen Jahre zufolge nur gemeine Jahre von 365 Tagen haben, mithin nach 1460 Jahren um ein ganzes Jahr zurück sind, so müßten eigentlich seit dem Jahre 1320 n. Chr. 552 Jahre von der christlichen Zeitrechnung abgerechnet werden, um das armenische heraus zu bekommen; doch rechnen die Armenier jetzt gewöhnlich nur 551 Jahre ab, so daß das Jahr 1864 nach ihrer Aera das Jahr 1313 ist.

Gegen das Ende dieses Jahrhunderts entspann sich ein heftiger Streit zwischen den Armeniern und den mit ihnen eng verbunden gewesenen Georgiern, welcher mit einer gänzlichen Spaltung beider Kirchen endete. Bis zu dieser Zeit hatten die Georgier ihr geistliches Oberhaupt, den Katholikos, selbst erwählt, ihn aber alsdann nach Armenien geschickt, um ihm von dem armenischen die Weihe geben zu lassen. Als um das Jahr 580 n. Chr. abermals ein Katholikos gestorben war, konnten sich die Georgier über die Neuwahl nicht einigen und baten den armenischen Katholikos Moses II., selbst eine Wahl zu treffen und den von ihm Ernannten und Geweihten nach Georgien zu schicken. Seine Wahl traf auf Kyrion, einen Georgier von Geburt, welcher außer seiner Muttersprache und der armenischen auch der griechischen und persischen Sprache kundig war, und den er selbst zum Oekonom der Kirche des Patriarchats und zum Chorbischof der Provinz Ararat ernannt hatte. Dieser hatte sich schon vorher von der Rechtgläubigkeit des chalcedonischen Concils überzeugt, und bewog durch Vorlegung der Beschlüsse desselben die Geistlichkeit wie die Großen des Landes zu dessen Anerkennung. Damals kamen viele Nestorianer nach Georgien, welche als Ketzer keine Aufnahme fanden; sie legten daher zum Schein ihre Irrthümer ab, und erlangten dadurch Zutritt zu der Kirche. Dies erfuhr der Katholikos Moses, und machte Kyrion darüber harte Vorwürfe, welcher auch, nachdem er die Sache genau geprüft und sich von der Wahrheit der Beschuldigung des armenischen Katholikos überzeugt hatte, jene sogleich aus der Kirche verbannte. Der Nachfolger von Moses, der Katholikos Abraham, trat, als er hörte, daß Kyrion das chalcedonische Concil angenommen hatte, in Correspondenz mit ihm, und verlangte von ihm, daß er widerrufe und sich wieder den Armeniern anschließe. Da Kyrion aber sich nicht dazu bewegen ließ und ihn im Gegentheil von der Orthodoxie des Concils zu überzeugen suchte, so hielt Abraham 596 n. Chr. eine Synode in Dwin, auf welcher Kyrion und alle Anhänger des chalcedonischen Concils verdammt und Jeder mit dem Bann belegt wurde, der in irgend einer Weise mit den Georgiern umgehen würde. Kyrion beschwerte sich darüber bei dem Kaiser Mauritius, welcher im folgenden Jahre in Constantinopel eine Synode veranstaltete, und zu dieser außer den griechischen auch die 19 Bischöfe seines Antheils von Armenien berief, denen der Katholikos Abraham noch seinen Stellvertreter Werthanes und den Wardapet Gregor zugesellte. Die Bischöfe des griechischen Armeniens wurden von der Wahrheit der chalcedonischen Beschlüsse überzeugt und nahmen sie an, die beiden speziellen Abgesandten Abraham's aber verweigerten hartnäckig ihre Anerkennung. Das bewog den Kaiser, die ihm unterworfenen Armenier der geistlichen Obhut Abraham's zu entziehen und einen besonderen Katholikos, Johann, im J. 600 n. Chr. ihnen zu geben, dem er den Marktflecken Kutais zu seiner Residenz anwies. Als aber Johann im J. 616 n. Chr. starb, blieb diese Stelle unbesetzt, und da auch Abraham kurz darauf mit Tode abging, so wurde dessen Nachfolger Komitas wieder das geistliche Oberhaupt über alle Armenier.

Im Jahre 628 n. Chr. kam der Kaiser Heraklius nach Karin (Erzerum), wo er sah, daß unter den Armeniern große Streitigkeiten stattfanden, weil die Einen das chalcedon. Concil anerkannten, die Anderen es verwarfen. Deshalb ließ er eine Provinzialsynode dort halten, wozu die armenischen und griechischen Bischöfe eingeladen wurden. Auch den damaligen Katholikos Jezr oder Esra lud er dazu ein mit dem Bedeuten, daß der Kaiser für seine armenischen Unterthanen einen besonderen Katholikos einsetzen würde, wofern er nicht kommen und das chalcedonische Concil anerkennen wollte. Jezr ging mit mehreren Bischöfen und Wardapets (Doktoren der Theologie) dahin, sie wurden überzeugt und nahmen das Concil an. Der Sitte gemäß wurde er bei seiner Rückkehr vor der Stadt Dwin von der gesammten Geistlichkeit empfangen und feierlich in die Stadt und in die Kirche geleitet. Nur der Schlüsselbewahrer der dem heil. Gregor geweihten Kirche, der Wardapet Johann, war dabei nicht erschienen. Als ihn Jezr darüber zur Rede setzte, erhielt er von ihm, als erbitterten Gegner des chalcedonischen Concils, beleidigende Antworten, so daß ihn der Katholikos mit Gewalt aus der Kirche treiben ließ, und des Landes verwies. Johann verbarg sich in dem fernen Kloster Mairo wankh (d. i. „Cedernkloster"), von wo er ebenfalls von Jezr vertrieben wurde, der diesem Kloster nun deshalb den Namen Mairegom (d. i. „Cedernstall") gab. Von da begab sich Johann, Mairawanensis oder Mairogomensis genannt, nach Albanien, wo er außer anderen Schülern namentlich einen gewissen Sargis (Sergius) gewann, welcher in verschiedene Ketzereien, besonders in die des Julianus von Halikarnaß, dessen Schriften er übersetzte, und des Sabellius verfiel. Aber auch seinem Lehrer hatte man dieselben Irrthümer schon vorgeworfen, welche vorzugsweise das Mysterium der Menschwerdung Christi betrafen, indem er behauptet haben soll, daß Christus nur scheinbar den menschlichen Leib angenommen und gelitten habe. Er verwarf unter Anderem auch die allerdings kritisch bezweifelte Stelle Luk. 22, 43. 44. Gegen ihn schrieben Theodorus Kherthenavor und Johannes Ozniensis, dessen Schüler, aber der Katholikos Johannes VI. vertheidigt ihn in seiner Geschichte, und klagt nur seinen Schüler Sergius der Häresie an. Von den Schriften Beider ist bis jetzt noch nichts bekannt geworden.

In Folge der Annahme des chalcedonischen Concils von Seiten des Katholikos vereinigten sich viele Armenier des griechischen Antheils vollständig mit den Griechen, veränderten ihren Cultus nach denselben, nahmen gesäuertes Brod, sowie Wasser mit Wein gemischt bei der Communion, feierten das Fest der Geburt Christi den 25. Dezember, verwarfen in dem Trishagion die Worte „der du gekreuzigt wardst" (ὁ σταυρωθείς) u. s. w. Viele dagegen konnten sich dazu nicht entschließen, und verwarfen sogar zum Theil wieder das chalcedon. Concil: und so entstand wieder große Uneinigkeit, wobei die Letzteren von den Ersteren, denen die Griechen beistanden, hart bedrängt wurden. — Nerses III., der Nachfolger von Jezr, sah sich durch dieses Alles, sowie durch das Ueberhandnehmen der genannten Ketzerei u. s. w. veranlaßt, im J. 645 n. Chr. eine Synode zu Dwin zu halten, wozu sich 17 Bischöfe und viele weltliche Fürsten versammelten. Auf derselben wurden zuvörderst alle Ketzer und ketzerischen Schriften, sowie das chalcedon. Concil als die Ursache der Verbreitung des Nestorianismus und der Wirren im Lande verdammt und dann einige nützliche, die Kirchenzucht betreffende Verordnungen gegeben. Kurz darauf ließ sich Nerses mit einigen Bischöfen durch den anwesenden Kaiser Constans II. im J. 647 n. Chr. bestimmen, das chalcedon. Concil anzuerkennen und mit ihm nach griechischem Ritus zu communiciren. Der Uebermuth der Griechen und namentlich die Zügellosigkeit der griechischen Truppen regten die Armenier gegen diese und ihren Glauben auf, daher der Kaiser von der vornehmen Geistlichkeit wie von den weltlichen Großen bei Strafe ihrer Absetzung eine schriftliche Beglaubigung der Annahme des chalcedonischen Concils verlangte; jedoch brachte er diese Drohung nicht zur Ausführung, als er von den zu Dwin im J. 648 n. Chr. versammelten Großen und Bischöfen ein unterwürfiges Schreiben mit der flehentlichen Bitte erhielt, sie bei ihrem angestammten Glauben zu lassen. Nur die griechischen Truppen

und deren Befehlshaber drückten die Armenier fortwährend, und Nerses, der im Gegensatz gegen die Bischöfe und Großen für die Griechen und das chalcedonische Concil gestimmt war, sah sich genöthigt, aus seiner Residenz zu fliehen, weßhalb ein Wardapet Johannes im J. 649 n. Chr. zu seinem Stellvertreter ernannt wurde, der in seinem Eifer gegen die Griechen das chalcedon. Concil und mit ihm Alle, welche demselben und dem griechischen Cultus anhingen, auf einer Synode im J. 651 zu Manazkert verdammte. Im J. 654 n. Chr. kehrte Nerses zurück, und da mittlerweile die Paulicianer, welche die Verehrung des Kreuzes und der bildlichen Darstellungen Christi verwarfen, in Armenien aufgetreten waren, deren Ansichten auch Sargis, der Schüler des Joh. Mairagomensis huldigte, so verfolgte er beide Sekten und verwies sie aus dem Lande. Nach wenigen Jahren zeigten sich beide Sekten wieder, wurden aber nun, namentlich die der Mairagomenser, durch den Katholikos Israel um 667 n. Chr. gänzlich ausgerottet. Die Ersteren zeigten sich zu Anfang des folgenden Jahrhunderts wieder; der damalige Katholikos Johannes Oznlensis verdammte sie und Alle, welche mit ihnen umgehen würden, auf einer Synode zu Dwin im J. 710 n. Chr., wo er zugleich mehrere Canones in Betreff des Cultus feststellte. Um mehreren unter der Geistlichkeit eingerissenen Unordnungen zu begegnen, berief 768 n. Chr. der Katholikos Sion die Bischöfe zu einer Synode nach Partav (Berdaa) in Albanien zusammen, in welcher auch der Canon des A. Testaments bestimmt wurde. — Um das Jahr 840 n. Chr. trat ein neuer Sektenstifter in Armenien, Namens Sembat, auf. Von ihm wird erzählt, daß er erst zu den Paulicianern gehört und sich später einem persischen Arzte angeschlossen habe, der zugleich Magier und Astronom gewesen sey. Er ließ sich darauf in dem Flecken Thondrak nieder, wovon seine Anhänger den Namen der Thondracener erhielten. Seine Gegner behaupteten, er habe die Vorsehung Gottes und die Gnadengaben des heiligen Geistes geläugnet, sowie die Seligkeit der Frommen nach dem Tode, die Sakramente der Kirche verworfen, einen frommen Lebenswandel geheuchelt und sich die bischöfliche Würde angemaßt. Von Thondrak aus verbreitete sich diese Sekte weiter, und der Katholikos Johannes Owajensis sprach nicht nur 847 n. Chr. den Kirchenbann über ihn und seine Anhänger aus, sondern sandte auch an alle seine Bischöfe ein Cirkularschreiben, worin er sie vor ihm warnte. Trotz seinen und seiner Nachfolger Bemühungen erhielt sich diese Sekte mehrere Jahrhunderte lang, zu Anfang des 11. Jahrhunderts trat sogar ein Bischof Namens Jakob zu ihr über, aber um die Mitte desselben Jahrhunderts wurde sie durch den weltlichen Fürsten Gregor Magistros und den Kath. Petros I. gänzlich ausgerottet. Ausführlicher werden wir darüber an einer anderen Stelle berichten, da uns die Nachricht zugekommen ist, daß sie sogar noch heute in schwachen Ueberresten in derselben Gegend, von welcher sie ausgegangen ist, existiren soll, die, wenn sie sich bestätigen sollte, den Beweis liefern würde, daß die Gegner eine ganz falsche Ansicht über sie verbreitet haben.

Im Jahre 862 n. Chr. fand eine Synode in Schirakavan statt, veranlaßt durch ein Schreiben des Patriarchen Photius an den Katholikos Zacharia und den König Aschot I. gerichtet, mit der Aufforderung zur Anerkennung des chalcedonischen Concils. Es wird nicht gesagt, ob sie diesem Verlangen genügt haben, jedoch scheint dies daraus hervorzugehen, daß Zacharia im freundschaftlichen Verkehr mit den Griechen blieb.

Das 10. Jahrhundert zeichnete sich besonders dadurch aus, daß viele Klöster erbaut wurden. Die Katholici wurden genöthigt, ihren bisherigen Sitz zu verlassen, und mehrere residirten von 925—965 n. Chr. auf der Insel Aghthamar, bis im J. 993 Ani, die Residenz der bagratidischen Könige, auch die der Patriarchen wurde und 71 Jahre lang blieb. — Ani war ursprünglich eine kleine, unbedeutende Festung in dem fruchtbaren Gau Schirak, der zu der Provinz Ararat gehörte. Der König Terdat schenkte denselben im J. 321 n. Chr. dem Fürsten Kamsar, und er blieb in dem Besitze der Kamsarier, bis er gegen Ende des 8. Jahrhunderts ihnen von den Bagratiden Aschot und Sembat abgekauft wurde, worauf der Erstere Ani neu befestigte und 783 n. Chr.

dahin seine Familie brachte. Ani ward von seinen Nachkommen vergrößert, mit prächtigen Palästen, Kirchen und anderen Gebäuden geschmückt und vom J. 961 n. Chr. an die Residenz der bagratidischen Könige. Sie wurde mit einer inneren und einer äußeren Mauer und tiefem Graben umgeben, 989 n. Chr. der Grund zu der Kathedrale gelegt, und soll 1000 Kirchen und 100,000 Paläste gehabt haben. Der Katholikos Chatschik (von 972—992 n. Chr.), welcher in Ani erwählt worden, erbaute außerhalb der Stadt das prächtige Patriarchat mit einer schönen, großen Kirche, und die Königin Katramitê vollendete 993 n. Chr. die Kathedrale der Stadt, worauf Ani der Patriarchensitz wurde. Aber nur so lange als die Dynastie der Bagratiden auf dem Throne saß, dauerte die Größe dieser Stadt. Im J. 1046 n. Chr. ward sie den Griechen übergeben, und in demselben Jahre zerstörte ein furchtbares Erdbeben viele Paläste der Stadt. Im Jahre 1064 n. Chr. nahm der Seldschuke Alp Arslan die Stadt ein, und verheerte sie vollständig. Dennoch erholte sie sich bald wieder, bis nach wiederholten Belagerungen und Eroberungen ein Erdbeben, desgleichen noch nie erlebt worden war, im J. 1319 n. Chr. Ani für ewige Zeiten zu einer Ruine machte, welche noch jetzt alle Reisenden durch ihre Großartigkeit und Pracht in Staunen und Verwunderung setzt. — Als Ani in den Händen Alp Arslan's war, wollten die Griechen keinen Katholikos wieder einsetzen, um die Armenier ganz an sich zu ziehen, aber die der Kaiserin Eudoxia befreundete Prinzessin Maria setzte durch diese eine Neuwahl durch, da der letzte Katholikos Chatschik II. gestorben war. Es wurde Wahram, Sohn des Gregor Magistros, erwählt, welcher den Namen Gregor und, weil er sich vorzugsweise mit den Legenden der Märtyrer beschäftigte, den Beinamen Wkajasêr, d. i. Martyrophilos, erhielt, 1065 n. Chr. Nach 6 Jahren zog er sich in ein Kloster auf dem Gebirge Kara Tagh (armen. Sian liarn, „das schwarze Gebirge") zurück und salbte seinen Kanzler, den Wardapet Georg, zum Katholikos, den er aber schon nach zwei Jahren wieder abzusetzen genöthigt war. Mit seiner Bewilligung wurde 1073 n. Chr. in dem Städtchen Honi durch den armenischen Machthaber Philartos (Philaret) ein Katholikos Sargis eingesetzt, welchem drei Jahre später Theodoros folgte. Gregor ging auf einige Zeit nach Ani und ernannte, als er wieder wegreiste, seinen Schwestersohn Barsegh (Basilius) zu seinem Stellvertreter. Im Jahre 1075 begab er sich nach Rom zu dem Pabst Gregor VII., bei dem er eine ehrenvolle Aufnahme fand. Von da reiste er nach Jerusalem, blieb ferner ein ganzes Jahr in Memphis, wo er seinen zweiten Schwestersohn, Gregorios, zum geistlichen Oberhaupte der dortigen Armenier einsetzte, und kehrte dann in sein Kloster auf dem Kara Tagh zurück. Die im östlichen Armenien wohnenden Armenier bewogen ihn nun, da er zu entfernt von ihnen lebte, den von ihm selbst eingesetzten Stellvertreter, seinen Schwestersohn Barsegh, im J. 1082 n. Chr. zum Katholikos zu weihen; und da der armenische Fürst Philartos auch in Marasch einen Katholikos Paulus ernannte, so waren damals gleichzeitig vier Katholici, obgleich das Volk nur Gregor als den rechtmäßigen anerkannte. Der letzte derselben, Poghos (Paulus), zog sich selbst bald wieder in sein Kloster zurück, da er sah, daß diese Spaltung unheilvoll war, und Theodoros wurde auf Befehl des Seldschuken Melik Schah durch Barsegh im J. 1091 n. Chr. abgesetzt, Barsegh selbst ward nach dem Tode Gregor's 1105 n. Chr. alleiniger Katholikos. Jedoch trat nach dessen Tode 1113 eine abermalige Spaltung ein, welche bis auf den heutigen Tag fortdauert. Damals wurde auf Barsegh's Wunsch Gregor, der Neffe des im J. 1105 gestorbenen Gregor, welcher erst 20 Jahre alt war, also noch nicht das kanonische Alter erreicht hatte, zum Katholikos erwählt. Dies benutzte der Erzbischof von Aghthamar, David, um sich zum Katholikos erwählen zu lassen, und bewog viele Bischöfe und Fürsten der orientalischen Armenier ihn anzuerkennen. Sobald dies Gregor vernahm, berief er sämmtliche Bischöfe und Geistliche der Umgegend zu einer Synode auf dem Gebirge Kara Tagh 1114 n. Chr. zusammen, auf welcher einstimmig David abgesetzt und Alle, die durch Bestechung (welche man diesem auch vorwarf) zu geistlichen Würden gelangten, mit dem Bann belegt wurden. Auf derselben Synode scheint auch bestimmt worden zu seyn,

daß zu der gültigen Wahl die Einstimmigkeit der vier vornehmsten Erzbisthümer von Betschui, Haghbat (Halbat), dem Kloster des heil. Thaddäus und dem des heil. Eustathius, sämmtlich in Großarmenien gelegen, nothwendig sey. Gregor, mit dem Beinamen Pahlavuni, trat zuerst in nähere Verbindung mit dem päbstlichen Stuhle. Als im J. 1141 n. Chr. auf Befehl des Pabstes Innocenz II. eine Synode zu Antiochien veranstaltet wurde, erhielt auch er eine Einladung dazu und war mit seinem Bruder Nerses dabei gegenwärtig. Nach derselben begleitete er den päbstlichen Legaten nach Jerusalem, wo abermals eine Synode war, auf welcher er die Anwesenden von der Orthodoxie der armenischen Kirche überzeugte. In Folge dessen übersandte ihm der Pabst als Zeichen der patriarchalischen Würde den Stab und Schleier mit einem freundlichen Schreiben, welches Gregor demüthig beantwortete. Später wollte er auch mit den Griechen, mit denen die Armenier des Glaubens wie des Cultus wegen fortwährend im Streite lebten, eine Vereinigung zu Stande bringen, wurde jedoch durch seinen Tod daran verhindert. Den Sitz des Patriarchats hatte er seit dem Jahre 1147 n. Chr. nach Hromkla verlegt, wo auch seine Nachfolger residirten, unter denen der erste, sein jüngerer Bruder Nerses war, welcher den Beinamen Schnorhali, d. i. „der Anmuthige", erhielt. Er gelangte im J. 1166 zu dieser Würde, und schrieb alsbald Briefe an den Kaiser Manuel Comnenus, sowie an den griechischen Patriarchen Michael, worauf diese den Theologen Theorianus zu ihm sandten, welcher lange mit Nerses disputirte (s. Clem. Galani conciliationis ecclesiae armenae cum romana. Pars I. p. 242 sqq.). Endlich waren sie in allen Punkten einig und Theorianus nahm die schriftliche Bestätigung von Seiten des Katholikos nach Constantinopel mit; der Kaiser und der Patriarch schickten auch ihrerseits ihre Uebereinstimmung an Nerses, und dieser schrieb an alle hohen Geistlichen in der Nähe und Ferne, um sie davon in Kenntniß zu setzen und sie zu einer großen allgemeinen Synode einzuladen. Bevor diese jedoch zu Stande kam, starb er im Jahre 1173 n. Chr. Sein Neffe und Nachfolger, Gregor Tgha („das Kind"), bemühte sich auf alle Weise, das von seinem Oheim begonnene Werk durchzuführen. Nachdem die Griechen in Constantinopel auf einer Synode bestimmt hatten, von den Armeniern nur die Annahme des chalcedonischen Concils und der zwei Naturen in Christo zu verlangen, hielt Gregor 1179 n. Chr. eine große Synode in Hromkla, zu welcher 333 Bischöfe und viele Wardapets und Mönche kamen, 300 andere Bischöfe aber, die verhindert waren, schriftlich ihre Zustimmung gaben. Nerses Lambronensis, Bischof von Tarsus, hielt die Einleitungsrede, einstimmig wurden die Forderungen der Griechen angenommen und durch Aller Unterschrift beglaubigt. Sogleich wurde dies dem Kaiser und der Synode berichtet, allein die Ankunft der Gesandten mit diesem Schreiben verzögerte sich durch allerlei Umstände, so daß dieselbe erst nach dem Tode des Kaisers nach Constantinopel kam und auf diese Weise abermals das schöne Werk vereitelt wurde. Dadurch wurde der Haß der Griechen gegen die Armenier von Neuem aufgeregt, und da sie deren Annäherung an die Lateiner bemerkten, so verläumdeten sie dieselben bei diesen. Gregor sah sich deshalb genöthigt, an den Pabst Lucius III. im Jahre 1184 n. Chr. zu schreiben, um sich bei ihm zu rechtfertigen, und erhielt eine tröstende Antwort von ihm. Seine Friedensliebe zog ihm aber die Feindschaft des Abtes Gregor Tutéordi von Sanahin, einem Kloster gegenüber von Halbat, zu, welcher die Seinigen gegen ihn aufhetzte und mit ihnen Barsegh, Bischof von Ani, zum Katholikos wählte; das Volk jedoch im Allgemeinen erkannte nur Gregor als rechtmäßigen Katholikos an. Um diese Zeit wünschte der armenische Herrscher von Cilicien, Leon II., von den Lateinern die Königskrone zu erhalten. Er wandte sich deshalb an den Pabst Coelestin III. und den Kaiser Heinrich VI., welche ihm diese auch durch den Erzbischof von Mainz zuschickten, aber 3 Bedingungen daran knüpften: 1) die kirchlichen Hauptfeste an gleichen Tagen mit den andern Kirchen zu feiern, 2) die Horen und die Messe innerhalb der Kirche vor der Gemeinde zu halten, und 3) das Fasten nicht am Abend vor Epiphanias und Ostern aufzuheben. Gern willigten Leon und der Kath. darein, wiewohl

der Letztere, Gregor VI., sich dadurch jenen Mißvergnügten ebenfalls verhaßt machte.— Zu Anfang des 13. Jahrhunderts entstand abermals ein Schisma. Nach dem Tode des Kath., Gregor VI., ward der Erzbischof von Sis, Johannes VII. 1202 n. Chr. erwählt; damit unzufrieden, machten die Bischöfe von Kleinarmenien den Bischof von Sebastia, Anania, die von Schirak aber in Großarmenien den Bischof von Ani, Barsegh (Basilius), zum Katholikos. Nach einem Jahre wurde Johannes VII. durch den König Leon abgesetzt und David III. ernannt, so daß gleichzeitig 4 Katholici waren. Aber nach 3 Jahren starben David und Anania, und Johannes, mit dem sich der König ausgeföhnt hatte, erhielt seine Würde wieder. Im J. 1243 n. Chr. hielt der Kath. Constantin I. eine Synode in Sis, wo außer andern die Zucht und Ordnung unter Laien und Geistlichen betreffenden Bestimmungen auch festgesetzt wurde, daß zu dem Diakonat mindestens ein Alter von 20, zu der Priesterwürde von 25, und zur bischöflichen von 30 Jahren erforderlich sey. Auf Veranlassung des Pabstes Innocenz IV. hielt derselbe Kath. im J. 1251 n. Chr. eine Synode in Sis, wo das Dogma von dem Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne angenommen wurde. — Als im J. 1293 n. Chr. Hromkla von den Aegyptern ganz zerstört wurde, erwählten von dieser Zeit an die Katholici Sis, die Residenz der rubenidischen Könige zu ihrem Wohnsitz. Der Erste derselben, Gregor VII., welcher sich viel mit dem Cultus der lateinischen und griechischen Kirche beschäftigt hatte, wünschte den der armenischen mit jenen Kirchen mehr in Einklang zu bringen, und machte es der hohen Geistlichkeit von Großarmenien bekannt, erregte aber dadurch Unwillen und Zwiespalt; und als er im Begriff war, eine Synode zusammen zu berufen, starb er im J. 1306 n. Chr. Der König Leon ließ die Synode halten, auf welcher die von Gregor VII. aufgesetzten Punkte angenommen und der im J. 1290 n. Chr. abgesetzte Kath. Constantin II. wieder gewählt wurde. Jene Beschlüsse erregten großes Mißvergnügen, weßhalb der Kath. sie, 1316, auf einer Synode zu Adana, die jedoch nur von Wenigen besucht wurde, bestätigen ließ. Dieselben gaben auch die Veranlassung, daß der armen. Bischof von Jerusalem, Sargis (Sergius) im J. 1311 n. Chr. sich von dem Kath. lossagte, und durch ein Diplom von dem ägyptischen Sultan Melik en naser zum unabhängigen armenischen Patriarchen ernannt wurde. Dieses Patriarchat besteht seitdem ununterbrochen fort. Kurz darauf entstanden neue Bewegungen in der armenischen Kirche. Der Wardapet Johannes von Kherrni hatte in Alterpatakan (Azerbeidschan) einen lateinischen Missionar, den Dominikaner Bartholomäus, kennen und von ihm die lateinische Sprache gelernt. Er trat darauf um 1330 n. Chr. als Prediger und Reformator auf, und verlangte eine völlige Umänderung des armenischen Cultus nach dem lateinischen. Man verfolgte ihn und seine Anhänger, vermochte aber nicht, sie ganz zu unterdrücken. Johannes ging nach Rom, und erlangte von dem Pabste die Erlaubniß zur Gründung eines besonderen Zweiges der Dominikaner für den Orient unter dem Namen Unitores, als Vereiniger der armenischen Kirche mit der römischen. Er breitete seine Thätigkeit auch über Kleinasien und die Krim aus, und ging auch noch weiter in seinen reformatorischen Bestrebungen, indem er die lateinische Sprache bei dem Cultus einführte, die armen. Sakramente für ungültig erklärte, und darum die Laien nochmals taufte, die Geistlichen aber wiederholt ordinirte, wenn sie sich ihm anschlossen. Unter seinen Anhängern that sich besonders Nerses Balienz, Bischof von Urmia, hervor, der gleich Anderen aus der Kirche ausgestoßen und aus Armenien verjagt, um sich zu rächen, zu dem Pabste Benedict XII. bis nach Avignon ging, und die armenische Kirche bei ihm verläumdete, indem er ihr 117 Irrthümer vorwarf. Diese, dem Kath. zugeschickt, wurden auf einer Synode zu Sis 1342 n. Chr. Punkt für Punkt widerlegt, und durch diese gründliche Widerlegung der Pabst, damals Clemens VI., zufrieden gestellt. Auf einer im J. 1361 n. Chr. in Sis gehaltenen Synode wurde streng untersagt, bei dem Abendmahl Wasser unter den Wein zu mischen. Zu dem Concil von Florenz erhielt der Kath. Constantin V. von dem Pabst Eugenius IV. eine Einladung, und schickte 4 Wardapets an seiner Statt dahin, welche erst 1439

nach Beendigung des Concils dort ankamen, aber nachträglich noch die Beschlüsse annahmen. Im folgenden Jahre wurde Gregor IX. zum Kath. erwählt. Da aber die Zahl der Bischöfe in Sis zu der Wahl nicht genügte, so ordinirte er an einem Tage ohne vorhergegangene gesetzliche Wahl 5 Bischöfe. Dies erregte allgemeines Mißfallen; es wurde daher eine große Synode in Etschmiadzin veranstaltet, zu welcher gegen 700 Bischöfe und andere Geistliche sich einfanden, und auch Gregor feierlich eingeladen wurde. Er weigerte sich aber zu kommen, und es wurde nun Kirakos (Cyriacus) einstimmig zum Bischof und Katholikos geweiht. Von dieser Zeit an (seit 1441 n. Chr.) ward Etschmiadzin als der Sitz des rechtmäßigen geistlichen Oberhauptes aller Armenier anerkannt, obgleich fortan auch in Sis und Aghthamar Katholici bestanden und noch bestehen, wiewohl der Letzte in der neuesten Zeit sich dem von Etschmiadzin ganz untergeordnet haben soll, und eigentlich nicht viel mehr als den Namen hatte, da seine Macht sich kaum noch über die Insel hinaus erstreckte. — Im Jahre 1562 schickte der Kath. Michael von Etschmiadzin einen Gesandten, Abgar, zu dem Pabst Pius IV., welcher den Armeniern eine Kirche in Rom schenkte, und eine armenische Druckerei errichten ließ, in welcher 1567 n. Chr. zuerst die Psalmen, und dann noch mehrere andere Werke gedruckt wurden. Der Pabst Gregor XIV. gab im Jahre 1574 eine Bulle heraus, in welcher er bestimmte, daß in Rom eine Schule zur Ausbildung junger Armenier errichtet werden sollte. Nur durch seinen bald darauf erfolgten Tod ward die Ausführung dieses Planes verhindert. — Die Katholici von Etschmiadzin, Moses III. (1630—1633) und sein Nachfolger, Philippus, traten wieder mit dem päbstlichen Stuhl in Correspondenz; der Erstere richtete eine Druckerei ein, deren Typen später verschönert wurden, der Letztere unternahm eine Reise nach Jerusalem, wo er mit dem gleichzeitigen Kath. von Sis, Nerses, 1651 n. Chr. zusammentraf, und ein Freundschaftsbündniß mit ihm schloß. Von da ging er nach Constantinopel, um die Zerwürfnisse wegen des seit 1461 dort bestehenden Patriachats auszugleichen. Dergleichen Wirren gab es von nun an fast fortwährend, theils in Etschmiadzin, welches unter dem Druck der Perser schmachtete, theils in Jerusalem, mehr noch aber in Constantinopel, wo die Katholici gewählt wurden, und die begüterten Laien einen bedeutenden Einfluß ausübten. Mehrere Katholici erneuerten auch die Correspondenz mit der römischen Curie, wiewohl gegen den Willen des Volkes und der meisten Geistlichen. Einen großen Vorschub leistete der römischen Kirche besonders die Congregation der Mechitharisten (s. d. Art.), welche seit 1717 auf der Insel S. Lazzaro bei Venedig neben der Verbreitung europäischer Bildung unter ihren Landsleuten auch die des Katholicismus im Auge hat. Ein Theil von ihnen gründete 1774 ein Kloster in Triest, später aber gingen diese nach Wien, wo sie 1837 ein neues Kloster mit ausgebreiteter Druckerei errichteten. Fast gleichzeitig mit den Mechitharisten in Venedig gründeten katholische Armenier aus Haleb eine Congregation und Kloster mit denselben Zwecken im Libanon, und der katholisch-armenische Bischof von Haleb, Abraham, welcher, von dort vertrieben, in diesem Kloster lebte, wurde, als 1737 der Kath. von Sis, Michael, gestorben war, von seinen Glaubensgenossen in Syrien zu dessen Nachfolger erwählt, und erhielt 1740 von dem Pabst die Weihe. Da er aber nach Sis selbst nicht gehen konnte, so blieb er als Kath. von Sis in partibus in jenem Kloster, und seine Nachfolger leben dort mit demselben Titel. Später erbauten die katholischen Armenier noch zwei andere Klöster nicht weit davon in dem Libanon. Außerdem haben die katholischen Armenier noch gemeinschaftlich mit den katholischen Syrern einen Patriarchen in Constantinopel, welcher ihre Gerechtsame bei dem Divan gegen die altgläubigen (gregorianischen) Armenier vertritt. — Die Reformbestrebungen unter den Armeniern und die Bildung evangelischer Gemeinden unter ihnen sind eine Frucht der neuesten Zeit, hervorgegangen zunächst aus der Verbreitung der altarmenischen Bibelübersetzung durch die russische und englische Bibelgesellschaft, wodurch die Geistlichkeit, und der vulgär-armenischen und türkischen von Seiten der letztern, wodurch die Laien auf die heilige Schrift und auf die Widersprüche ihrer Kirche gegen dieselbe auf-

merksam gemacht wurden. Ihre weiteren Aufklärungen verdanken sie den amerikanischen Missionären, welche seit 1832 unter ihnen wirken. Vgl. die protestantischen Armenier und ihre Bitte an das evangelische Deutschland von Pischon 1863. 8°. Die Armenier in der Türkei, ihre Erleuchtung, Noth und Hoffnung von Pfeiffer. Berlin 1863. 8°. — Die Anzahl sämmtlicher auf dem ganzen Erdenrund zerstreuten Armenier beläuft sich auf 2—2½ Millionen Seelen, von denen etwa 75—100,000 der katholischen Kirche sich angeschlossen haben, und ungefähr 10,000 evangelische Christen sind. Ueber die armenische Kirche überhaupt sind noch zu vergleichen: Compendio storico di memorie cronologiche concernenti la religione e la morale della nazione Armena dal Marchese Giovanni de Serpos. Venezia 1786. 3 Bde. 8° und Clem. Galani Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana Romae 1650—1661. 3 Voll. Fol. Das letztere Werk ist jedoch mit Vorsicht zu gebrauchen, da es manche Fehler und Entstellungen enthält. — Im Uebrigen vgl. den 1. Band der Encyklopädie u. d. Art.

H. Petermann.

Arnold, Thomas, wurde am 13. Juni 1795 zu West-Cowes auf der Insel Wight geboren. Er verlor schon im J. 1801 seinen Vater, der Zoll-Einnehmer war. Seine zwei Brüder starben vor Thomas, so daß dieser 1820 das Haupt der Familie wurde, und mit noch gesteigerter Pietät alte Familien-Erinnerungen aufsuchte und pflegte. Auf die tägliche Anschauung des Meeres und seine Vertrautheit mit den Flaggen ferner Nationen führte Th. Arnold selbst seine instinktive Neigung zur Geographie zurück, und diese wurde ihm wiederum die anschauliche Basis zu den Geschichtsstudien, denen er sich nachmals mit so großem Erfolge widmete.

Seine erste Schulbildung erhielt er (1803) in Warminster, im Jahre 1807 aber kam er auf die berühmte Anstalt zu Winchester, von wo er 1811 als junger Student nach Oxford zog. In Winchester galt er für scheu und zurückhaltend, steif in Formen, seine noch unfreie Natur bildete sich erst später zu der freudigen energischen Leichtigkeit aus, die ihn kennzeichnete. Die jugendliche Neigung für romantische Dichtung und alte Dramen seines Landes, welche ihm in Winchester den Namen eines Poeten eintrug, verlor sich für längere Zeit und kehrte erst später, zum Theil in Folge pädagogischer Erfahrungen, in etwas veränderter Form wieder. Seine Lieblingsstudien betrafen Geographie und Geschichte, in deren Detailauffassung er eine ungemein große Gedächtnißkraft bewies. Bei seiner Methode zu arbeiten war es nicht zu verwundern, wenn er in Oxford im Corpus Christ College trotz seiner Jugend bald durch Reife und Selbstständigkeit des Urtheils hervorragte. J. Coleridge, sein Genosse, sagt von ihm, er habe zuweilen fast seine sämmtlichen Mitstudirenden im College zu Gegnern gehabt, „denn, sagt er,“ wir Andern waren fast alle Tory's in Kirchen- und Staatsangelegenheiten, große Verehrer der bestehenden Verhältnisse und abhold jener Neigung Arnold's, ihre Berechtigung und ihre Weisheit erst zu untersuchen.“ Dieser kompakte Widerstand temperirte Arnold's kritische Stimmung in etwas, ohne ihn umzustimmen. Die gegenseitige Liebe litt nicht darunter. Es zeigte sich indeß schon damals die Stärke des Idealismus, welcher das ganze Wesen Arnold's durchdrungen hat und die Ursache so vielen Glückes in seinem Leben, aber freilich auch starker Conflikte geworden ist.

Seine Studien zu Oxford richteten sich vorzugsweise auf die alten Historiker und auf Aristoteles. Ueberall stand ihm das Sachliche im Vordergrunde, so daß er formale Vollendung und ästhetisch-stilistische Vorzüge nicht ganz würdigte. Im Jahre 1815 wurde er fellow des Oriel College in Oxford und gewann mehrere Preise für wissenschaftliche Leistungen. Die ganze Zeit, die er in Oxford verlebte, erschien ihm in seinem weitern Leben als die schönste und glücklichste Periode seines Lebens, und sogar sein späterer starker Gegensatz zu der Oxforder hochkirchlich-puseyitischen Theologie konnte jene Liebe zu Oxford nicht verwischen. Im Jahre 1818 wurde er ordinirt, 1819 ließ er sich in Laleham nieder, mit Mutter und Schwestern eng verbunden, 1820 verheirathete er sich. Seinen Unterhalt erwarb er für sich und seine Familie durch die akademische Vor-

bildung von 7—8 Kostgängern, eine Thätigkeit, die ihn fast ganz in Anspruch nahm und die ihm die neun Jahre hindurch zur großen Befriedigung gereichte. Hier entwickelten sich auch seine pädagogischen Ideale und Grundsätze, denen später eine so weitreichende Wirksamkeit zu Theil wurde. Seine Arbeit war leicht zu überschauen, frei, von keiner Staatsgewalt geregelt oder controlirt, und so wuchs unter dem bildenden Einfluß der Familien-Erfahrung die innere Reife und Selbstständigkeit des Mannes und er gewann die karaktervolle Consequenz einer Persönlichkeit.

Denn es war Arnold in der That ein Mann aus Einem Stück. Nicht leicht wird man aus der neuern Zeit Jemand nennen, den alle Verhältnisse des Lebens, auch die geläufigsten, so gewiß im Centrum seines Wesens berühren, und der bei allem seinen rückwirkenden Handeln auf jene Verhältnisse stets so von der Totalität der Motive geleitet wird, die er als die eigentlich werthvollen einmal erkannt hat. Hier verstand er keine Theilung der Arbeit. Was er als Christ und Theologe, was er als Bürger und Rektor that, war stets nur ein bewußt modificirter Ausdruck desselben innern Lebens. Auf dieser Einheitlichkeit des innern Lebens, die er besonders in Laleham erreichte, beruht das Hauptinteresse an Arnold.

Die zwölf vornehmen und reichen Vorsteher (trustees) der gelehrten Schule zu Rugby, — denn Rugby ist eine der bekannten gelehrten englischen Erziehungsanstalten, die zwar öffentlichen aber keinen Staatskarakter haben, — suchten im Jahre 1827 einen Rektor (head-master). Arnold hatte sich zu dieser Stelle unter den Letzten gemeldet. Auf Grund eines Zeugnisses von Dr. Hawkins, welches besagte, Arnold werde als Rektor ein Reformator des gesammten englischen höhern Erziehungswesens werden, wurde er gewählt und trat im August 1828 sein Amt an, so seinen eigentlichen Lebensberuf ergreifend. Er ist ein Reformator in seiner Sphäre geworden, wie die Gegner selbst bezeugen.

Es werde übergangen, wie Arnold wiederholt Gelegenheit nahm, gegenüber den Einmischungen der trustees in das Erziehungswesen einerseits und in seine außeramtliche Thätigkeit andererseits seine Unabhängigkeit zu wahren. Von seinen Collegen erwartete er viele Hingabe an den Erzieherberuf und verlangte von ihnen zu diesem Ende nicht bloß Energie und Verständniß der Knabennatur (an active man and one who has common sense and understands boys), sondern prinzipiell die Eigenschaften eines Christen und eines noblen Mannes (a christian and a gentleman). Auch auf ihre wissenschaftliche Ausrüstung und tüchtiges Weiterstreben legte er einen gebührenden Werth, aber die sittlich-religiöse Ausstattung stand ihm höher. (So folgen auch in einer Ansprache an seine Primaner die Anforderungen an sie folgendermaßen: 1) religious and moral principles, 2) gentlemanly conduct, 3) intellectual ability). Aus der Natur dieser Requisite in Verbindung mit der Bedeutung des Rektors für eine fast nur von ihm abhängige Anstalt begreift es sich schon, was man oft bemerkt hat, daß alle Fehler der Rugby-Schule Arnold's Fehler und alle ihre Vorzüge Arnold's Vorzüge waren.

Was die christliche Seite der Schule angeht, so sagt sein Biograph: „Arnold's Absicht war es nicht, die theologische Unterweisung zu steigern oder fromme Worte in die Schulansprachen einfließen zu lassen. Er war vielmehr zurückhaltend mit dem Aussprechen des Tiefsten und beutete manche kirchliche Formen nicht vollständig aus. Aber er hielt einestheils fest, daß das Verhältniß eines Lehrers zu seinem Zögling, wie alle andern Verhältnisse des Lebens nur dann gesund sey, wenn es ihrer gemeinsamen Beziehung zu Gott untergeordnet bleibe, anderntheils war er der Meinung, daß eine Schule schon ihrem Begriff nach ebenso sehr christlich sey, wie der Staat ein christlicher sey.“ Andere und bessere Mittel als andere Schulen sie haben, suchte er dafür nicht zu ersinnen, die gewöhnliche intellektuelle Arbeit, die technisch-mechanische Seite der Schulverwaltung u. s. w. alles dies war in Rugby ungefähr wie anderswo, nicht außer diesem Apparat, sondern in demselben wirkte seine Persönlichkeit. — Seine Einwirkung auf die Schüler war nicht bloß auf Religion gegründet, sondern sie war religiös,

als der natürliche Ausdruck seines bleibenden Wesens. „Er hatte die seltene Gabe zu sagen, was er fühlte und nicht zu sagen, was er nicht fühlte“, ohne Reflexion darauf, ob was er sagte und that, geziemend oder zuträglich wäre. Er suchte das Gewissen der Zöglinge nicht mit solchen Regeln des Handelns zu beschweren, die über die vorhandene sittliche Kraft hinausgingen. Auch wollte er überall nicht etwas Fertiges und Vollendetes in seinen Schülern herstellen, sondern nur dem späteren Leben kampfgerüstete, weil in kleinem Kreise kampfgeübte, Jünglinge übergeben, die fern von der leichtsinnigen Nachmacherei bei jedem Thun sich fragten, ob es denn auch wirklich gut sey; so wollte er einen Geist des sittlichen Nachdenkens (moral thoughtfulness) in ihnen erzeugen, der ihnen allmählich die Zucht der Schule entbehrlich mache. Die schlechte Einwirkung einiger weniger Schüler auf den ganzen sittlichen Ton in dem Internat, der Bann, den einige Verwahrloste manchmal auf die ganze Menge legen, war eine von Arnold's peinlichsten Erfahrungen, und darum hielt er so fest an seinem Rektoren-Recht, eventuell jeden Zögling ohne Weiteres (still) entfernen zu dürfen, wenn er nur so die bedenklichen Elemente unschädlich machen konnte. Aus demselben Grunde hielt er so viel auf die Tüchtigkeit der sixth form, der Rektors-Klasse, welche durch die Natur der Sache und durch das herkömmliche fag-system so viel zur Hebung der ganzen Schule thun kann. Aber nicht bloß diesen ältesten Schülern, sondern allen traute er eine sittliche Ernsthaftigkeit und Integrität zu, die eben durch das nicht gemachte, sondern wirklich vorhandene Vertrauen Arnold's zu ihnen oft am kräftigsten gewahrt und geweckt wurde. Es galt in Rugby für gemein, dem Dr. etwas vorzulügen, er glaubte Einem ja immer auf's Wort.

Den Religionsunterricht in der obern Klasse knüpfte Arnold meist an das griechische N. Testament und die Septuaginta, er hielt viel auf den wörtlichen Ausdruck und forderte bei aller Schätzung der officiellen Uebersetzung, daß der übertragende Schüler Ungenauigkeiten vermeiden und gewisse leicht phrasenhaft gebrauchte Wörter wie „Erbauung, Evangelium“ durch andere ersetzen solle. Außerdem behandelte er auch die ältere Kirchengeschichte und die englische Reformationsgeschichte. Immer bemühte er sich, alles was er sagte, in die lebendige Empfindung der Schüler zu bringen, und wie er dogmatische Sätze, wie: Christus starb für *uns*, gern individualisirend umänderte in: Christus starb für *mich*, so erkannten die Schüler stets aus Ton und Haltung ihres Lehrers, daß er wirklich aus der offenliegenden Schrift die Regel seines eigenen innern Lebens zu entnehmen strebte. Seine persönlichen dogmatischen, kirchlich-politischen und socialen besondern Meinungen brachte er nicht in die Lehrstunde, wiewohl er in Predigten zuweilen etwas davon durchblicken ließ und anderes auch sonst zur Kunde der Schüler kam.

Eine besondere Wichtigkeit legte er den *Schulgottesdiensten in der Kapelle* bei, die er sich amtlich hatte übertragen lassen. Zur Erhöhung ihrer Feierlichkeit diente es, daß er unter der Kapelle ein Gewölbe hatte herrichten lassen, wo die in der Rugby-Schule gestorbenen Schüler beigesetzt wurden. Im Uebrigen sind die auch *gedruckt* vorliegenden Predigten nicht darauf berechnet, das Gefühl der Hörer vor allem zu erschüttern, ihr Ton unterscheidet sich nur wenig von dem gewöhnlichen Ton seiner Rede, und nur solche, die ihm näher standen, empfanden seine innige Freude gerade an dieser geistlichen Arbeit, an der Liturgie besonders zur Confirmation und zur Abendmahlsfeier, wie an der kurzen Predigt selbst, die er gewöhnlich unmittelbar vorher erst aufgeschrieben hatte.

Es war schon früher erwähnt worden, daß die allgemeinen Landesangelegenheiten Arnold sehr lebhaft beschäftigten. Nicht bloß als Pädagogen interessirten ihn die Zustände, in die seine Zöglinge später eintraten, auch die Lieblingsstudien (besonders das Studium des Thucydides, aber auch die Bearbeitung des römischen Staatswesens), mußten mit den Zuständen der eigenen Gegenwart Arnold's in eine lebendige Wechselwirkung treten. Denn die philologische Seite der alten Historiker war ihm nur die Basis anderweitiger Reflexionen, wenn dieselben auch nicht so gründlich seyn mögen, als die Arbeiten eines *Roscher* über Thucydides und Kolonial-Wesen. Dazu kam sein christliches und theo=

logisches Interesse. Wohl hatte er viele conservative Neigungen in seiner Seele, aber die sogenannte conservative Partei in Staat und Kirche sah er im Allgemeinen als Hinderniß auf dem Wege zu einem christlich-gesunden Volksleben in England an. Diese Ueberzeugung, welche er in Briefen und sonst literarisch lebhaft und vielleicht nicht immer schonend genug vertrat, zog ihm manches Leid zu, sogar, was ihn am meisten schmerzte, Entfremdungen alter Freunde. Eine Zeit lang litt auch die Schule unter den Verdächtigungen seiner politischen Gegner, doch lernte man ihn zuletzt besser beurtheilen und in Wechselwirkung hiermit stand es, daß er selbst die Schärfe seiner idealen Natur etwas milderte. Denn nichts anders als eben seine ideale Natur machte es ihm so schwer, die bestehenden Mängel in dem Geflecht der historischen Zustände mit gebührender Geduld zu tragen und langsam zu bessern*). Es ging ihm übrigens, wie es den Anhängern einer idealen Richtung gewöhnlich geht, die entgegengesetzten Extreme wandten sich gleichmäßig gegen ihn, die jacobinische Partei und die low-churchmen auf der einen Seite, wie die Torys und Hochkirchlichen, incl. Puseyiten, auf der andern. Die Principien des Fortschritts und der Reform hielt er für ewig gültige, und in ihrer größten Vollendung gedacht erschienen sie ihm als mit dem Christenthum identisch. Aber Radikalismus und Subjektivismus, Verachtung der Kirche als eines das Gewissen beschwerenden Instituts und Laxheit in Dogmen wie in dem von der Gottheit Christi — das konnte er nicht für Fortschritt halten. Nach mehr stieß ihn die hochkirchliche Partei ab; war doch in den Jahren 1836 — 1837 die katholisirende und geradezu katholische Richtung des Puseyismus in ihrer Blüthe zu Oxford. Ich nenne nur außer Pusey die Theologen Keble und Newman.

Hier wird es angemessen seyn zu bemerken, daß Arnold inmitten dieser Kämpfe einer der klarsten und ältesten Vertreter der broad-church party, der breitkirchlichen Partei, wurde.

Man führt die broad-church-party auf den Dichter und Philosophen Samuel Coleridge zurück, von dem Arnold in mehreren Punkten angeregt worden ist, ohne ihm in allen Sätzen zuzustimmen. Namentlich die philosophische Spekulation des S. Coleridge, welche eine Verwandtschaft mit der Art Schelling's zu haben scheint, blieb ihm fern. Er rühmt an Coleridge, daß sein Geist zugleich kräftig und reich, kritisch und umfassend sey, während sein Gemüth fern von bloßer Negation doch auch die Wahrheit in Fülle erfaßte und mit Feuer liebte. Als andere Namen von Theologen derselben Partei sind bekannt: Archidiakonus Jul. Hare, Trench, Erzbischof Whateley, Maurice, Kingsley, Stanley, Alford, Conybeare und Howson. Diese Richtung ist nicht gerade zahlreich vertreten, aber sie hat nicht bloß für unsere deutsche Theologie verhältnißmäßig viele Theilnahme, sondern steht auch faktisch mit der nach Schleiermacher erneuten deutschen Theologie auf gleichem Grunde. Sie will ein weitherziges Christenthum pflegen, aber auf Grundlage der Autorität der Schrift, (welche indeß nicht auf buchstäblicher Inspiration derselben ruht), und auf Grundlage des positiven alten Kirchenglaubens ohne streitlustigen Dogmatismus.

Damit die Kirche mehr die Erziehungsanstalt der ganzen christlichen Bevölkerung werde, und die Sektenbildung allmählich den Anlaß verliere, will die breitkirchliche Partei eine innige Verbindung des Staates mit der Kirche, also auch Beibehaltung des establishment, und zwar mit einer dogmatisch und liturgisch duldsameren und großherziger denkenden Kirche. Arnold geht in der Forderung der Cooperation von Staat und Kirche fast bis zu den Anschauungen Rothe's fort, der die Kirche in den christlich oder vielmehr moralisch gewordenen Staat aufgehen läßt, wie denn Arnold sich ausdrücklich auf

*) Ein ähnlicher idealistischer Zug scheint auf Arnold's Familie fortgeerbt zu seyn. Wenigstens hören wir, daß ein Sohn Arnold's, überall getroffen von der Incongruenz zwischen dem christlichen Bekenntniß und dem ungeistlichen Leben der Bekenner, katholisch geworden sey, aber freilich nur um, bald in der katholischen Welt enttäuscht, in die Ferne zu ziehen, der Welt müde. Er ist schon gestorben, wie auch ein anderer Sohn Arnold's, der in der indischen Armee diente.

Rothe's Ansichten bezieht. Wie wenig dies bei Arnold aber eine abstrakte Toleranz seyn soll, sehen wir daraus, daß er dem Judenthum die Gleichberechtigung und sogenannte Emancipation im Staate nicht zugesteht. Auch seine Ausschließung der Unitarier aus dem übrigen Dissent ist hiefür karakteristisch. Ueberdies zeigt der Verlauf seiner Betheiligung an einer Stiftung, welche auch den Dissenters die höhern Studien eröffnen sollte (London University, später London College), daß ihm der bloße Humanismus, die Verläugnung alles spezifisch Christlichen widerwärtig war. Er scheute es nicht, sich bigot nennen zu lassen, während Andere ihn nach der Welt Lauf einen Latitudinarier schalten.

Die vielfache Verkennung, welche Arnold durch seine politischen Zeitungsartikel, Broschüren, gelegentliche politisch-kirchliche Aeußerungen in Vorreden 2c. sich zuzog, regte ihn allmählich weniger auf, als vorher, besonders weil er sah, daß seine Schüler in Rugby ihm fest anhingen und sich auch auf der Universität, wo sie sich durch wissenschaftliche und sittliche Tüchtigkeit hervorthaten, die Liebe und Verehrung gegen ihren Rektor nicht rauben ließen. Dazu kamen in leiblicher Hinsicht Reisen nach Italien, Frankreich, Deutschland u. s. w., der Ferienaufenthalt in Fox-How, wo er sich angekauft hatte, und in geistlicher Beziehung der Umgang mit Armen und Kranken, wie er denn einmal einen solchen Umgang und das **Gebet** die wahrhaften Schutzmittel gegen den praktischen Atheismus nennt. Seine Familie hing ihm an mit Liebe und Ehrfurcht. In ihrem Kreise gab er auch dem persönlichen religiösen Gefühl Ausdruck, wovon ihn sonst eine gewisse Scheu meist zurückhielt. Als hier einst eine Vergleichung zwischen Paulus und Johannes angestellt wurde, und man Johannes niedriger stellen wollte, citirte Arnold einen tiefsinnigen Vers von Johannes und bat unter Thränen, man möge doch nicht mehr solche Vergleichungen anstellen.

Im Jahre 1841 bot man Arnold die vakante Professor-Stelle der neuern Geschichte in Oxford an. Dieses neue Amt fesselte ihn nur für wenige Wochen an Oxford und er konnte seine Arbeit zu Rugby demnach beibehalten. Er hielt die Antrittsvorlesung am 2. Dezember 1841 vor fast 500 Zuhörern und unter vieler Theilnahme. Aber nur **Einen** Kursus von Vorlesungen hat er vollendet. Denn nach einigen mahnenden Vorboten, welche die sonst so kräftige Natur des Mannes an die Vergänglichkeit erinnerten, seinen Ernst aber kaum zu steigern brauchten, ergriff ihn im Sommer des folgenden Jahres die letzte Krankheit. Ein Herzkrampf endete nach kurzem aber schmerzvollem Verlauf sein edles Leben am 12. Juni 1842 *).

Vgl. Stanley, The life and correspondence of Thomas Arnold. 6 Aufl. London 1846. S. 718. Am Schlusse gibt Stanley ein Verzeichniß der Schriften Arnold's, woraus 6 Bde. **Predigten**, die Ausgabe des **Thucydides** (2 Bde. mit Excursen), History of Rome (3 Bde., nicht vollendet), History of the later Roman Commonwealth 2 Bde. hervorragen. Aus Stanley bearbeitet, aber mit werthvollen Auszügen bereichert ist das Buch: **Thomas Arnold** von **Karl Heintz**. 1847. Aus Tom Browns School days lassen sich auch noch einige Züge zu dem Bilde Arnold's entnehmen, doch macht die novellistische Form die Benutzung mißlich. **W. Hollenberg.**

Asseburg, **Rosamunde Juliane** von, auf welche schon in dem Artikel „Petersen" (Real-Encykl. Bd. XI, S. 425) hingewiesen ist, verdient wohl in einem eigenen Artikel dargestellt zu werden, da sie nicht nur am Ende des 17. und zu Anfange des 18. Jahrhunderts großes Aufsehen in der Christenheit erregte, sondern auch die Urtheile, welche die angesehensten Zeitgenossen, sowohl über ihren religiös-sittlichen Karakter als über die von ihr bekannt gewordenen Offenbarungen fällten, sehr verschieden lauten. Sie stammte aus einem altadeligen, in Sachsen und Thüringen begüterten Ge-

*) Der Nachfolger Arnold's in Rugby Rev. Dr. **Goulburn** hat Arnold bei Weitem nicht ersetzen können, wie es scheint (Voigt, Unterrichtswesen S. 260 ff.). Der jetzige Rektor **Temple** hat den ersten Aufsatz in den berühmten Oxforder Essays and Reviews geschrieben: über die Erziehung der Welt. Hierüber vgl. den Artikel.

schlechte und wurde im Jahre 1672 zu Eigenstedt, einem der asseburgischen Güter im Magdeburgischen, geboren. Von ihren Eltern, besonders der Mutter, sorgsam erzogen und zum fleißigen Bibellesen angehalten, zeigte sie schon frühzeitig fromme Regungen und Erweckungen, die bei ihr lange vorherrschend blieben und in Gesprächen oft Dinge offenbarten, welche die Ihrigen mit Staunen erfüllten. Fünf Jahre alt, begann sie von Visionen, die sie gehabt, und von Offenbarungen, die sie von Gott empfangen hätte, zu sprechen. Anfangs wiesen ihre Mutter und älteren Geschwister die wiederholten Aeußerungen derselben als leere Einbildungen zurück und suchten sie ihr auszureden. Als sie aber eines Tages versicherte, über der Stadt Aschersleben, in deren Nähe das von ihren Eltern bewohnte Gut lag, ein feuriges Auge gesehen zu haben, und wenige Tage später das Gut bei einer Feuersbrunst bis auf den Grund niederbrannte, hörten auch sie auf, an ihren Bezeugungen zu zweifeln. Mit einer sehr lebhaften, aber zu wenig geregelten Phantasie begabt und von Natur zur religiösen Schwärmerei hingeneigt, wurde Rosamunde darauf bis zu ihrem funfzehnten Jahre zu einer Reihe von Erscheinungen und Offenbarungen angeregt, welche sie ihrer nächsten Umgebung mittheilte und für göttlich erklärte. Zuerst versicherte sie allen Ernstes, Christus in der Gestalt einer Jungfrau erblickt zu haben. Vollständiger wiederholte sich ihr dieselbe Erscheinung im Jahre 1684, indem sie behauptete, daß ihr Christus bald in der Gestalt eines Gekreuzigten, bald in der Gestalt des zur Herrlichkeit des Vaters erhöhten und mit vielen Heiligen umgebenen Sohnes Gottes erschienen sey. In diesem Gesichte, fügte sie hinzu, sey ihr auch das aus den Wunden Jesu hervorquellende Erlösungsblut als kostbare Rubinen gezeigt worden. Endlich im funfzehnten Jahre ihres Alters soll sich ihr nach ihrer Angabe auch Gott der Vater offenbart haben; doch habe sie, fügte sie hinzu, dessen Antlitz nicht recht deutlich sehen können.

Ungeachtet Rosamunde diese und andere Erscheinungen, welche sie in der That für göttliche Offenbarungen hielt, nur vertrauten und gleichgesinnten Freunden ihrer Familie mittheilte, so konnte es doch nicht fehlen, daß sich die Kunde von denselben allmählich auch in weiteren Kreisen, namentlich in der Stadt Magdeburg, verbreitete. So geschah es, daß daselbst auf seiner Durchreise nach Leipzig ein junger Theologe, Pfeiffer aus Lauenburg, ein enthusiastischer Anhänger des gelehrten, durch seine Träume von einem tausendjährigen Reiche und von der künftigen Wiederbringung aller Dinge bekannten Dr. Petersen, von den vielen, vom Herrn empfangenen Gnadengaben des Fräuleins von Asseburg erzählen hörte und Alles, was er davon erfuhr, sogleich in einem ausführlichen Briefe seinem Freunde nach Lüneburg meldete. Dadurch veranlaßt schrieb Petersen an das Fräulein, und entschloß sich, als er aus ihrer bald darauf erhaltenen Antwort ihre göttlichen Gaben zu erkennen glaubte, mit seiner Frau, einer gebornen von Merlau, welcher sich gleichfalls alle Geheimnisse der Apokalypse aufgeschlossen hatten, eine Reise nach Magdeburg zu machen, um das Fräulein selbst zu sehen und zu sprechen. Da er über sein Erwarten aus den fortgesetzten Unterredungen mit ihr erkannte, wie sehr ihre Offenbarungen mit seinen chiliastischen Ansichten übereinstimmten, so säumte er nicht, dieselben in einer kleinen Schrift unter dem Titel: „Die Species facti von dem adeligen Fräulein Rosamunda Juliana von der Asseburg“ darzustellen und in einem Anhange die Frage zu beantworten: „Ob Gott nach der Auffahrt Christi nicht mehr heutiges Tages durch göttliche Erscheinung den Menschen-Kindern sich offenbaren wollte, und sich dessen ganz begeben habe? Er war so fest von der Göttlichkeit dieser Offenbarungen überzeugt, daß er die Schrift den angesehensten Theologen mit der Bitte zusandte, ihr Urtheil darüber bekannt zu machen. In der That hatte er die Freude, daß Mehrere derselben ihm beistimmten und die Göttlichkeit anerkannten, während Andere offen und zum Theil mit Heftigkeit sich dagegen erklärten.

Mittlerweile war das Fräulein Rosamunde den dringenden Einladungen Petersen's und seiner schwärmerischen Gattin zu einem Besuche in Lüneburg im März 1691 gefolgt und verweilte mit zweien ihrer Schwestern längere Zeit bei ihnen. Der tägliche

Verkehr und die häufigen Andachtsübungen, welche sie zusammen anstellten, hatten nicht nur Petersen in seinen chiliastischen Vorstellungen und träumerischen Erwartungen von der nahe bevorstehenden Wiederbringung aller Dinge bestärkt, sondern auch das Fräulein in einen ungewöhnlich aufgeregten Gemüthszustand versetzt, in welchem sich ihre Offenbarungen wiederholten und auch Uneingeweihten nicht verborgen blieben. Seitdem erregte die mit Begeisterung betriebene Schwärmerei, immer größeres Aufsehen. Nicht nur in Lüneburg erhob sich die Geistlichkeit gegen dieselbe und bestürmte das Consistorium in Celle mit den härtesten Anklagen, welche selbst die Sittenreinheit Petersen's und seiner jungen Freundin in Zweifel zogen, sondern auch auswärts widmete man der Sache eine bedeutende Aufmerksamkeit. Der Kurfürst Ernst August und seine Gemahlin Sophie, die edle und aufgeklärte Freundin Leibnitzen's, wünschten Petersen und das Fräulein von Asseburg zu sehen und zu sprechen, und veranstalteten deshalb eine Zusammenkunft mit ihnen, an einem Orte drei Meilen von Lüneburg, wobei sich Rosamunde durch ihre bescheidene Würde und gewandte Unterhaltung die dauernde Achtung der Kurfürstin erwarb. Auch an den Herzog Georg Wilhelm von Celle kamen Schreiben von vornehmen Leuten aus Frankreich, vom Könige von England und von der Königin von Dänemark, welche um Nachricht über das Fräulein von Asseburg und dessen Offenbarungen baten.

Inzwischen hatte das Consistorium zu Celle auf Befehl des Herzogs eine Untersuchung und Prüfung der Anklagen der Lüneburger Geistlichkeit angeordnet und zu derselben zunächst den Superintendenten Petersen vorgeladen. Dieser erschien sofort in Begleitung seiner Frau in Celle und bestand das erste Verhör am 7. Januar 1692. Als er gefragt wurde, was ihn bewege zu glauben, daß die Offenbarungen des Fräuleins von Asseburg göttlich wären? antwortete er: „Woher man beweisen wollte, daß sie ungöttlich wären?“ Er könnte sie nur für göttlich erklären aus folgenden Gründen: 1) weil Rosamunde von Asseburg in solchen jungen Jahren (von ihrem 7. bis 15. Jahre) solche Dinge geschrieben, die solche Jahre überträfen, und daß sie solche Offenbarungen, wenn sie von ihr geschrieben wären, oft selbst nicht verstände; wären sie aber aus ihrem Verstande gekommen, so wüßte sie es, was sie geschrieben, und was der Sinn desselben wäre; 2) auch fände er nicht darin, daß etwas wider die heilige Schrift liefe, sondern mit derselben harmonirte; 3) hätte er, wie in der Species facti enthalten sey, auf eben demselben Tag und Stunde eine große und ungewöhnliche Freude und Bewegung in Lüneburg gehabt, als das Fräulein zu Lübeck in gleicher Zeit eine Bewegung vom Herrn empfangen hätte. Auch sage das Fräulein Rosamunde, daß sie es vom Herrn empfangen habe. — Wie Moses den Vater von Angesicht zu Angesicht gesehen und auf dem Berge Sinai seine Stimme gehört und mit ihm als ein Freund mit dem andern geredet hätte: also hätte auch das Fräulein Rosamunde den Vater in dem Sohn gesehen, der eben sowohl in einer *συγκαταβάσει* und Herunterlassung ihr erschienen, und der Vater sich ihr, wie dem Daniel, als er den Alten der Tage sah, repräsentirt hätte.“ Man wandte ihm ein, daß sich viel Unbegründetes und Falsches in den Offenbarungen der Asseburgerin fände, unter Anderem habe sie von der Gesundheit ihrer Mutter geredet, die gleichwohl bald darauf gestorben sey; wogegen er erwiederte, daß in ihren Bezeugungen nichts von der leiblichen, sondern nur von der geistigen Gesundheit ihrer Mutter stände.

Je hartnäckiger Petersen auf seinen Ansichten beharrte, desto nothwendiger schien es zur Vervollständigung der Untersuchung, auch das Fräulein von Asseburg zu befragen. Es wurde daher auf Befehl der fürstlichen Regierung ein Wagen nach Lüneburg geschickt, welcher Rosamunde in Begleitung ihrer beiden Schwestern und einer damit beauftragten vornehmen Frau aus Lüneburg nach Celle brachte. Da man den Verdacht hegte, daß manche ihrer Offenbarungen von Petersen veranlaßt wären, um seine Schwärmereien und chiliastischen Behauptungen durch solche Offenbarungen und unmittelbare Einwirkungen Gottes zu unterstützen, so wurde ihm dringend empfohlen, sich aller Communikation mit ihr vor dem Verhöre zu enthalten, was er auch bereitwillig versprach.

Zwei geistliche Räthe des Consistoriums waren damit beauftragt, sich mit ihr zu unterreden und suchten sie auf mannigfache Weise in Verlegenheit zu setzen und zu Widersprüchen mit den Aussagen Petersen's zu veranlassen. Doch beantwortete sie alle an sie gerichtete Fragen mit ernster Würde und mit einer aufrichtigen Offenheit, welche es nicht zweifelhaft ließ, daß sie von dem, was sie sagte, wirklich überzeugt war. Gleichwohl verwarf das Consistorium nach gründlicher und sorgfältiger Erwägung aller in den Akten enthaltenen Ergebnisse der Untersuchung einstimmig ihre Offenbarungen, weil sie zum Theil mit der heiligen Schrift nicht übereinstimmten, zum Theil unbedeutende und unverständige Dinge enthielten*). Nun suchte man auf Petersen durch ernstliche Vorstellungen, Ermahnungen und Warnungen zu wirken und ihn von seinen schwärmerischen Ansichten zurückzuführen. Als dieselben aber bei ihm ohne Erfolg blieben, ward endlich am 28. Januar 1692 der von der theologischen Fakultät zu Helmstedt bestätigte Beschluß gefaßt, nach welchem er seiner Anstellung in Lüneburg verlustig seyn und sich binnen vier Wochen aus dem Fürstenthume entfernen sollte.

Nachdem Petersen, durch das Urtheil der ihm vorgesetzten Behörde des Landes verwiesen, die Stadt Lüneburg mit den Seinigen verlassen hatte, mehrte sich die Zahl seiner Gegner, von denen Viele öffentlich gegen ihn auftraten und nicht nur seine chiliastischen Ansichten mit Heftigkeit bekämpften, sondern ihn sogar beschuldigten, daß er etliche der asseburgischen Offenbarungen, auf die er sich berief, selbst erdichtet und geschrieben habe. Deshalb ließ er zur Rettung seiner Unschuld eine Schrift unter dem Titel: „Ablehnung der schändlichen Auflagen, welche ich mit meinem guten Gewissen vor Gott, in dem Angesichte Jesu Christi und seiner Kirche hiemit darstelle, zu Magdeburg 1692 in 4. erscheinen ließ. Allein so nachdrücklich er auch darin versicherte, daß dem, was das Fräulein von Asseburg durch göttliche Offenbarung empfangen und ausgesagt habe, von ihm nichts hinzugefügt sey, so vermochte er doch nicht den Verdacht einer durch Eitelkeit erzeugten Selbsttäuschung zu beseitigen. Zwar hatte Dr. Spener in seiner milden, gläubigen Weise sich seiner angenommen und in einer eigenen Schrift erklärt, daß er Bedenken trage, ein bestimmtes, endgültiges Urtheil über die Beschaffenheit der Offenbarungen des Fräuleins von Asseburg eher zu fällen, als bis in folgenden Zeiten sich Alles deutlicher offenbare; jedoch könne er sie als ungöttliche nicht verwerfen, wenn er sie auch nicht als göttliche und übernatürliche annehme, am wenigsten wolle er sie aber für betrügliche oder satanische halten. Auch Leibnitz, der den Handlungen näher stand und wohl befähigt war mit Einsicht über Gegenstände der Art zu urtheilen, nahm Petersen in Schutz**) und vertheidigte den sittlichen und religiösen Karakter der Rosamunde von

*) Unter Anderem berichtet Baring in der Reformations- und Kirchengeschichte der Stadt Lüneburg S. 264, der Consistorialrath Brinkmann habe ihm selbst erzählt, „daß, wie ihm die Offenbarungen der Fräulein Asseburgerin unter den Originalakten zugeschicket, er Verschiedenes und auch dies förmlich wahrgenommen, daß die Fräulein geschrieben, als wenn sie mit folgenden Worten wäre angeredet: „„Stehe fest und Pauke nicht, denn das Weib wird bald ein Ende nehmen““, und als sie über dieser Worte Verstand befraget, was solche bedeuteten, habe sie geantwortet: Sie wüßte es nicht, so wären die Worte gewesen, die sie gehöret. Dieß sollte nun wohl freilich den Verdacht stärken, daß, wo nicht Dr. Petersen, doch jemand anders es ihr vorgeschrieben, also, daß die Fräulein die Worte: „Stehe fest und wanke nicht, denn das Werk wird bald ein Ende nehmen“ — nicht wohl lesen können, und daher unrecht, wie kurz vorher gemeldet, nachgeschrieben.“

**) Unter dem 17. April 1692 schrieb er von Hannover an Ludolf: „Multa alibi jactari videor, de rebus nostris ecclesiasticis; sed male comperta. Petersenius Superintendens antea Luneburgensis, mea sententia simplex magis, quam malus vir, est dimissus quod mandatis non satis paruisset. Welferbytani aliquot ecclesiastae dimissionem ultro petiere, nec ideo haeretici habentur, sed Meyerus praeposituram Schoningensem, alter Luderus professionem in academia illustri, tertius Neusfius etiam concionatoris munus retinuit, translatus Heduigiburgum; satis scilicet habuit aula, mutatione occurrere gliscentibus novitatibus et vulgi vocibus; ut omnia ad priorem formam redirent.”

Asseburg, ja er verglich sie in Rücksicht ihrer Visionen und Offenbarungen mit der Brigitta und ähnlichen Jungfrauen, wie der Hildegard und Mechthildis (s. d. Art.), welche das gläubigere Mittelalter unter die Heiligen versetzte*). Er lobte außerdem ihren Verstand und ihre Kenntnisse in Dingen des gewöhnlichen Lebens und fand in ihren Ausdrücken und schriftlichen Aufzeichnungen hin und wieder etwas Erhabenes und Ueberraschendes**). Indessen darf man in Betreff seines Urtheils über Petersen nicht unbeachtet lassen, was ein anderer Zeitgenosse, der Professor Dr. Fecht zu Rostock, in seiner Philocalia p. 116 ff. gegen denselben anführt. Am besonnensten urtheilte ohne Zweifel der hamburgische Prediger Johann Winckler (s. d. Art. Real-Encyklopädie Bd. XVIII, S. 190 ff.) in seinem „Schriftmäßigen Bedenken" (Hamburg 1693), einer der gründlichsten und vortrefflichsten Schriften, welche in dieser Angelegenheit wider Dr. Petersen damals gedruckt sind. Er warnt ernstlich davor, sich durch solche Offenbarungen und Weissagungen blenden zu lassen, da sie größtentheils auf Schwärmerei und Selbsttäuschung beruhten, und der Erfolg, der sicherste Prüfstein bei Erscheinungen der Art, hat sein Urtheil hinlänglich gerechtfertigt.

Ueber die weiteren Schicksale der Rosamunde von Asseburg, haben sich nur dürftige Nachrichten erhalten. Sie begab sich nach Petersen's Verweisung aus Lüneburg mit ihm und seiner Familie zuerst nach Wolfenbüttel, dann nach Magdeburg, worauf sie eine gastfreundliche Aufnahme im Hause einer Frau von Schweinitz in Berlin fand. Später ging sie als Gesellschafterin zu einer Gräfin in Sachsen, welche der Frömmelei sehr ergeben war***). Hier besuchte sie im J. 1708 ihr alter Freund Petersen auf einer Reise, die er mit einem ihm gleichgesinnten Grafen nach Schlesien unternahm. Indessen verlor sich ihr Ansehen bald unter den Zeitgenossen allmählich immer mehr, so daß wir weder ihre letzten Lebensschicksale noch Jahr und Tag ihres Todes anzugeben vermögen.

Quellen. Außer den oben schon angeführten Schriften sind zu vergleichen: Lebensbeschreibung Joh. Wilh. Petersen's, von ihm selbst verfaßt. 2. Aufl. 1719 in 8°. — Bertram, Reformations- und Kirchenhistorie Lüneburgs. Braunschweig 1719 in 4. S. 262—267. — Molleri Cimbria liberata in Fol. Vol. II, p. 639 sqq. — Leibnitii Opp. ed. Dutens. in 4. T. V. 278 sq. 239; T. VI. P. I. p. 107. — Feder selecta specimina Commertii Epist. Leibnitiani (Hanov. 1805 in 8°) p. 70, 71 und 77. — Schröckh's Kirchengesch. seit der Reformation. Th. VIII, S. 302. — Henke's Kirchengesch. Th. 4, S. 531 f. — G. J. Planck, Gesch. der protest. Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts. (Göttingen 1831 in 8°.) S. 242 ff. **G. H. Klippel.**

Assistenten, kirchliche, sind diejenigen Geistlichen, welche den Priester bei Vollziehung heiliger Handlungen als seine Gehülfen unterstützen, also eigentlich ministri

*) Er sagt in dem angeführten Briefe: „Asseburgiae virginis notissima mihi sunt responsa, et ipsa legi quorundam originalia. Inique faciunt, qui eam proscindunt injuriis; impudenter, qui ex immediata quadam revelatione θεοδίδακτον arbitrantur. Ego puto, quod in quibusdam miseris mulierculis, sagarum crimine informatis, praestat mala educatio, ut habeant absurdis et horrendis somniis perturbatam mentem, ejus contrarium in virgine bene nata et bene educata fieri posse. Neque aliud, credo, mysterium in visionibus pariter ac Brigittae olim et similium quaerendum est. Injuriam faciunt Petersenio, qui ab ipso ad talia jactanda seductam et subornatam arbitrantur."

**) Unter dem 15. Januar 1694 schreibt er an seinen Freund de Bauval: „Tous ceux qui ont connu la Demoiselle d'Assebourg, l'ont estimée, à ses visions près. Même j'ai entendu Madame notre Electrice en parler avec estime. — Ceux qui l'ont vue, lui rendent le temoignage qu'elle paroit fort sage et raisonnable en toute autre chose. Son stile a quelque chose de sublime et de surprenant."

***) Ebendaselbst sagt er: „La demoiselle prophétesse a été quelque tems à Berlin depuis (chez Madame de Schweinitz), à présent je crois qu'elle est chez une certaine comtesse dévote. Elle a répondu très sagement à des personnes de ma connaissance, qui lui ont parlé depuis."

sacerdotis, vornehmlich Diakonen und Subdiakonen. Bei Darbringung des Meßopfers, dann aber auch bei andern heiligen Akten bedarf der Celebrirende der Assistenten und die Kirchengesetze haben über die Pflicht der Assistenz, vorzüglich wenn der Bischof selbst fungirt, genaue Vorschriften, welche im Cermoniale Episcoporum, sowie in den übrigen Ritualbüchern enthalten und durch viele Entscheidungen der Congregatio rituum näher deklarirt sind. Eine theilweise Uebersicht derselben gibt Ferraris in der prompta bibliotheca canonica unter dem Worte: Assistentia, assistere. Von den Mitgliedern des Capitels ist der erste Dignitarius zur Assistenz seines Bischofs verpflichtet und kann durch kirchliche Strafen und Censuren dazu angehalten werden. Ebenso ist der Bischof berechtigt, wenn er selbst celebrirt oder auch nur assistirt, die Assistenz zweier Canonici zu fordern, von denen der Eine als diaconus, der Andere als subdiaconus thätig ist. (Ferraris a. a. O. Nr. 42.) Die Suffraganen können die Assistenz der canonici nur dann fordern, wenn sie als Delegirte des Bischofs fungiren (a. a. O. Nr. 31). Die Assistenz der canonici muß wie in der Kathedrale, so auch in allen Kirchen der Diöcese bei öffentlichen solennen Gelegenheiten geleistet werden, dagegen nicht bei der Abhaltung von Privatgottesdiensten.

Bei Abschluß der Ehe leistet jeder competente Pfarrer (parochus proprius) Assistenz. Diese ist assistentia activa, wenn der Pfarrer in der Amtstracht (mit der Alba und Stola) im Auftrage der Kirche selbst handelnd mitwirkt, indem er die Brautleute um ihren Consens fragt, dann durch die in der Diöcese übliche Formel (z. B. ego vos conjungo in matrimonium) verbindet, die Trauringe beadicirt und den Contrahenten an den Finger steckt und zuletzt den Segen ertheilt. Bei der assistentia passiva vernimmt dagegen der Pfarrer ohne jede weitere Thätigkeit nur den Consens der Brautleute.

In der evangelischen Kirche versteht man unter Assistenten bisweilen Pfarrvikare (vgl. den Art. Bd. 17, S. 169 a. E. 170). Eine Assistenz kommt aber sonst auch bei verschiedenen Anläßen vor, namentlich bei der Ordination, bei welcher herkömmlich das gesammte Ministerium des Orts, wo dieselbe vollzogen wird, zur Theilnahme und Mitwirkung anwesend ist. H. F. Jacobson.

Astruc, ein in der Pentateuchkritik bedeutender Name. Jean Astruc wurde 1684 in Languedoc geboren. Sein Vater war protestantischer Prediger, trat aber in Folge der im Jahre nach der Geburt dieses Sohnes geschehenen Aufhebung des Edikts von Nantes zum Katholicismus über. Der Sohn wurde Arzt, 1729 Leibarzt Königs August von Polen, eine Stellung, die er bald wieder aufgab, später consultirender Arzt des Königs von Frankreich. Seit 1743 Mitglied der Fakultät zu Paris, starb er daselbst 1766. In der Biographie médicale T. 1. Paris 1820 hat A. J. L. Jourdan Nachrichten über das Leben und die zahlreichen Schriften Astruc's zusammengestellt. Wenige Aerzte, sagt Jourdan, haben sich eines so großen Rufes bei ihren Zeitgenossen erfreut als Astruc. Er war ein glücklicher Docent, ein guter Stylist, auch von großer Gelehrsamkeit, aber so sehr Jourdan dies Alles anerkennt, will er ihn doch nur als einen sehr mittelmäßigen Menschen gelten lassen. Wie dem auch sey, unter den Theologen hat er Epoche gemacht. Das Buch, dem er diesen Erfolg verdankt, gab er als fast Siebzigjähriger heraus. Es führt den Titel: Conjectures sur les memoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genese. Avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures. Bruxelles 1753 *). gr. 12. Seinen Namen nannte der Verf. nicht. Weil er befürchtet habe, dieses Buch möge Zweifel über seine Orthodoxie hervorrufen, was damals etwas Gefährliches gewesen, aus diesem Grunde, meint Jourdan, habe Astruc zwei Jahre später in Paris seine Dissertation sur l'immatérialité, l'immortalité et la liberté de l'ame erscheinen lassen.

Wir geben eine Inhaltsübersicht jener Conjectures, die sehr selten geworden sind.

---

*) Jourdan in seiner Titelangabe hat est permis de croire statt paroit; vielleicht daß eine Anzahl Exemplare wirklich jene Variante hat. Zu Bruxelles setzt er in Parenthese: Paris.

Das Titelblatt trägt noch das Motto (aus Lucrez): Avia Pieridum peragro loca nullius ante trita solo.

In einer Vorrede sagt Astruc, die Besorgniß, daß die vorgeblichen Freigeister sein Werk dazu mißbrauchen könnten, die Autorität des Pentateuch herabzusetzen, habe ihn von der Veröffentlichung zurückgehalten, bis ein sehr religiöser Gelehrter ihm versichert habe, im Grunde sey jene seine Annahme verschiedener Memoiren schon von Schriftstellern hohen Ansehens, Fleury und Le François, vorgetragen worden, und die Vertheilung der Genesis in mehre Spalten berühre den Text des Buches nicht näher als es die Kapitel- und Versabtheilung thue, sey dagegen geeignet, manche Schwierigkeiten zu lösen. Der Verf. betheuert, daß wenn diejenigen, die darüber zu entscheiden berechtigt seyen, und deren Entscheidungen er achten müsse, seine Vermuthungen falsch oder gefährlich fänden, er bereit sey, dieselben preiszugeben oder besser gesagt, er gebe sie von jetzt an preis; niemals werde bei ihm die Voreingenommenheit für seine Ideen die Liebe zur Wahrheit und zur Religion überwiegen.

In den einleitenden Bemerkungen führt er als Vorgänger für die Ansicht, daß Moses sich älterer Schriftstücke bedient habe, Le Clerc, Richard Simon, Fleury und Le François an*). Er selbst aber, sagt er, gehe insofern weiter als diese, als er annehme, daß Moses jene Vorlagen nicht umgegossen, sondern zerlegt und die Stücke in neuer Ordnung zusammengefügt habe. So erkläre sich erstens die augenfällige Thatsache, daß die Genesis häufig dieselben Dinge wiederholt erzähle. Ferner, daß lange Strecken hindurch Gott nur Elohim genannt werde, nicht Jehovah, und in anderen wenigstens eben so zahlreichen Partieen umgekehrt nur Jehovah, nicht Elohim; während dieser letztere Name in den anderen Büchern des Pentateuch von Exodus 3. an, also in der Erzählung der Dinge, die seit der Berufung des Moses vorgefallen, nur selten und nur als Stylvariation auftrete. Endlich erklären sich unter jener Voraussetzung auch die Antichronismen der Genesis.

Nach diesen Beobachtungen sey es, meint der Verfasser, natürlich gewesen, die Decomposition der Genesis und die Wiederherstellung der Originalmemoiren, die Moses benutzte, zu versuchen. „Das Unternehmen“ — sagt er — „war nicht so schwer, als man hätte glauben können. Ich brauchte nur alle die Stellen zusammenzufügen, wo Gott beständig Elohim genannt wird; ich habe sie in eine Columne gebracht, die ich A genannt habe, und habe sie als so viele Theile (morceaux) oder, wenn man will, Bruchstücke (fragmens) eines ersten Originalberichts betrachtet, den ich durch den Buchstaben A bezeichne. Daneben habe ich in einer anderen, B genannten Columne alle anderen Stellen gesetzt, in denen Gott nur den Namen Jehovah erhält, und habe so alle Theile oder wenigstens alle Bruchstücke eines zweiten Berichts B gesammelt. Im Fortgang erkannte ich, daß man noch andere Berichte annehmen müsse. Es gibt in der Genesis einige Stellen, z. B. in der Beschreibung der Fluth, wo dieselben Dinge bis zu dreien Malen wiederholt sind. Da der Name Gottes in diesen Stellen nicht vorkommt und folglich kein Grund da ist, sie einem der beiden ersten Berichte zuzuweisen, so habe ich geglaubt, diese dritten Wiederholungen als einem dritten Bericht C angehörig

---

*) Möglich wäre es, daß Astruc auch Kenntniß gehabt von einer gleichfalls 1753 erschienenen, doch nicht bei ihm erwähnten Schrift eines protestantischen Theologen, der seinerseits jene Conjectures gewiß genannt haben würde, wenn er sie gekannt hätte. In demselben Jahre 1753 vertheidigte unter dem Präsidium, von Jo. Jac. Schultens in Leyden Peter Brouwer eine von ihm selbst verfaßte diss. qua disquiritur unde Moses res in libro Geneseos descriptas didicerit (wieder abgedruckt in Oelrichs: Belgii litterati opuscula Tom. 1. 1774). Brouwer ist der Ansicht, Moses habe die Genesis zusammengesetzt aus gewissen Monumentis, deren Titel noch erhalten seyen in dem öfter wiederkehrenden תולדות mit vorhergehendem זה ספר oder אלה und nachfolgendem Namen, Formeln, die nichts Anderes meinten, als: sequentia desumta sunt ex monumento cui titulus historia Noachi, Jacobi etc. Dem Aufmerksamen werde klar werden, Mosen illa monumenta tantum non tota exhibere. Die historica veritas und divina origo des Buches Genesis sey unerschütterlich.

in eine dritte Columne C stellen zu müssen. Es gibt noch andere Stellen, wo Gott gleichfalls nicht genannt ist, und die folglich weder der Columne A noch der Columne B rechtmäßig zugehören. Wenn die darin erzählten Begebenheiten mir der Geschichte des hebräischen Volkes fremd zu seyn schienen, so habe ich sie eine vierten Columne D eingeordnet." Uebrigens bezweifle er, fügt er schon hier hinzu, daß alle unter D zusammengestellten Stücke aus einem einzigen Berichte herrührten.

Ueber das Gelingen zu urtheilen, würden, sagt er, nur Wenige im Stande gewesen seyn, wenn er den hebräischen Text, nach seinen Ergebnissen behandelt, vorgelegt hätte. Er habe daher eine Uebersetzung zu Grunde gelegt, und zwar die Genfer der Folioausgabe von 1610, wo das Original buchstäblich genau wiedergegeben werde, Elohim stets durch Dieu, Jehovah stets durch l'Eternel.

Der Versuch sey besser geglückt, als er zu hoffen gewagt; wie von selbst habe sich ihm die Genesis in zwei Hauptberichte zerlegt, jeder derselben ohne auffallende Wiederholungen, der eine mit Elohim, der andere mit Jehovah, und die Unordnung in der Chronologie sey verschwunden. Entweder muß man, sagt er, darauf verzichten, in irgend einer kritischen Frage jemals etwas beweisen zu wollen, oder man muß mir beistimmen, daß der Beweis, der aus der Vereinigung dieser Thatsachen hervorgeht, eine vollständige Demonstration dessen ausmacht, was ich über die Composition der Genesis vorgebracht habe.

Die Lücken in diesen recomponirten Berichten sind ihm theils ursprüngliche, nämlich nichts Anderes als schroffe Uebergänge, die, ohne den Faden der Erzählung abzureißen, nur des Anschlusses an das Folgende entbehren, theils rühren sie ihm von Moses her, der oft, wenn er eine Sache in verschiedenen Berichten ganz oder nahezu gleich ausgedrückt fand, worüber man sich bei solchen höchst einfachen Berichten nicht wundern dürfe, dieselben demjenigen Berichte entnahm, der irgend welchen wenn auch noch so kleinen Umstand hinzubrachte. Astruc bemerkt über sein eigenes Verfahren, daß er gewöhnlich die Lücken belassen und nur ein paar Mal dieselben Worte in mehre Columnen aufgenommen habe (es ist dieß nur in zwei Stellen geschehen: 7, 24., welcher Vers in A und in B steht, und 9, 28. 29., welche Verse als AB bezeichnet sind).

Folgt nun S. 25—280 die Uebersetzung. A nimmt die linke Hälfte der Seite ein, B die rechte, C und D stehen in der Mitte. Anmerkungen finden sich nur zwei, zu Kp. 2., wo V. 7—9. und 18—21. die Plusquamperfekta der Genfer Version getadelt werden. An die Uebersetzung schließen sich S. 281—495 „Conjekturen über die Vertheilung des Buches der Genesis in verschiedene Berichte".

Der Verf. hält zunächst für nöthig, nachzuweisen, daß die Schreibkunst lange vor Moses üblich gewesen, so daß dieser habe alte schriftliche Berichte vorfinden können.

In Kp. 2. behandelt er die Stelle 2 Mos. 6, 2. 3. Man könne ihm von dort aus den Einwurf machen: wenn der Name Jehovah erst dem Moses von Gott offenbart worden ist, wie soll denn Moses eine Schrift vorgefunden haben, in welcher Gott stets Jehovah heißt? Aber auch abgesehen von diesem Zerlegungsversuche bestehe ja die Schwierigkeit, daß Moses den Jehovahnamen, der vor ihm nicht bekannt gewesen, den Patriarchen und, in Gesprächen mit diesen, Gott selbst in den Mund lege. Die Lösung sey übrigens leicht. Gott rede in jener Exodusstelle nicht von den Sylben der Wörter Jehovah und Schaddai, sondern von dem, was dieselben bedeuten; er wolle sagen: ich war Abraham, Isak und Jakob nur bekannt als der Allmächtige, noch nicht aber als das, was Jehovah bedeutet. Bei jener Wendung „mit meinem Namen Jehovah" sey zu bedenken, daß „Genanntwerden" im Hebräischen dasselbe meine, wie „Seyn". Jehovah bedeute erstens und gewöhnlich ein ewiges Wesen, das durch sich selbst sey, durch die Nothwendigkeit seiner Natur, zweitens aber das in seinen Beschlüssen unveränderliche und folglich in seinen Versprechungen unendlich treue Wesen, und in diesem letzteren Sinne sey das Wort hier genommen. Gott wolle sagen: ihnen habe ich mich noch nicht als Erfüller meiner Verheißungen gezeigt, ich habe das ihnen ge=

gebene Versprechen, ihre Nachkommenschaft aus Aegypten zu führen und mit dem Lande Kanaan zu beschenken, noch nicht gelöst. Dieser Sinn werde in den unmittelbar folgenden Versen 4—6. deutlich ausgedrückt, derselbe sey offenbar auch V. 7. 8. mit dem Namen Jehovah verbunden, ebenso 7, 5. 17. 8, 22. 10, 2. 12, 12. 14, 18. Jene Exodusstelle beweise also nur so viel, daß Gott den Patriarchen nicht „die ganze Ausdehnung der Bedeutung" des Jehovahnamens habe zu erkennen gegeben, nicht daß ihnen derselbe völlig unbekannt gewesen sey.

Kp. 3. entwickelt jene vorläufigen Bemerkungen über Zahl und Beschaffenheit der verschiedenen Berichte weiter. Es ergibt sich, daß die Buchstaben ABCD nicht die Zeitfolge der Abfassungen bezeichnen sollen, sondern nur danach vergeben sind, wie die Berichte in unserem Texte zuerst auftreten. Zu C, dem in der Uebersetzung nur 7, 20. 23. 24. zugetheilt ist, bemerkt er hier S. 309: „Ich habe in dieselbe Columne gewisse Thatsachen, wie die Entführung der Dina, gesetzt, welche die Familie der Patriarchen betreffen, aber in deren Darstellung der Name Gottes nicht vorkommt." Auch S. 448 und demgemäß auf der Table zu S. 452 setzt er das 34. Kp. zu C, während es nicht bloß in der Uebersetzung, wo ein Druckfehler im Columnentitel obwalten könnte, sondern auch hier ein paar Seiten weiter, S. 312, ganz ausdrücklich zu D gerechnet wird. Unter diesem Buchstaben befaßt er, wie er hier wiederholt erklärt, diejenigen Erzählungen ohne Gottesnamen, die der direkten Geschichte der Patriarchen, insoweit sich dieselbe auf die Geschichte der Hebräer bezieht, ziemlich fremd seyen. Die Columne löst sich aber, näher besehen, in Auszüge aus neun verschiedenen Berichten auf, die mit den Buchstaben von D bis M bezeichnet werden, nach ihrer Reihenfolge im Genesistext, wobei jedoch wegen der sachlichen Zusammengehörigkeit mit L diejenigen Auszüge, die den Buchstaben I erhalten haben würden, als K angesetzt sind, so daß I erst auf K folgt. Kp. 35, 28. 29. Das Stückchen aus dem im engeren Sinne D genannten Bericht wird später (S. 409) vom Verfasser auf L zurückgeführt, so daß D dann nur Gesammtname für E—M bliebe. Ueber E, Kap. 14., bemerkt er: Diese Erzählung hängt an dem Orte, wo sie steht, weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Folgenden zusammen. Kp. 25, 12—18. ist er sehr geneigt, aus einem besonderen Berichte H abzuleiten, und möchte fast über V. 1—7. dasselbe sagen, will jedoch über diese Verse nichts entscheiden. „Die Geschichte von der Entführung der Dina und von den Folgen, die das hatte, füllt das ganze 34. Kapitel. Sie hat dieselben Kennzeichen, wie die Geschichte des Krieges der Pentapolis, daß sie der Geschichte der Genesis fremd ist, die Erzählung derselben unterbricht und als eine Interpolation darin eingerückt worden. Auch trage ich kein Bedenken, sie als Auszug eines neunten Berichtes I zu betrachten." „Die zehn letzten Berichte" C bis M, — sagt er am Schluß —, „die, wie man sieht, jeder nur irgend eine Begebenheit insbesondere angehen, sind entweder bloße Auszüge aus längeren Berichten, die vollständig mitzutheilen Moses deshalb nicht für zweckmäßig gehalten haben wird, weil sie der Geschichte des hebräischen Volkes zu fern lagen, oder waren ursprünglich bloße Einzelnachrichten über diese Begebenheiten, die Moses vollständig eingerückt haben wird, und diese letztere Vermuthung scheint die plausibelste in einer so ungewissen Sache. Uebrigens wird in der eben beendeten besonderen Untersuchung der zwölf verschiedenen Berichte, deren Moses sich bedient zu haben scheint, nichts als sicher hingestellt (on n'affirme rien), wie ich schon gesagt zu haben glaube; es werden nur Vermuthungen vorgetragen, die es freisteht anzunehmen oder abzuweisen. Man kann also, wenn man es angemessen findet, die zehn letzten Berichte auf eine geringere Anzahl zurückführen; man kann im Gegentheil die beiden ersten, A und B, in mehre theilen, denn am Ende ist nichts dagegen, daß mehr als Ein Bericht dagewesen, wo die Verfasser Gott den Namen Elohim gegeben, und mehr als einer ebenso wo die Verfasser ihm den Namen Jehovah gegeben; aber wie man nichts ohne irgend einen, wenigstens einen anscheinenden, Grund vorbringen soll, so soll man auch nichts verwerfen ohne mindestens eben so plausible Gründe."

Stellen wir nun Astruc's Vertheilung des Genesistextes kurz zusammen. Die mehr als einem Berichte zugewiesenen Stellen lassen wir mit liegenden Zahlen drucken:

A: **1—2**, 3. **5. 6**, 9 bis Schluß. **7**, 6—10. 19. 22. *24*. **8**, 1—19. **9**, 1—10. 12. 16.17. *28.29*. **11**, 10—26. **17**, 3 bis Schluß. **20**, 1—17. **21**, 2—32. **22**, 1—10. **23**. **25**, *1—7*. 8—11. **30**, 1—23. **31**, 4—47. 51—**32**, 2. 24—**33**, 16. **35**, 1—27. **37**. **40—48**. **49**, 29 bis Exod. **2** Schluß. B: **2**, 4—**4** Schluß. **6**, 1—8. **7**, 1—5. 11—18. 21. *24*. **8**, 20 bis Schluß. **9**, 11. 13—15. 18—27. *28. 29*. **10—11**, 9. 27—**13** Schluß. **15—17**, 2. **18—19**, 28. **20**, 18. **21**, 1. 33. 34. **22**, 11—19. **24**. **25**, 19—**26**, 33. **27—28**, 5. 10—**29** Schluß. **30**, 24—**31**, 3. 48—50. **32**, 3—23. **33**, 17 bis Schluß. **38**. **39**. **49**, 1—28. C: **7**, 20. 23. *24*. Kp. *34*. D: E: **14**. F: **19**, 29 b. Schl. G: **22**, 20—24. H: **25**, 12—18. (vielleicht auch *1—7*). K: **26**, 34. 35. **28**, 6—9. I: Kp. *34*. L: **35**, 28. 29. **36**, 1—19. 31 b. Schl. M: **36**, 20—30.

Als Zusätze des Compilators der Genesis schließt er in der Columnenversion in Parenthesen 4, 25 b. von כי שת an und 5, 29 b. von לאמר an (S. 339—41). Als in den Text gerathene Marginalnotizen führt er an: 7, 16. כאשר צוה אתו אלהים (S. 345 f.), 13, 18 אשר בחברון, sowie 23, 2. 19. 35, 27., הוא חברון (S. 366 f. vgl. 436; in der Columnenübersetzung sind alle diese Marginalien uneingeklammert gelassen). Auch ausgefallen seyen Worte, „z. B. 4, 8. 35, 22" (S. 436). 46, 21. werde statt Echi, der mit Achiram Num. 26, 38. derselbe sey, Achi zu vokalisiren und das מפים jener Genesisstelle, sowie das in Numeri entsprechende שפופם, beim Samaritaner שופם, auf ספים = שפים 1 Chr. 7, 12. als die beste Lesart zurückzuführen seyn (S. 428 f.)

Kp. 4. handelt von den Verf. der verschiedenen Berichte. Er wisse, bekennt er, nichts darüber, doch seyen ihm beim Nachdenken über diese Frage einige Gedanken gekommen, die er der Beurtheilung der Einsichtigen unterbreiten wolle. Was den Bericht A betreffe, der fast den ganzen Körper der Genesis bilde und sich bis in Exodus hinein erstrecke, so spreche Vieles dafür, daß die beiden in A letzten Kapitel, die ersten beiden in Exodus, von Amram, dem Vater des Moses, geschrieben worden seyen, was zunächst vorhergehe aber von Levi, dem Großvater des Amram, herrühre, der die Begebenheiten seiner eigenen Zeit aufgezeichnet habe als Fortsetzung eines noch älteren Berichts, den er von seinen Vorfahren Jakob, Isak oder Abraham hatte, ohne daß sich bestimmen ließe, wer die Geschichte der vorfluthlichen Zeit verfaßte, die aber sicherlich durch Ueberlieferung in der Familie des Seth und Henoch erhalten worden sey. Die Geschichte Joseph's, Kp. 40—45., dürfte, mit Ausnahme von Kp. 39., von diesem selbst niedergeschrieben seyn. Die Erzählung von Dina werde ebenso Levi selbst aufgesetzt haben. „Die etwas cavalière Art, mit der dort Simeon und Levi auf die gerechten Vorwürfe ihres Vaters Jakob antworten, um eine Handlung, die nicht tadellos war, weniger zu entschuldigen als zu autorisiren, scheint zu zeigen, daß diese Geschichte nur aus der Hand eines der Interessirten kommen kann, und nach dem Ton, in welchem diese Gewaltthat erzählt ist, scheint es, daß man in dem Verf. den Karakter eines Mannes erkennt, der fähig gewesen ist, sie zu begehen." Die Genealogieen in HKLM habe sich Moses wohl durch die Midianiter verschafft während der vierzig Jahre, die er bei denselben zubrachte, oder während des Wüstenzuges der Israeliten. Aus derselben Quelle, besonders aus Zoar, habe er auch E erhalten können. Ebenso F von den Moabitern und Ammonitern, denn daß diese ihre Abstammung doch nicht würden aus Blutschande abgeleitet haben, dürfe man nicht einwerfen; seyen denn die Nachkommen des Juda und der Thamar wegen jenes ihres Ursprunges weniger geachtet gewesen in ihrem Stamme und jemals deshalb der höchsten Stellung verlustig erklärt worden? Die Sitten seyen damals andere gewesen als heute, vgl. 20, 12. Der Bericht B, der den zweiten Rang einnehme unter den Vorlagen für die Genesis, komme ohne Zweifel von einem der alten frommen Patriarchen. Bei der Ungewißheit alles Genaueren hinsichtlich des Ursprunges dieser, durch ihre Erzählungen über Paradies, Fall und Anderes, für die

Religion hochwichtigen Schrift beruhige uns die Weisheit des Moses und der Beistand Gottes, der ihn in der Wahl der anzuwendenden Berichte erleuchtete und leitete, und überdieß seyen jene Thatsachen in mehren anderen Stellen des Alten und Neuen Testaments bestätigt.

Kp. 5. weist darauf hin, daß, obgleich diese Berichte hebräisch geschrieben sind, Moses sie doch von benachbarten Völkern habe entlehnen können, da das Hebräische die gemeinsame Sprache aller Kananäer, zum wenigsten aller von Abraham stammenden Völker gewesen und jedenfalls Moses sie in's Hebräische übersetzen konnte.

In einer Reihe von Kapiteln entwickelt der Verf. die schon in den Vorbemerkungen kurz angedeuteten Vortheile, die seine Ansicht für die Erklärung der Genesis biete.

Zunächst Kp. 6 und 7.: Diese Ansicht zeige den Grund jener sonderbaren Abwechselung im Gebrauche der Gottesnamen, die schon dem Tertullian und dem Augustin nicht ganz entgangen sey. Die Regel, daß A Elohim brauche, B Jehovah, sey aber nicht ohne Ausnahme. Nach Beseitigung von drei Fällen, die nur auf Zusätzen in der Genfer Version beruhen, wendet er sich zu denen, die im hebräischen Text begründet sind. Was er hier durchnimmt, läßt sich in Kürze sachlich folgendermaßen ordnen. In A begegnet uns Eine Stelle mit Jehovah, die Etymologie 5, 29.; es scheine aber, daß dieselbe nicht ursprünglich zu dem Bericht gehöre, sondern erst von Moses, als derselbe die verschiedenen Berichte vereinigte und revidirte, hinzugefügt worden sey. Es bleibe also zweifelhaft, ob der Verf. von A den Namen Jehovah gekannt; habe er ihn aber gekannt, so habe er doch nur sehr wenig Gebrauch von demselben gemacht und ihn aus Ehrfurcht vermieden. In B sey 4, 25. ein gleichartiger Fall; auch da sey die Etymologie vermuthlich von Moses bei der Compilation (compilant) der Genesis eingeschaltet worden. Nicht als Ausnahme sey es zu betrachten, wenn auch bei B das Wort Elohim da angewendet werde, wo es nicht möglich war, ein anderes zu brauchen, 24, 12. 27. 42. 48. 26, 24. 27, 20. 28, 13. 21. 32, 9. „Als wirkliche Ausnahmen darf man nur diejenigen Stellen ansetzen, wo Gott der Name Elohim ganz allein gegeben wird. Was alle anderen betrifft, wo dieser Name Elohim in der Nähe des Jehovahnamens steht, wie in allen eben ausgehobenen Stellen, so ist die Regel dabei ebenso genau beobachtet, als wo der Verfasser dieses Berichtes B die beiden Namen Jehovah und Elohim zusammenfügt und sie verbunden Gott beilegt, wie in Kp. 2 und 3. und anderswo.“ Aehnlich sey 27, 27. 28. zu beurtheilen. Zu unsicher, als daß sich ein Einwurf darauf gründen ließe, sey die Bedeutung von בני אלהים 6, 2. 4.; die beste Erklärung übrigens sey die von Söhnen der Großen. Thatsächliche Ausnahmen finden sich folgende. Kp. 7, 16., wo man jedoch würde vermuthen können, daß die Worte „wie Gott ihm befohlen“ nur eine aus V. 9. herrührende Randbemerkung seyen, die später in den Text gerathen, „wie mehrere andere Marginaladditamente.“ Nächstdem stellen wir einige Fälle neben einander, bei denen der Verf. einen besonderen Grund der Abweichung angeben zu können glaubt, und zwar gewissermaßen denselben. Erstens: 3, 1. 3. 5. findet sich Elohim möglicherweise „aus Ehrfurcht, um nicht der Schlange und der Eva den großen Namen Jehovah in den Mund zu legen.“ Zweitens: 5, 26. 27. habe der Verf. vielleicht, nachdem er die Namen Jehovah Elohim gebraucht, wo er von Sem redete, dessen Nachkommen die wahre Religion festhielten, geglaubt, nur den Namen Elohim, den die Unbeschnittenen gebrauchten, anwenden zu sollen, wo er von Japhet redete, dessen ganze Nachkommenschaft sich dem Götzendienst ergeben hatte. Ferner: 39, 9. möge der Verf. es nicht für angemessen (convenoit) erachtet haben, den Joseph von Jehovah reden zu lassen im Gespräch mit einer Aegypterin, die Gott nicht unter jenem Namen kannte. Ohne ersichtlichen Grund steht Elohim noch in zwei Kapiteln bei B. Im 18. Kp. sind zwar nicht V. 17 und 22., wo der Ortsname angedeutet wird, aber V. 12 und 20. hier zu nennen, denn es hätte auch gesagt werden können: die Engel des Ewigen, und: wenn der Ewige mit mir ist. Ebenso 31, 50. Diese wenigen Ausnahmen, sagt der Verfasser, bestätigen

nur die Regel. Nicht könne als Unterscheidungszeichen der Name El dienen, der ebenso wie אדני, שדי, עלירן u. s. w. sowohl bei B als bei A vorkomme; alle diese Nomina seyen weniger Eigennamen Gottes, als vielmehr Epitheta, die irgend eine seiner Vollkommenheiten hervorheben. Die außer den beiden Hauptberichten in die Genesis aufgenommenen Berichte „scheinen sich nicht an irgend einen Gottesnamen besonders gebunden zu haben", überhaupt aber werde Gott in ihnen selten genannt.

Kp. 8. zeigt der Verf. einen zweiten Vortheil seiner Ansicht auf, nämlich den Wegfall der meisten Wiederholungen durch Vertheilung an verschiedene Berichte, z. B. in der Schöpfungsgeschichte, in der Fluthgeschichte, bei der Genealogie von Sem bis Peleg, beim Bundesschluß zwischen Jakob und Laban. Die Wiederkehr einzelner Worte und Wendungen führt er Kp. 9. zum größten Theil auf den hebräischen Sprachgebrauch zurück. Einiges jedoch komme weder auf des Moses noch auf der ursprünglichen Verfasser Rechnung, sondern daher, daß Abschreiber Randbemerkungen in den Text zogen. So die Hinzufügung des Namens Hebron 13, 18. 23, 2. 19. 35, 27. „Sichtlich kommt diese Wiederholung nur daher, daß die Copisten in den Text eine Marginalnote eingerückt haben, die man nur deshalb beigesetzt hatte, um den modernen Namen eines Ortes anzugeben, der einen anderen gehabt hatte zur Zeit des Abraham und selbst zur Zeit des Moses, der aber nicht mehr in Gebrauch war, als man nöthig hatte, die Marginalnote beizusetzen."

Als Hauptvortheil seiner Ansicht führt der Verf. Kp. 10 u. 11. das Verschwinden der in der Chronologie vorfindlichen Unordnung aus. Er behandelt als Beispiele die Zeitbestimmungen des Todes Abraham's, der Heirath Juda's, der Entführung Dina's, des Todes Isak's. In den folgenden beiden Kapiteln unterstützt er die Behauptung, daß die auch bei Annahme seiner Vertheilung der Genesis noch begegnenden Antichronismen nur scheinbare seyen, gleichfalls durch vier Beispiele, betreffend das Alter Thara's bei der Geburt Abraham's, den Besuch Esau's bei Ismael, das Alter des Ruben, als er die Mandragoren brachte, das des Benjamin zur Zeit des Auszugs nach Aegypten.

Einen vierten Vortheil seiner Conjekturen findet der Verf. Kp. 14. 15. darin, daß sie den Moses entbürden von der Beschuldigung der Nachlässigkeiten, die man in der Genesis fand. Man brauche nämlich nur anzunehmen, daß Moses jene Berichte in zwölf Columnen oder, um der Verwirrung so vieler Columnen vorzubeugen, nur in vier, nach Art einer Tetrapla, ähnlich der Arbeit des Origenes oder einer Evangelienharmonie, so zusammengestellt habe, daß zur Seite des Textes einer jeden Columne leere Räume in den anderen Columnen offen blieben, und die Folge des Textes von oben nach unten durch die chronologische Reihe der Begebenheiten bestimmt war. Verwirrung in diese brachten, meint der Verfasser, theils die schlechten Copisten, welche die Stellung der Texte verschoben, theils die ungeschickten Kritiker, die nach oberflächlichen Combinationen Ordnung herstellen wollten. Daß endlich die Spaltensonderung ganz verlassen und der gegenwärtige fortlaufende Text gebildet wurde, hatte seine Gründe in der Faulheit oder Unwissenheit oder Besserwisserei der Abschreiber, denen die Sorgfalt lästig war, welche der häufige Wechsel der verschiedenen Textspalten erforderte, deren Nützlichkeit sie nicht begriffen, so daß sie dem Leser durch Zusammenziehung des Textes sogar einen Dienst zu leisten glauben konnten. Diese Umgestaltung der mosaischen Textform müsse schon vor der Anfertigung des samaritanischen Pentateuchs stattgefunden haben. Astruc gibt zwei Beispiele der ursprünglichen, jetzt gestörten Anordnung, eins wo drei, eins wo vier Columnen Text zusammentrafen; bei nur zwei Columnen, sagt er, sey die Sache immer so einfach gewesen, daß sich die Schreiber nie geirrt haben. Durch die Unordnung, in welche sich die Stücke jener beiden Abschnitte Kp. 23—25. und Kp. 33—40. gegenwärtig verrückt finden, sind die vier Antichronismen verschuldet, die Kp. 10. beispielsweise angeführt waren; die mosaische Ordnung jener Kapitel wird tabellarisch mitgetheilt.

Astruc wendet sich Kp. 16. gegen Spinoza, der im Tractatus theologico-politicus von der Unordnung, die er in den Erzählungen über Dina und über Juda bemerkt, Veranlassung genommen habe, zu behaupten, es liege Alles pesle-mesle durcheinander im Pentateuch, den er sogar die Kühnheit gehabt, nach Vorgang von Hobbes und La Peyrere dem Moses abzusprechen, Esra sey der Verfasser. Aber letzteres sey unmöglich, da die Samaritaner den Pentateuch nicht nach der babylonischen Gefangenschaft von den Juden, denen sie seit jener Zeit ganz entfremdet, angenommen haben könnten. Ebensowenig sey denkbar, daß die Juden ihn von den Samaritanern angenommen haben sollten, wie es der Fall seyn müßte, wenn der Verf. jener israelische Priester 2 Kön. 17, 27 folg. wäre nach Le Clerc's Vermuthung, die übrigens schon von ihrem eignen Urheber mit Recht wieder aufgegeben worden. Für Moses als Verf. spreche die Ueberlieferung der Juden, und, was unendlich wichtiger sey, das Zeugniß des Apostels Philippus, und vor allem dasjenige Jesu Christi, Joh. 1, 45. 5, 46. Was die angeblichen Spuren einer nachmosaischen Zeit im Pentateuch, insbesondere in der Genesis betreffe, so sey darüber ausreichende Erklärung gegeben in vielen Schriften, die jenen letzten Angriffen Spinoza's und Anderer geantwortet. Nur über eine dieser Stellen finde er noch etwas nachzutragen, nämlich über Kp. 36, das er nun im 16., dem Schlußkapitel seiner Conjekturen eingehend bespricht, wobei sich ihm herausstellt, daß der letzte der dort aufgezählten idumäischen Könige damals regiert haben werde, als sich Moses am Ende seines vierzigjährigen Aufenthaltes in Midian diese Liste derselben verschafft, und daß die nach jenem letztgenannten König erwähnten eilf Stammhäupter (eines sey vielleicht von Abschreibern ausgelassen, wie sie weiter oben unrichtig den Korach eingeschaltet hatten) spätestens gleich nach demselben regierten.

Eine alphabetische Table des matières macht S. 497—525 den Schluß.

Im Jahre 1754 erschienen in Göttingen zwei Beurtheilungen dieses Buches, die vorläufige erste in den Gelehrten Anzeigen vom 19. Sept., eine zweite und ausführlichere in den Relat. de libris novis, fasc. XI, p. 162—194, beide wohl von J. Dav. Michaelis. Der Rec. erkennt an, daß der Verfasser, wer er auch sein möge, jedenfalls ein Katholik, es ehrlich gut meine mit den heiligen Dingen und daß ein gesundes Urtheil ihn meist den besten Führern folgen lasse; doch scheine demselben unbekannt geblieben zu seyn, was seit Clericus in der alttestamentlichen Wissenschaft vorgegangen. Was der Verf. Eigenthümliches bringe, sey meist unbrauchbar. Wenn in der Genesis nicht Moses rede, getrieben von Gott, sondern nur ältere Berichte reden, so werde es nicht fehlen, daß manche menschliche Irrthümer in ihnen enthalten seyen; Moses hätte dann diese mit aufgenommen, sogar den Bericht eines Raubmörders (Kap. 34, s. oben S. 107). Im Interesse des Christenthums sey es wichtig, diesen Conjekturen den Schein von Wahrheit zu nehmen. Ueberdies zeige sich Moses viel gelehrter als Verf. annehme, der insbesondere zwei Quellen, Lieder und aegyptische Gelehrsamkeit, unbeachtet lasse. Die Genealogieen Kp. 5 und Kp. 11. seyen, wie man längst bemerkt, von verschiedenen Verf. Kp. 2 sey nicht Wiederholung, sondern Ausführung eines Theils des Vorhergehenden. In der Fluthgeschichte lägen keine auffälligeren Wiederholungen vor als anderswo auch bei diesem Kritiker blieben. Allerdings wiesen einige Wiederholungen in der Genesis auf verschiedene Quellen, doch müsse die Untersuchung ganz anders angestellt werden, als der Verf. gethan. Jene Verschiedenheit in den Gottesnamen beweise nicht, daß Moses die Quellen wörtlich aufgenommen, es könnte ihm beim Lesen und Wiederlesen gleichsam von der Färbung derselben etwas hängen geblieben seyn; wo er aber Jehovah nenne, scheine vielmehr er selbst als die Quellen zu reden. Wenn in kurz aufeinander folgenden Versen die Gottesnamen wechseln, wie 7, 20—24. 9, 11—17, dürfe man nicht danach trennen; Moses scheine da pro lubitu abgewechselt zu haben. Kp. 14 glaubt auch Rec. als ein besonderes Stück ansehen zu müssen, welches Moses mit geringen Veränderungen aufgenommen, aber des Verf. Gründe dafür seyen ungenügend, der Zusammenhang mit Kp. 15 längst richtig angegeben. Mit mehr Recht,

als Verf. zu manchen Sonderungen habe, ließe sich Kp. 23 als eine Verkaufsurkunde betrachten, die Moses, sowie er sie vorgefunden, eingeschaltet habe. Die Annahme von Verschiebungen der ursprünglichen Ordnung beruhe auf der verkehrten Ansicht, daß ein guter Erzähler in seiner Darstellung unverbrüchlich an die Zeitfolge gebunden sey. Das Ergebniß der Untersuchung des Verf. über das 36. Kp., für das er keinen Vorgänger andeute, sey der Hauptsache nach ganz das von Chr. Ben. Michaelis antiquissima Idumaeorum historia, die der Verf. vielleicht nicht kenne. Die Uebersichtstafel des Rec. über die Astruc'sche Vertheilung der Genesis ist erheblich fehlerhaft.

Auf Astruc kam dann auch J. F. W. Jerusalem zu sprechen in seinen gleichfalls anonym herausgegebenen Briefen über die mosaischen Schriften und Philosophie. Im Jahre 1783 erschien eine dritte Auflage derselben, ohne neue Vorrede, nur mit der der 2. Auflage von 1772, wonach diese der ersteren bis auf einige wenige Veränderungen gleich gelassen ist. Im vierten Brief äußert er sich höchst wegwerfend über Astruc's Schrift, die er läppisch und ärgerlich nennt. Seiner eignen Ansicht nach sind die ersten eilf Kp. der Genesis nicht eigentlich mosaische Aufsätze, sondern, abgesehen von den Genealogieen, Gedichte eines oder mehrer Erzväter, die Moses zusammengesetzt; erst mit der Geschichte Abraham's fange dieser selbst an zu schreiben, aber aus einem reichen Vorrath von Nachrichten.

Fortgeführt wurde das Unternehmen Astruc's durch J. G. Eichhorn. Da sich dieser in seinem Versuch über die Urgeschichte, im Repertorium Th. 4. 1779, wo er Gen. 2, 4. bis 3, 24. nicht dem Verfasser des vorhergehenden Stückes zuweist, mit Astruc's und Jerusalem's Vermuthung, daß sich Mose bei Abfassung seines ersten Buches uralter Denkmäler bedient habe, ausdrücklich bekannt zeigt (S. 173), so ist es auffallend, daß er einige Monate später in der Untersuchung über die mosaische Fluthgeschichte, Repertorium Th. 5. 1779, die er aus zwei in einander geschobenen Referaten bestehen läßt, sich, wie er sagt, an keinen Schriftsteller der älteren und neueren Zeiten erinnert, der in Mose Erzählungen, aus zwei Urkunden zusammengesetzt, bemerkt hätte, und behauptet, wenn Jemand diesen Einfall gehabt haben sollte, so habe doch noch Niemand solche in einander oder neben einander geordnete Denkmäler abgesondert und jedes für sich als ein eigenes Ganzes hingestellt (S. 188). Man muß glauben, daß Eichhorn, als er dies schrieb, das Buch von Astruc noch nicht gesehen, und nur was Jerusalem über diesen sagt und höchstens die von Jerusalem gelobte Relatio Gotting. gelesen, in welcher unrichtiger Weise angegeben ist, daß in den Conjectures Gen. 7, 1.—19. ganz und ebenso Vers 23 aus dem Bericht B abgeleitet werde. In seiner Einleitung in's A. Testament, Th. 2 (erste Aufl.), 1781, §. 416, sagt Eichhorn: „Endlich hat Astrük, ein berühmter Arzt, das gethan, woran sich kein Kritiker von Profession wagen wollte, und die ganze Genesis in einzelne Fragmente zerlegt. Auch ich habe dieselbe Untersuchung angestellt, aber, um meine Gesichtspunkte durch nichts verrücken zu lassen, ohne Astruc zu meinem Führer oder Geleitsmann zu wählen. Und hier ist das nackte Resultat derselben, das nicht durch die Anzeige dessen glänzen soll, worin Clericus und Simon sich übereilt, und Fleury und Le François gefehlt, nnd Astruc und Jerusalem geirret haben." In der Anmerk. fügt er doch noch die Anerkennung hinzu: „Keiner von allen ist mit seinem Blick so tief in diese Materie eingedrungen, als Astrük."

Eine Uebersetzung der Conjectures mit einigen Weglassungen und ohne alle Zuthaten erschien unter folgendem Titel: Muthmaßungen in Betreff der Originalberichte, deren sich Moses wahrscheinlicherweise bei Verfertigung des ersten seiner Bücher bedient hat, nebst Anmerkungen, wodurch diese Muthmaßungen theils unterstützt, theils erläutert werden. Aus dem Französischen übersetzt. Frankf. a. M. 1783. 556 und VII Seiten Oktav.

Ed. Böhmer.

Aubigné (Agrippa d'). Freund und treuer Gefährte Heinrich IV., Großvater der viel genannten Frau von Maintenon, ist unstreitig eine der ausgeprägtesten und originellsten historischen Figuren vom Ende des 16. Jahrhunderts. Man pflegt ihn in

eine Reihe zu stellen mit Coligny, Du Plessis, Mornay und Sully; in der That kann man behaupten, daß sich in diesen vier ausgezeichneten Männern der französische Protestantismus zur Zeit seiner höchsten Blüthe verkörpert. Während aber Coligny und Sully besonders die militärischen und politischen Talente vertreten, während Mornay sich als der erhabenste Typus des großen christlichen Staatsbürgers darstellt, ist d'Aubigné der getreuste Ausdruck des protestantischen Adels im südlichen Frankreich, mit seinen glänzenden Eigenschaften, seiner ausgezeichneten Tapferkeit, aber auch mit seinem unabhängigen und unlenksamen Geiste. Obschon von streng calvinischer Ueberzeugung, steht d'Aubigné als religiöser Karakter tief unter Coligny und Mornay, aber durch seine literarische Bedeutung überragt er alle seine damals lebenden Religionsgenossen. Durch sein Gedicht, les Tragiques, und seine historischen Arbeiten nimmt er eine sehr hohe Stelle in der Geschichte der französischen Literatur ein. Doch ist seine Bedeutung in dieser Hinsicht erst in unsern Tagen erkannt worden. Dem Herrn Sainte-Beuve kommt das Verdienst dieser Rehabilitation zu, welche übrigens von der öffentlichen Meinung völlig bestätigt worden ist. Seitdem haben die Arbeiten von Geruzez, Mérimée, Lalaune u. Andere neues Licht auf den Mann geworfen, der im 17. oder 18. Jahrhundert verkannt worden oder unbeachtet geblieben war.

Die Familie d'Aubigné gehörte zum sehr alten Adel. Johann d'Aubigné, Vater des Agrippa, war Kanzler des Königreichs von Navarra. In den letzten Jahren seines Lebens spielte er in der calvinistischen Parthei eine wichtige Rolle. Doch war er zur Zeit seiner Verheirathung mit Katharina de l'Estang im J. 1550 noch katholisch, — wie sein Ehecontrakt, in der Bibliothek des Louvre aufbewahrt, es ausweist. Theodor Agrippa d'Aubigné wurde auf dem Schlosse Saint-Maury, eine Stunde von Pons in der Saintonge gelegen, am 8. Februar 1552 geboren (nicht 1550 oder 1551, wie die meisten Wörterbücher irrthümlich angeben). Seine Geburt kostete der Mutter das Leben; daher man ihm den Namen „Agrippa" (aegre partus) gab. Sein Vater ging bald eine zweite Ehe ein mit Anna de Limour. Agrippa wurde durch die Eifersucht seiner Stiefmutter vom väterlichen Hause entfernt, erhielt aber nichtsdestoweniger „eine sehr sorgfältige Erziehung", wie er sich ausdrückt. Er selbst hat in seinen Mémoires, und zwar sehr ausführlich, von den Abenteuern seiner Jugend, von den Gefahren, den Duellen, den Liebeshändeln seiner Jugend gesprochen, aber seiner gasconischen Aufschneiderei ist nicht zu trauen. So behauptet er, daß er, sechs Jahre alt, griechisch und hebräisch lesen konnte, daß er, $7\frac{1}{2}$ Jahr alt, den Kriton des Plato übersetzte, daß er im Alter von 13 Jahren die rabbinischen Commentare über das Alte Testam. geläufig las. Er war 8 Jahre alt, als die Verschwörung von Amboise ausbrach, in Folge welcher viele Hugenotten enthauptet wurden. Einige Tage hernach zog er mit seinem Vater bei jener Stadt vorbei. Als er auf den Mauern die Köpfe der Verschworenen aufgesteckt sah, rief Johann d'Aubigné entrüstet aus: „O die Henker! Sie haben Frankreich enthauptet!" Und die Hände auf das Haupt des Kindes legend, sagte er: „mein Sohn, du mußt deines Kopfes nicht schonen — so wenig als ich des meinigen, um jene Häupter voll Ehren zu machen. Wenn du darin lässig bist, so wirst du mit meinem Fluche beladen werden." Agrippa leistete mit großem Eifer diesen neuen Hannibalseid, der fortan die Richtung seines Lebens bestimmte.

Kaum hatte er das Alter von 10 Jahren erreicht, als er durch die Verfolgung gezwungen wurde, Paris zu verlassen. In Fontainebleau wurde er mit einigen gleichgesinnten Genossen arretirt. Es gelang ihm, durch seinen guten Humor und seine Geistesgegenwart die Richter gnädig zu stimmen und sogar mit seinen Genossen aus dem Gefängnisse zu entwischen. Damals verlor er seinen Vater. Seine Familie schickte ihn nach Genf; hier ergab er sich mit großer Lust angestrengten Studien. Im Alter von 13 Jahren hatte sein frühreifer Geist und sein Witz die Aufmerksamkeit Theodor von Beza's angezogen. Doch er überwarf sich mit allen seinen Lehrern, verließ plötzlich Genf, um zu Fuß nach Frankreich zurückzuwandern. — In Lyon angekommen, war er in

so großer Noth, daß er im Begriffe war, durch einen Sprung in die Saone seinem Hunger ein Ende zu machen, doch hielt ihn seine Gottesfurcht davon zurück; er fand unversehens Hülfe und konnte bis nach der Saintonge reisen. Im väterlichen Schlosse gab man ihm einen Lehrer, der ihn unter strenger Zucht hielt und ihn zum Studiren zwang; allein der ungeberdige Junge dachte an nichts Anderes als auszureißen, um am dritten Religionskriege Theil zu nehmen. Man bewachte ihn genau, um ihn am Abreisen zu hindern. Des Nachts entzog man ihm seine Kleider. Alles half nichts. Es gelang ihm, durch ein Fenster zu schlüpfen, und halb nackt kam er im Lager der Hugenotten an. Er pflegte scherzend zu sagen: „Ich werde wenigstens den Feind nicht anklagen, mich beraubt zu haben.“ — Wie durch ein Wunder wurde er nicht ein Opfer der Bartholomäusnacht. Im folgenden Jahre, 1573, trat er in Verbindung mit dem Könige von Navarra, dem nachmaligen Heinrich IV. Er wurde sein Ecuyer, und der König bewahrte für ihn zeitlebens eine lebhafte Zuneigung, freilich manchmal unterbrochen durch Streitigkeiten, welche theils der Leichtsinn Heinrich's, theils der Unabhängigkeitsgeist d'Aubigné's herbeigeführt hatte. Er scheint übrigens in der ersten Zeit dieser Verbindung nicht die strengen religiösen Grundsätze gehabt zu haben, zu denen er sich später bekannte, denn nicht nur sehen wir ihn Theil nehmen am ausschweifenden Hofleben Heinrich's III., sondern im Jahre 1574 in der Schlacht bei Dormans unter den Fahnen des Herzogs von Guise gegen seine eigenen Religionsgenossen kämpfen. Doch bei solchem Treiben hatte sein Gewissen keine Ruhe. Er war es auch, der Heinrich IV. im J. 1576 bewog, plötzlich den französischen Hof zu verlassen und sich im Süden an die Spitze der Protestanten zu stellen. Von dieser Zeit an verließ er den König nicht mehr, obschon er beständig in heftigem Streite mit ihm begriffen war. Nur im Jahre 1577 trennte er sich von seinem Herrn, um die Einnahme von Villefranche zu versuchen. Dabei wurde er verwundet und diktirte bei dieser Gelegenheit die ersten Stanzen des Gedichtes les Tragiques. Kaum hat er sich dem Könige wieder genähert, so überwirft er sich wieder mit ihm und denkt nun nach Polen zu reisen, um daselbst dem Prinzen Casimir seine Dienste anzubieten. Da erblickt er, wie er durch die kleine Stadt Saine-Gelais reitet, an einem Fenster Susanna de Lezay, aus dem Hause Vivonne. Sogleich macht er bei sich aus, daß er niemals eine andere Frau haben werde, und im Jahre 1583 ging er die Ehe mit ihr ein.

Bei all seinem unbändigen Wesen hatte d'Aubigné einen sehr hellen Verstand und Heinrich von Navarra gab viel auf seinen Rath. Als Heinrich III., um der Unterdrückung durch die Ligue zu entgehen, mit seinem Vetter aus Navarra sich verbündete und mit ihm Paris belagerte, war es d'Aubigné, der seinen Herrn davon abhielt, seine Armee mit derjenigen des Königs von Frankreich zu vereinigen und sich unter den Oberbefehl des letzteren zu stellen. Die bald darauf erfolgte Ermordung Heinrich's III. durch Jacques Clement (1589) kam Heinrich von Navarra sehr zu statten. d'Aubigné that alles Mögliche, um seine Abschwörung zu verhindern; vergebens, Heinrich trat im Jahre 1593 zur katholischen Kirche über. d'Aubigné, um den schmählichen Servilismus der Edelleute, welche des Königs Beispiel nachahmten, an den Pranger zu stellen, schrieb gegen sie ein kräftiges Pamphlet „von der Beichte des Sancy“. Dieser, Oberster bei den Schweizern, alter Waffengefährte von d'Aubigné, hatte schon dreimal die Religion gewechselt. d'Aubigné stellte ihn dar als Typus des ehrlosen Höflings. Er läßt ihn selbst reden und alle Beweggründe aufzählen, die ihn bei dieser oder jener Gelegenheit zum Religionswechsel bewogen haben. Diese Beweggründe sind sehr gemeiner Art, aber Sancy bespricht sie mit einer Naivetät, die einen sehr komischen Effekt macht. Diese kleine Schrift, welche damals großes Aufsehen machte, verdient noch jetzt durch ihre originelle Form, die Feinheit der Beobachtung, die sich darin kundgibt, und durch die Kräftigkeit des Styles eine aparte Stelle in der Geschichte der französ. Literatur.

Bald nach der Abschwörung Heinrich's IV. machte ein gewisser Chastel einen Mordversuch gegen ihn, der glücklicherweise mißlang. Damals richtete d'Aubigné, in Gegen-

wart der Gabrièle d'Estrées, an den König Worte, die unter den französischen Reformirten in rühmlichem Andenken geblieben sind. Als ihm Heinrich seine vom Dolche Chastel's zerschnittene Lippe zeigte, erwiederte d'Aubigné: „Sire, Sie haben bis jetzt Gott bloß mit den Lippen verläugnet, und er hat sich begnügt, die Lippen zu durchschneiden. Wenn Sie ihm aber einst mit dem Herzen absagen, dann wird er Ihnen das Herz durchbohren."

Einige Zeit darauf spielte d'Aubigné gelegentlich den Theologen. Im Art. „Du Plessis-Mornay" ist erzählt worden, daß dieser auf Befehl Heinrich's IV. mit dem gewandten Cardinal Du Perron in der famosen Conferenz von Fontainebleau im Jahre 1600 disputiren mußte, und daß er dem Scheine nach den Kürzeren zog. d'Aubigné nahm sich vor, diese Beschämung wieder gut zu machen. Er bot Du Perron eine Disputation an. Den König belustigte das gar sehr und er dachte nicht anders, als daß d'Aubigné durch seinen Gegner völlig aus dem Sattel gehoben werden würde. Allein d'Aubigné, ohne gelehrt zu seyn, hatte so viel Feuer des Geistes, eine so zwingende Logik, so glückliche Einfälle, daß Du Perron in grausame Verlegenheit gerieth. d'Aubigné erntete alle Ehren des geistigen Wettkampfes ein und schrieb bei dieser Gelegenheit eine verloren gegangene Schrift „de dissidiis Patrum". Wahrscheinlich bei dieser Gelegenheit sagte Brantôme von ihm: „Der da ist gut für die Feder und für das Schwert; denn er ist guter Feldherr und guter Soldat, und zugleich gelehrt und beredt; er weiß so gut zu reden, wie nur irgend Einer." — Während der übrigen Regierungszeit Heinrich's IV. fuhr d'Aubigné fort, mit Eifer, oft mit etwas Heftigkeit, die Rechte der französischen Reformirten zu vertheidigen. Seine Energie trug dazu bei, daß dem Edikt von Nantes, welches Heinrich im J. 1598 promulgirt hatte, Achtung verschafft wurde. In seinen Mémoires berichtet d'Aubigné, daß ihm Heinrich mehrmals seinen Schmerz über seinen Religionswechsel anvertraut habe. Besonders eines Tages, als der König an heftigem Fieber darniederlag, beschied er den alten Gefährten zu sich und bat ihn, mit ihm zu beten und ihm einen Vers aus einem Psalm vorzusingen. Wer den Karakter Heinrich's kennt, wird in diesem Zuge nichts Unwahrscheinliches finden.

d'Aubigné war in der Saintonge, als er die Nachricht vom Tode des Königs erhielt. Er allein war es, der in den Provinzialversammlungen der Calvinisten sich der Regentschaft der Maria von Medicis widersetzte, indem er behauptete, daß eine solche Wahl nur den Generalstaaten des Reichs zukomme. Die Regentin versuchte vergebens, ihn zu bestechen, d'Aubigné fuhr fort, gegen Alle und Jedermann, selbst gegen die Religionsgenossen, in seiner bisweilen sogar brutalen calvinischen Opposition. Endlich, entmuthigt und keinen Heller von seiner Pension empfangend, die ihm doch durch ein Dekret Heinrich's IV. zugesichert worden war, zog er sich in die Festung Maillezais zurück, die er so wie die benachbarte Feste Doignon furchtbar befestigte; es sollten zwei Vorposten von La Rochelle werden. Da seine festen Plätze die Regierung beunruhigten, war die Rede davon, sie abzutragen, daher d'Aubigné sie an den Herzog von Rohan verkaufte (s. darüber das Bulletin de la soc. de l'histoire du Protest. franç. 1853. S. 384—387) und sich nach St. Jean d'Angely begab. Daselbst veröffentlichte er seine Allgemeine Weltgeschichte, die alsobald durch Scharfrichters Hand verbrannt wurde. Er ließ sich in das Bündniß der Prinzen gegen den Herzog von Luynes ein, wollte die dargebotene Amnestie nicht annehmen und kam glücklich den gegen ihn ausgesendeten Truppen entfliehend, am 19. September 1620 nach Genf. Alsobald setzte man daselbst seine militärischen Talente in Requisition. Er vollendete die Befestigungen von Genf, er entwarf den Plan zu denjenigen von Basel, welche Stadt er zu diesem Zwecke besuchte. Da erfuhr er, daß man ihn in Frankreich zur Enthauptung verurtheilt habe, aus dem sonderbaren Grunde, weil er im Jahre 1572 eine Schanze neu erbaut hatte aus den Trümmern einer katholischen Kirche. Er kümmerte sich nicht um diese Verurtheilung und ging, da seine erste Frau bereits 1596 gestorben war, eine

neue Ehe ein mit Renata Burlamachi, geboren 1568, Wittwe eines Religionsflüchtlings aus Lucca (s. über sie den interessanten Artikel von Eynard in der Revue Suisse vom Jahre 1842). Er dachte nun in Ruhe den Rest seiner Tage in Genf zu verleben, allein sie wurden getrübt, wie sein ganzes Leben es gewesen war. Ein gegen den französischen Hof gerichtetes Pamphlet, „der Freiherr von Fäneste“, wurde wegen der darin vorkommenden licentiösen Ausdrücke vom Genfer Consistorium scharf getadelt; d'Aubigné mußte gestehen, daß er gefehlt habe. Er starb am 9. Mai 1630, 79 Jahre alt. Sein Grab in der St.-Peters-Kathedrale zu Genf ist mit einer von ihm verfaßten lateinischen Inschrift geschmückt. Von seiner ersten Frau hatte er vier Kinder gehabt, drei Töchter, die sich in Frankreich verheiratheten, und einen Sohn, das älteste Kind der Familie, Constant d'Aubigné; dieses traurige Subjekt wurde von seinem Vater wegen grober Laster enterbt. Er wurde der Vater der Frau von Maintenon und wechselte mehrmals die Religion. Er trug dazu bei, daß das erwähnte Todesurtheil über seinen Vater gefällt wurde*). d'Aubigné hatte von seiner zweiten Ehe keine Kinder, hingegen hatte er mit sich nach Genf einen natürlichen Sohn, Nathan Engibaud, gebracht, erzeugt in der Zeit seines Witthums. Er hatte ihm den Namen jenes Propheten gegeben, welcher David seine Sünde vorgehalten, um dadurch immerwährend gedemüthigt zu werden. Engibaud ist das Anagramm von d'Aubigné. Von demselben stammen die d'Aubigné in Genf ab. Von mütterlicher Seite gehört derselben Familie der Geschichtsschreiber der Reformation, Merle d'Aubigné an.

Was nun die Werke unseres Helden betrifft, so wurde sein Gedicht „les Tragiques", wie bevorwortet, im Jahre 1577 angefangen, mitten in den Verwickelungen seines an Abenteuern reichen Lebens fortgesetzt nnd endlich im J. 1616 gedruckt. Der Titel der Originalausgabe ist: Les Tragiques donnés au public par le larcin de Promethée. Au Dèzert par L. B. D. D. MDCXVI. 4°. — Das Vorwort zeigt an, daß ein Knecht Namens Prometheus dieses Werk seinem Meister entwendet hat und es ohne sein Wissen veröffentlicht. In einer zweiten Ausgabe setzte d'Aubigné seinen Namen auf den Titel. Wahrscheinlich sind diese beiden ersten Ausgaben in St. Jean d'Angely erschienen, die anderen kamen in Genf heraus. Das Gedicht ist in sieben Bücher vertheilt, die sich, nach der richtigen Bemerkung des Verfassers, wie Ursache und Wirkung zu einander verhalten. Im ersten Buche, betitelt les misères, schildert der Dichter die Calamitäten und bürgerlichen Kriege, welche während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf Frankreich gelastet haben und welche durch die Laster der Könige und der Großen herbeigerufen wurden — diese werden im zweiten Buche, betitelt les princes, gegeißelt, — sowie durch die Bestechlichkeit und Schlechtigkeit der Gerichte; diese werden im dritten Buche, la chambre dorée genannt, satyrisch behandelt. Das vierte Buch, les feux, ist die Schilderung der Verfolgungen der Reformirten; das fünfte Buch, les fers, schildert ihre Kämpfe und Siege. Das sechste Buch, les vengeances, entrollt das Gemälde der Strafen, womit Gott auf Erden die Gottlosen und Verfolger züchtigt — in Erwartung der letzten Sühne, die der Dichter uns vorführt im letzten Buche, le jugement, worin er das Ende der Welt und das jüngste Gericht beschreibt. Das ganze Gedicht enthält 8972 Verse. Die zwei ersten Bücher sind die bedeutendsten; im Einzelnen findet sich da wunderbar schöne Poesie. Das Gedicht ist wahrhaft epischer Natur. Man vermißt darin die Reinheit des Geschmackes und die Vollendung der Form, wodurch es allein sich zum Meisterwerke hätte erheben können. Die Conception des Gedichtes erinnert an die Milton'schen Dichtungen. d'Aubigné ist beseelt vom Geiste des A. Testaments; er besingt den Rache übenden Gott. Das gibt aber seinem Gedichte einen eigenthümlichen Karakter, wodurch es sich von allen anderen

*) So wie dieser d'Aubigné von der protestantischen Sache abfiel und katholisch wurde, so noch viele andere protestantische Adeliche. S. darüber einen Artikel von Weiß im Bulletin de la societé de l'histoire du Protestantisme français. Jahrg. 1853. S. 45—50.; dazu noch ibid. S. 231 ff. Anmerk. d. Redakt.

Erzeugnissen der französischen Literatur unterscheidet. In Hinsicht des Styls gehört d'Aubigné zur Schule von Ronsard und du Bartas, für welche Goethe so große Bewunderung an den Tag legt. Seine Verse sind öfters etwas geziert, geschmückt mit sonderbaren Ausdrücken, die dem Griechischen und Lateinischen entlehnt sind; aber in den besseren Parthieen überrascht er durch ergreifende Einfachheit und durch unglaubliche Kräftigkeit. In allen diesen Beziehungen verdient d'Aubigné den Beinamen eines großen Dichters, den ihm Sainte-Beuve ertheilt hat und den die Nachwelt ihm lassen wird.

Nach dem Dichter müssen wir in d'Aubigné den satyrischen Schriftsteller betrachten. Von der Beichte des Sancy ist bereits die Rede gewesen. Die zweite satyrische Schrift von literarischer Bedeutung ist betitelt: „Die Abenteuer des Freiherrn von Fäneste", in verschiedenen Zeiten entstanden; die erste Ausgabe ist von 1617 und enthält nur zwei Bücher. Im Jahre 1619 fügte der Verfasser ein drittes Buch hinzu und 1630 ein viertes. Die beste Ausgabe ist die von Amsterdam, 1731, 2 Bde. mit Anmerkungen von le Duchat. — Man hat behauptet, daß der Freiherr von Fäneste ganz einfach den Herzog von Epernon bezeichne: das hieße eine Karrikatur aus einem Buche machen, welches eine viel allgemeinere Richtung hat und in welchem d'Aubignè die Fehler nicht eines einzelnen Individuums, sondern einer ganzen Epoche brandmarken wollte. Die hauptsächlichsten Sprecher in dem genannten Werke heißen Enay und Fäneste; die vom Griechischen hergenommenen Benennungen bezeichnen seyn und scheinen (εἶναι und φαίνεσθαι). Enay, ein wohlhabender Edelmann, alter Kriegsmann, in den Wissenschaften wohl bewandert, sehr vertraut mit dem Hofleben, begegnet, wie er die Felder seines Besitzthums besichtigt, dem Freiherrn von Fäneste, einem jungen, windigen Gasconier, halb Höfling, halb Soldat, der bei allen seinem Freiherrnthum keinen Heller in den Taschen hat. Er sucht gerade eine Wohnung und ein Mittagsessen. Seine ersten Worte schon zeichnen seinen Karakter und geben den Ton an, in welchem das Buch geschrieben ist. Fäneste fängt an, mit sehr starkem gasconischen Accent, vom Hofe der Regentin zu sprechen; er macht eine begeisterte Beschreibung davon, wobei d'Aubigné mit Geschick alle Lächerlichkeiten und Extravaganzen herausstreicht, welche durch Maria von Medicis aus Italien nach Frankreich verpflanzt worden. Die Welt, wovon Fäneste der komische Ausdruck ist, ist der französische Adel und ein Theil der französischen Jugend, wie sie geworden war durch die wachsende Sittenverderbniß und den käuflichen Geist, der zur Zeit der Regentin herrschte. Enay dagegen ist der Typus des loyalen hugenotischen Edelherrn, der ohne Ruhmredigkeit ist, aber solide Tugenden besitzt. Indessen hat ihm d'Aubigné, der offenbar unter diesem Namen sich selbst schildern will, seinen eigenen Fehler geliehen, nämlich die Neigung zum Erzählen pikanter, ja skandalöser Anekdoten. Dieser Fehler tritt besonders im letzten, im Jahre 1630 hinzugefügten Buche stark hervor. Daher das Aergerniß, das diese Ausgabe gab, und die Censur des Consistoriums von Genf. Die soeben genannte Schrift, sowie die Beichte des Sancy zeigen, daß d'Aubigné vortreffliche Eigenschaften des Satyrikers besaß: Klarheit der Beobachtung, tiefen Sinn für das Komische, lebhaften Sarkasmus, Beredtsamkeit selbst im Zorne; aber was jenen Eigenschaften Eintrag thut, ist eine gewisse Maßlosigkeit, wodurch er heftig, cynisch und roh wird.

Zuletzt haben wir d'Aubigné als Geschichtschreiber zu betrachten, und auch hierin gebührt ihm eine ausnahmsweise Stelle. Seine beiden historischen Werke sind 1) die allgemeine Weltgeschichte (l'histoire universelle), Maillé 1616—18. 3 Bde, in Fol., auch in Amsterdam und Genf edirt 1626, 3 Bde. in Fol.; 2) seine Mémoires, zum ersten Mal unter dem Titel „histoire secrète" erschienen, zusammen mit dem „Freiherrn von Fäneste" 1729 durch le Duchat herausgegeben. Die allgemeine Weltgeschichte erstreckt sich vom J. 1550 bis 1601. Der Stoff ist theils militärisch, theils politisch. Das Militärische nimmt einen beträchtlichen Platz ein; denn d'Aubigné liebte den Krieg, er hatte wesentlichen Antheil daran genommen und er war darüber entrüstet, daß die Verdienste tapferer und tugendhafter Soldaten durch gewisse hofdienerische Geschichts-

macher in Schatten gestellt wurden. Er selbst bestrebt sich, unparteiisch zu seyn; obschon es seiner heftigen Natur sauer ankommt, so läßt sich nicht läugnen, daß er der Tapferkeit und der Geschicklichkeit seiner Feinde, besonders des Franz v. Guise, Gerechtigkeit widerfahren lasse. Wo er sich nicht in Erzählung kleinlicher Details verliert, da machen seine Schilderungen öfter wahrhaft großartigen Effekt. Das Politische in seinem Werke betrifft hauptsächlich die Schicksale Heinrich's IV. Zuvor aber wirft er einen Blick auf die ersten Religionskriege, worin Coligny die größte Rolle gespielt hatte. Man ist überrascht von der Unparteilichkeit, die er beweist, von der Tiefe und der Schärfe seiner Beobachtungsgabe, welche an Thucydides erinnert, während seine kurzen und ergreifenden Schilderungen der Verderbniß der Valois beweisen, daß er seinen Tacitus tüchtig studirt hatte. Dem Livius hat er die Gewohnheit entlehnt, in den Mund seiner Helden Reden zu legen, worin sie ihre Gedanken und Anschläge darlegen. Diese Reden, wenn auch erfunden, sind doch sehr wahrscheinlich. Das Meisterstück in dieser Hinsicht ist das Gespräch des Admirals Coligny mit seiner Frau am Vorabend der Religionskriege: ein wunderbar treues Gemälde des damaligen Frankreichs; der Styl ist großartig, beredt, pathetisch. d'Aubigné hat nichts Besseres geschrieben. Die Mémoires von d'Aubigné, zum erstenmal 1729 herausgegeben, sind es neuerdings, 1854 durch Ludovic Lalaune*). Sie geben die Einzelerlebnisse d'Aubigné's, aber angeknüpft an die allgemeine Geschichte seiner Zeit; weniger feierlich als in dem großen Geschichtswerk, zeigt er sich darin freier, familiärer, expansiver — und gibt eine Menge von interessanten Details über seine Zeit. In Genf finden sich in der kostbaren Sammlung des Obersten Tronchin einige handschriftliche Werke von d'Aubigné, insbesondere sein Essai d'éducation, für seine Enkelin aufgesetzt. Einige Werke d'Aubigné's sind neulich wieder abgedruckt worden, und zwar getreu; les Tragiques, 1857, in Paris bei P. Jannet, ed. elzevir, revidirt und vermehrt durch L. Lalaune; die Abenteuer des Freiherrn von Fäneste durch M. Merimée 1855, die Mémoires nach dem in Louvre befindlichen Original-Manuskr. durch L. Lalaune, 1854, bei Charpentier.

Unter den Männern, die über d'Aubigné Urtheile ausgesprochen haben, sind zu merken: Sainte-Beuve in seinem Tableau historique et critique de la poésie française au XVI siècle. — Geruzez in seinen Essais d'histoire littéraire. — Sayous in seinen Etudes littéraires sur les écrivains français de la Réformation. — Die Gebrüder Haag in der France protestante. — Endlich Mérimée und Lalaune in den Vorreden zu den von ihnen herausgegebenen Werken des Mannes.

Eugène Bersier, Pastor in Paris.

Auberlen, Karl August, s. am Ende dieses Bandes.

Aufklärung. Um ein halbes Jahrhundert später, als die Sache, ist dieser Name für die bezeichnete Richtung aufgetreten. Nach einer Notiz bei Preuß („Friedrich der Große" III. 248) findet sich dieser Name zuerst in den Schriften von Rabener und Wieland**). Der Begriff wurde erst durch Mendelssohn und Kant bestimmt. In der Berliner Monatsschrift von 1783 hatte der Berliner Ober-Consistorialrath Zöllner die Frage aufgeworfen: „Was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, wie die: Was ist Wahrheit? — sollte doch wohl beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfängt. Und doch haben wir sie nirgends beantwortet gefunden". Die Beantwortung übernahm Kant in dieser Monatsschrift von 1784. Nach ihm ist Aufklärung das Mündigwerden der Menschen, die Erhebung über den Autoritätsglauben zu eigenem Verständniß.

*) Auch deutsch von Baum unter dem Titel: Der Hugenotte von altem Schrot und Korn. Denkwürdigkeiten von Theodor Agrippa d'Aubigné, deutsch mit Erläuterungen, Zusätzen und einer Einleitung über d'Aubigné als Geschichtsschreiber. Leipzig, Weidm. Buchhandl. 1854.

Anmerk. d. Redakt.

**) Grimm u. d. W. führt als die frühesten Autoritäten Kant und Lichtenberg an. Doch ist der Name gewiß schon früher gebraucht worden, wiewohl wir uns nicht erinnern, ihn bei Thomasius gefunden zu haben. Später in den Edikten vom Kaiser Joseph und bei dem Minister Zedlitz findet sich auch der terminus: Aufheiterung.

Die Tendenz zu diesem Ziele, sie erwachte schon nach Beendigung des 30jährigen Krieges, als sich in Staat, Kirche, Wissenschaft, Erziehungsmethode neue Zustände anzubahnen anfingen. Das Princip „der freien Subjektivität“ gegenüber dem Autoritätsprincip, ist es einmal erwacht, so macht es gleichzeitig auf verschiedenen Gebieten des Geistes und des Lebens sein Recht geltend und die Fortschritte auf dem einen Gebiet fördern die auf dem andern. Unter Wilhelm von Oranien tritt in England gleichzeitig mit dem Deismus und dem rationalen Supernaturalismus der englischen Kirche in der Politik das Princip der Volkssouveränität auf, in Deutschland mit dem Entstehen der aufklärerischen Richtung in der Theologie — in der Jurisprudenz das Naturrecht. Wir haben an diesem Orte vorzugsweise nur die theologische Aufklärung zu verfolgen.

Schon vor Anfang des 18. Jahrhunderts lassen sich Stimmen vernehmen, welche im Kampf mit der Autorität der damaligen Schulweisheit die Stimme „der gesunden Vernunft“ geltend machen. Die enormen eingewurzelten Irrthümer im Vortrage der Philosophie, Physik und andern Wissenschaften will Eccard Leichner, Prof. med. in Erfurt, heilen in seiner Schrift de apodictico-philosophica scholarum emendatione 1662, und schickt einen Auszug dieses Buches an alle Universitäten und Consistorien. Ein reiches Talent, welches erst durch Herder wieder an's Licht gezogen, Gabriel Wagner, tritt einem Thomasius, dem von ihm als deutschen Socrates verehrten Reformator, an die Seite. Zwar darin mit Thomasius uneins, daß er die servile Franzosensucht, welcher dieser das Wort redet, mit scharfer Geißel züchtigt, überbietet er ihn aber noch im Realismus des gesunden Menschenverstandes. „In Deutschland wohnt aller Verstand außer den Schulen“, bei den Ausländern zuweilen in den Schulen. Bei diesen sind oft die Gelehrten die Klügsten; in Deutschland ist's umgekehrt: Das Volk ist sinnreich, fast allein, obwohl nicht allezeit; die Vornehmen sind schulfüchsig, prangen mit statu quo und sind selten klug. — Die Natur ist nicht verderbt, nicht Gottes Feindin; sie ist Gottes Buch, der Vernunftschein ist Gottes Licht; nach ihnen muß man alles erklären. Naturkünste machen aufrichtig, Schulkünste stolz und grausam.“ (Vgl. Guhrauer: Monatsschrift f. Wissenschaft und Literatur. Januar 1854). Das verkörperte Princip der Aufklärung am Anfange des Jahrhunderts ist aber Christian Thomasius, wie dies erst in neuester Zeit zur Anerkennung gekommen in den Culturgeschichten von Biedermann, Julian Schmidt und Hettner. Von den Fesseln der Autorität befreit mit eignen Augen zu sehen! das ist das Resultat, welches er in seinen cautelae circa Jurisprudentiae praecognita 1710 aus seinem Bildungsgange gewonnen zu haben bekennt. Dieses Sehen mit eigenen Augen ist es, welches er anderwärts nennt: „seine gesunde Vernunft zu gebrauchen“. Auf diese gesunde Vernunft im Gegensatz zu aller Schulphilosophie ist sein philosophisches System gegründet. Er giebt eine Einleitung in „die Hofphilosophie“ heraus, weil die Hofschule die höchste Lebensschule „eine Einleitung in die Vernunftlehre“, neue Anführung, worin durch eine leichte und allen Menschen, welcherlei Stammes und Geschlechtes sie seyen, verständliche Manier gezeigt wird, das Wahre, Wahrscheinliche und Falsche zu unterscheiden und neue Wahrheiten zu finden“; ferner eine „Ausübung der Vernunftlehre, d. i. kurz gedeutete und wohlgegründete Handgriffe, wie man in seinem Kopf aufräumen könne“ u. s. w. (Vgl. d. Art. „Thomasius“). Tritt die Vernunft zu einer positiven Religion in Gegensatz, so wird ihr Interesse zuerst dahin gehen, sich die eigene Freiheit zu sichern. Sie wird für die Toleranz und das Recht der freien Forschung in die Schranken treten, so bei dem Auftreten der Aufklärung in England und in den Niederlanden, Toleranz ist auch bei Thomasius in allen Kämpfen und Bestrebungen seines Lebens das Losungswort. Nur aus diesem Interesse ist sein Territorialsystem hervorgegangen, welches den Einfluß des Fürsten auf die Kirche auf die Pflicht beschränkt, unter den streitenden Parteien den Frieden zu erhalten. Erwacht der Widerspruch der Vernunft gegen eine positive Religion, so wird sich dieselbe nicht sofort in direkten Gegensatz zur autorisirten Religion stellen, sie wird die durch die Gewohn-

heit geheiligte Hülfe stehen lassen und nur den Versuch machen, ihr einen vernünftigen Inhalt zu geben. So die alexandrinische Philosophie dem positiven Judenthum, der Gnosticismus und die mittelalterliche Mystik dem Christenthum. Auch die Aufklärung vindicirt sich zunächst nur das Recht der vernünftigen Auslegung der Bibel. Auch Thomasius läßt der Bibel, als dem Worte Gottes, ihre Autorität, er will sie aber emancipirt wissen von der Auslegung der Kirche in ihren Bekenntnissen und will der gesunden Vernunft die von der Kirche arrogirte Stellung anweisen. Begründer einer Schule ist Thomasius nicht geworden, aber Bahnbrecher für weitergehende Nachfolger.

Es trat eine Zwischenperiode ein, in welcher das Aufklärungsprincip, ohne jedoch sich selbst aufzugeben, eine affirmative Stellung zum kirchlichen Dogma einnimmt. Die Wahrheit in der natürlichen Religion unternimmt der Wolff'sche Dogmatismus mathematisch zu beweisen, während er die Mysterien der geoffenbarten dem Glauben überläßt. Es war natürlich, daß derjenige Theil der Zeitgenossen, welcher einen andern Weg zum Glauben nicht kannte, als den mathematischen Beweis, sich für berechtigt hielt, die unerweislichen Mysterien auf sich beruhen zu lassen und an den erweislichen Wahrheiten sich genügen zu lassen. Mehrere Theologen, wie namentlich Carpov, machten freilich den Versuch, dieselbe Demonstrationsmethode auch den positiven Dogmen zu Gute kommen zu lassen, ohne jedoch auch nur in ihrer eigenen Schule allgemeine Anerkennung zu finden. Was aber die Hauptsache: das Selbstdenken in Glaubenssachen fing jetzt an von den Gebildeten als Recht und Pflicht in Anspruch genommen zu werden und zwar war dieses Selbstdenken ein solches, welches dem Karakter des abstraktverständigen Dogmatismus gemäß, ein dürr-verständiges, dessen Richtersprüche den unmittelbaren Mächten des Geisteslebens, dem Gefühl und der Phantasie, jeden Einspruch versagte. Die Wolff'schen Schriften waren populär genug; sie noch populärer und platter zu machen, war das Geschäft Gottsched's, dessen „erste Gründe der gesammten Weltweisheit" 7 Auflagen erlebten und selbst von der Damenwelt studirt wurden. Die englische Literatur, deren Einfluß seit den dreißiger Jahren mit der französischen um die Herrschaft streitet, besonders die englischen moralischen Zeitschriften wirken — nachdem zuerst die Autorität der Kirche abgethan, dann die der Bibel durchlöchert worden — wesentlich dazu mit, den Glaubensinhalt des Christenthums auf die natürliche Religion und die Moral zu beschränken, und wie diese Moral, wenn sie sich von der religiösen Basis emancipirt hat, auf eudämonistischen Subjektivismus und egoistischen Utilitarianismus die Richtung nimmt, so auch bei den Engländern, bei Thomasius und selbst bei Wolff, welcher das objektive Moralprincip der Vollkommenheit wenigstens durch die Reflexion unterstützt zu sehen wünscht, daß dem Streben nach wahrer Glückseligkeit das nach der Vollkommenheit zu Grunde liege.

So war die Aufklärung unter dem Namen der gesunden Vernunft bis zur Mitte des Jahrhunderts fortgeschritten, ohne gewaltsame Krisen, ohne extreme Erscheinungen — wenige, wie Edelmann, Lorenz Schmidt, Aug. Gebhardi abgerechnet. Es war schon um die Mitte des Jahrhunderts eine Periode eingetreten, wie Göthe sie treffend geschildert hat, wo der halbwegs Gebildete, weil er sich in seinem eigenen Kreise ein Urtheil zutrauen konnte, sich für berechtigt hielt, seinen gesunden Menschenverstand an alle Gebiete des Wissens und Lebens anzulegen. „Die Schulphilosophie heißt es bei Göthe (aus meinem Leben III, 142), welche jederzeit das Verdienst hat, alles dasjenige, wonach der Mensch nur fragen kann, nach angenommenen Grundsätzen, in einer beliebten Ordnung, unter bestimmten Rubriken vorzutragen, hatte sich durch das oft Dunkle und Unnützscheinende ihres Inhalts, durch unzeitige Anwendung einer an sich respektablen Methode und durch die allzugroße Verbreitung über so viele Gegenstände, der Menge fremd, ungenießbar und endlich entbehrlich gemacht. Mancher gelangte zur Ueberzeugung, daß ihm wohl die Natur soviel guten und geraden Sinn zur Ausstattung gegönnt habe, als er ohngefähr bedürfe, sich von den Gegenständen einen so deutlichen Begriff zu machen,

daß er mit ihnen fertig werden und zu seinem und anderer Nutzen damit gebahren könne, ohne gerade sich um das Allgemeinste mühsam zu bekümmern und zu forschen, wie doch die entferntesten Dinge, die uns nicht sonderlich berühren, zusammenhängen möchten? Man machte den Versuch, man that die Augen auf, sah gerade vor sich hin, war aufmerksam, fleißig, thätig und glaubte, wenn man in seinem Kreise richtig urtheile und handle, so auch wohl sich herausnehmen zu dürfen, über Anderes, was entfernter lag, mitzusprechen." — Einen beschleunigteren Schritt und eine offnere Sprache nimmt die Aufklärungsperiode seit der Regierung Friedrich II. an. Der Einfluß Frankreichs ist hiebei geringer anzuschlagen, als man pflegt; nur Rousseau nimmt eine bedeutende Stellung ein. Viel größer ist der Einfluß Englands. Bis dahin war es als gewissenlos angesehen worden, die englischen Deisten in's Deutsche zu übersetzen; jetzt war dieses Bedenken überwunden und in großer Masse erschienen Uebersetzungen von Schriften aus der rational-supernaturalistischen Schule der anglicanischen Kirche. Namentlich findet jetzt Locke in der Philosophie, Theologie und Pädagogik Eingang, bei so Manchem hatte sein handgreiflicher Empirismus dem scholastischen Wolffianismus den Vorrang abgelaufen; man erinnere sich an die späteren Aeußerungen Friedrichs des Großen, nachdem sich derselbe in seinen hohen Erwartungen von Wolff getäuscht gesehen..

Insbesondere jedoch war es die Befreiung der Presse, welche der Aufklärung den kühneren Aufschwung möglich machte. Schon manche der Thomasius'schen Schriften mit ihren Angriffen auf die Symbole der Kirche hätten außerhalb Preußens das Licht nicht sehen dürfen. Nun war zwar auch unter Friedrich dem Großen 1749 das Censuredikt ergangen, welches allen „wider die Religion und die Sitten anlaufenden Büchern und Schriften" den Druck und Verlag untersagte und zur Ausübung desselben eine Censurcommission anstellte. Doch hatte schon §. 10 dieses Edikts die ermäßigende Beschränkung ausgesprochen „bei dieser vorgeschriebenen Censur ist Unsere Absicht jedoch keineswegs dahin gerichtet, eine anständige und ernsthafte Untersuchung der Wahrheit zu hindern", das josephinische ausdrücklich die zur „Aufklärung" dienenden Schriften von dem Verbot ausgenommen; die angestellten Censoren, zum größten Theil selbst der Aufklärung zugethan, vollzogen das Edikt nach dieser Intention des Königs. Selbst lästerliche und skandalöse Schriften wußten sich der Censur mit Leichtigkeit zu entziehen und nur in den Provinzen, wo die theologische Censur bei den theologischen Facultäten stand, kamen dann und wann ernstere Einschreitungen vor. Das Resultat ist, daß auch den freisten Schriften der damals in Preußen und namentlich in Berlin auftretenden Aufklärungsliteratur keinerlei Einschränkung entgegen tritt. Selbst das anstößigste der Wolfenbüttel'schen Fragmente, das von der Auferstehung Jesu, und Nicolai's allgemeine deutsche Bibliothek, wird in Berlin gedruckt, ohne von der Censur ein Hinderniß zu erfahren.

Unter der Aegide des gesunden Menschenverstandes vollzieht sich nun je mehr und mehr die Emancipation von der Autorität in allen Sphären, wobei das Subjekt mit seinen individuellen Interessen den Maßstab der Wahrheit abgibt. In der Philosophie bildet sich eine Popularphilosophie mit eudämonistischer Tendenz. „Die Philosophie, sagt Basedow, in seinem System der gesunden Vernunft, 1765, hat keinen andern Zweck, als die für Alle gemeinnützigen Kenntnisse vorzutragen und darum unsere Glückseligkeit zu befördern. Deswegen gibt es auch kein anderes Kriterium der Wahrheit für einen Gedanken, als daß wir ihm Beifall geben müssen, um unserer Glückseligkeit gemäß zu denken." In der Literatur tritt zuerst eine Poesie des Lebensgenusses auf (Hageborn, Utz, Wieland), in der Naturpoesie wird die christliche Weltanschauung von der klassischen bis zum Verschwinden zurückgedrängt. In der Politik hatte der Rousseau'sche contrat-social der naturrechtlichen Vertragslehre die Krone aufgesetzt; dem gesunden Menschenverstande gemäß, dessen abstraktes Denken keine concrete Allgemeinheit erkennt, war der Staat — wie Schlözer lehrt — eine Erfindung der Menschen zu ihrem Besten, wie die Brandkassen, eine künst-

liche, überaus zusammengesetzte Maschine, die zu einem bestimmten Zweck gehen soll, sie bedarf eines Maschinendirecteurs, souverain genannt, welcher von seinen Mitgenossen die ihm nöthigen Aufträge und Eigenschaften erhält. (Schlözer Allgem. Staatsrecht 1793. S. 3, 157, 75, 103. bei Perthes, das deutsche Staatsleben vor der Revolution 1845. S. 253). Die Pädagogik des Philanthropinismus will von der „überall durch Thorheit und Bosheit erzeugten Fäulniß in Kirche und Staat, Schule und Familie, Volkssitte und Gelehrsamkeit“ befreien; der Hauptzweck der Erziehung ist nach Basedow die Kinder zu einem „gemeinnützigen, patriotischen und glückseligen Leben vorzubereiten“.

In der Theologie ist es ein zwiefacher Faktor, von welchem die Aufklärung ausgeht, der eine das seichte Räsonnement des oberflächlich religiösen gesunden Menschenverstandes, der andere die von Semler zuerst angeregte historische Interpretation der Schrift. Während der erstere von einem tieferen Geiste der Zeit gerichtet worden, hatten viele der Resultate jener historischen Forschung ihr gutes Recht, vermöge dessen auch eine gläubiger gewordene Theologie sich ihnen nicht entziehen konnte, sondern sie in sich aufnehmen mußte, um sie theologisch zu verwerthen. Noch bis in die ersten Decennien dieses Jahrhunderts herein wurde indeß diese historische Kritik dem Räsonnement eines religiös oberflächlichen gesunden Menschenverstandes dienstbar gemacht. So lange die Autorität der Schrift noch aufrecht erhalten werden sollte, war es ein zwiefacher Weg, auf welchem ihr Inhalt dem gesunden Menschenverstande gerecht gemacht wurde: 1) die sogenannte natürliche Auslegung, 2) die Accommodation. Bei beiden Bestrebungen leistete die von Semler im Interesse der historisch-kritischen Auslegung in Gang gebrachte Lokalisirung und Temporalisirnng des Schriftinhalts nicht geringe Dienste. Der Ausspruch Matth. 28, 18. wird von Bahrdt durch Temporalisirung auf den Sinn zurückgeführt: „Ich kann nun Alles durchsetzen und meine Wirksamkeit im Himmel und auf Erden d. h. überall verbreiten, weil ich nach meinem Abtreten nicht mehr durch meine Gegenwart das Haupthinderniß nähre, welches in der Erwartung eines irdischen Messias besteht.“ Ein Wörterbuch des N. Testam. gibt Teller 1772 heraus (nachher in 6 Aufl.), welches nicht bloß die hebräische Sprache, sondern die hebräische Denkweise erklären will. Danach ist „das Himmelreich“, welches Christus stiften will, Nichts anderes, als „die neue Religionsverfassung“, das Hohepriesterthum Christi die Bezeichnung Jesu als des „höchsten Reichsbedienten Gottes in der moralischen Welt“, der Prophet = der Begeisterte, die Versöhnung = die Vereinigung der Juden mit andern Völkern und also der Vereinigung der Menschen zu einer Religion, oder ihre moralische Wiedervereinigung mit Gott durch das Lehramt Christi“. Diese natürliche Erklärung der Lehre der Schrift wird auch auf die Wundererzählungen ausgedehnt. Es entstand die natürliche Wundererklärung bei Bahrdt, Eck, Hetzel u. v. A. Der brennende Busch des Moses war ein vom Morgenroth beschienener Busch, die himmlischen Heerschaaren bei der Geburt Jesu nach Eck eine Laterne, nach Andern pastinensische Irrlichter, die Engel Blitze. Da indeß noch so Vieles im Texte zurückblieb, was den Vorstellungen des gesunden Menschenverstandes widerstrebte, so wurde durch die Annahme einer Accommodation Christi und der Apostel geholfen. Was Jesus vom Teufel, vom Weltgericht und Todtenauferstehung, ja auch von seiner Messiaswürde redet, was die Apostel lehren von Christi Opfertode, vom ersten und zweiten Adam u. s. w. war nur Accommodation an jüdische Zeitideen.

Die in jenem Zeitalter verbreitete Neigung zu geheimen Gesellschaften, ließ auch die Lichtfreunde das Dunkel suchen, um aus ihm heraus desto wirksamer die Welt mit dem Lichte zu durchdringen. Von Weißhaupt wurde der Illuminatenorden gestiftet mit den vagen Zwecken: Hülfe der unterdrückten Tugend, Besserung des Herzens und Verstandes, Heranbildung der Menschheit zu ihrer Reife und Vollkommenheit. Des Nachts und an einem dunkeln Orte sollten die Einweihungen vollzogen werden. Unter den Aufgenommenen finden wir auch Männer, wie Herder und Göthe. Nach Unterdrückung der Illu-

minaten in Baiern 1787, stiftet Dr. Bahrdt „die deutsche Union" mit der ausgesprochenen Absicht: „nach dem großen Zwecke des erhabenen Stifters des Christenthums Aufklärung der Menschheit und Dethronisirung des Aberglaubens und Fanatismus durch eine stille Verbrüderung Aller, die Gottes Werk lieben, durchzusetzen". Mit Ausnahme der Fürsten, welche für solches Licht noch nicht empfänglich, sollen alle Gattungen von Menschen Aufnahme finden, vor Allem die Günstlinge der Fürsten und die Postmeister. Auch diese Mystifikation des schwindelreichen Theologen fand unter Vornehmen und Geringen der katholischen und protestantischen Welt ihren Anhang. Gleichen Zweck verfolgt die Berliner „Gesellschaft der Freunde der Aufklärung" 1783 — dem äußern Namen nach die „Mittwochsgesellschaft"; — unverletzliches Stillschweigen über die Verhandlungen und der Ausschluß Aller, welche „an freien Vorstellungsarten in Sachen der Religion und Moral Anstoß nehmen könnten", ist Gesetz. Wir finden in dieser Gesellschaft den Rektor Gedicke, die Oberconsistorialräthe Teller, Dietrich, Zöllner, Bibliothekar Biester, Professor Ramler, Moses Mendelssohn u. s. w.

Die von dem gesunden Menschenverstande durchgesiebte und auf das Residium etlicher Sätze der natürlichen Religion und auf eine dürftige Haus- und Brauchmoral reducirte Bibel mit der Autorität übernatürlicher Offenbarung zu umkleiden, hatte kaum noch einen Werth. Besonders die Hermeneutik der Apostel war es, bei welcher zuerst der Zweifel hervorbrach, ob nicht statt unsere aufgeklärteren Ansichten den Aposteln aufzudrängen das Einfachere sey, sich zu gestehen, daß sie dieselben eben nicht gehabt. Das Zugeständniß auf diesem einen Punkt zog dann von selbst die auf allen übrigen mit sich, wo bis jetzt noch eine Accommodation angenommen worden war, und somit trat das Aufklärungsprincip in eine neue Phase. Ein Rationalismus trat an die Stelle, welcher mit Bewußtseyn den gesunden Menschenverstand der angeblichen Offenbarung der Bibel überordnete. Schon in den neunziger Jahren findet sich diese Einsicht klar ausgesprochen. (S. den Art. Rationalismus S. 548.) Schon 1794 spricht Riem aus: „die Vertheidiger der reinen Vernunftreligion haben schon viel gewonnen, daß die besten der Theologen zu ihnen übergehen und alle neueren sich ihnen sehr und zu ihrer Ehre nähern. Schon ist es ausgemacht, daß die Vernunft befugt sey, in oberster Instanz zu entscheiden, und daß sie dies nicht gegen sich thun werde, ist leicht zu begreifen". Für dieses neue Stadium tritt auch mit dem Anfange des Jahrhunderts der zwar ein Jahrhundert alte, damals aber neue Name „Rationalismus" auf. Wie aber bei dem Auftreten neuer Richtungen die alten noch fortwirken, so fehlt auch hier viel daran, daß dieser Rationalismus sich von seiner früheren Stufe consequent losgelöst hätte: Die natürliche Wundererklärung setzt sich noch bis in die zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts fort; ob in der Satanslehre Jesus sich bloß accommodirt, oder aus dem jüdischen Volksbewußtseyn herausgesprochen habe, lassen Henke und Wegscheider noch unentschieden, auch traten die Zwittergestalten des supranaturalen Rationalismus und rationalen Supranaturalismus auf, welche den klaren Standpunkt noch mehr verdunkeln.

Unterdeß waren in der Philosophie neue Richtungen aufgetreten, welche das Princip der Aufklärung in seiner Blöße aufdeckten. Die Schelling'sche Philosophie und die Romantik setzten die produktive Phantasie und das Gefühl — Fichte die Speculation an die Stelle des gesunden Menschenverstandes. Nicolai, das verkörperte Aufklärungsprincip des 18. Jahrhunderts, wird der Sündenbock für alle seine Genossen. In einer humoristischen Arabeske, das jüngste Gericht, welche nicht vergessen werden sollte, stellt Tieck im poetischen Journal (1800) die Vernichtungsgeschichte „der Lumpe" dar, in cynischer Derbheit führt Fichte vernichtende Keulenschläge auf Nicolai's Haupt aus in seiner Schrift: „Leben und sonderbare Meinungen des Nicolai". „Er kam in seinen letzten Tagen nach dem Jahre 1803 so herab, daß jeder Muthwillige, der gerade keinen spaßhafteren Zeitvertreib hatte, den alten Steinbock zu Berlin neckte und am Barte zupfte, um sich an seinen Kapriolen zu belustigen." Mit vernichtender Schärfe zeichnete

Fichte dem damaligen Jahrhundert sein Karakterbild vor in seiner trefflichen Schrift: „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ 1804. Ausgehend von dem Ziel aller menschlichen Entwickelung, „daß die Menschheit in dem gegenwärtigen Erdenleben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“, ergeben sich ihm als Epochen der Weltgeschichte: 1) die unbedingte Herrschaft der Vernunft durch den Instinkt: der Stand der Unschuld; 2) der Vernunftinstinkt in äußerlich zwingende Autorität verwandelt, das Zeitalter positiver Lehr- und Lebenssysteme: der Stand der anhebenden Sünde; 3) die Epoche der Befreiung unmittelbar von der gebietenden Autorität, mittelbar von der Botmäßigkeit des Vernunftinstinkts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt: der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit; 4) die Epoche der Vernunftwissenschaft, das Zeitalter, wo die Wahrheit als das Höchste anerkannt und am höchsten geliebt wird: der Stand der anhebenden Rechtfertigung; 5) die Epoche der Vernunftkunst, das Zeitalter, da die Menschheit mit sicherer und unfehlbarer Hand sich selber zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbaut: der Stand der vollendeten Rechtfertigung. Als die Grundmaxime seiner Zeit stellt er nun die auf: Was ich nicht begreife, das ist nicht; nun begreife ich überall Nichts, als was sich auf mein persönliches Daseyn und Wohlseyn bezieht, darum ist auch Nichts weiter und die ganze Welt ist nur darum da, damit Ich daseyn und wohlseyn könne. „Was sich auf diesen Zweck nicht bezieht, geht mich Nichts an. „Ein solches Zeitalter, fährt er fort, wird nicht widerlegen, sondern nur bemitleiden und gutmüthig belächeln diejenigen, welche zu seiner Zeit nicht seiner Meinung sind.“ (Zweite Vorlesung.) A. Tholuck.

Augusti, Johann Christian Wilhelm, ein Theologe, dem wir am Schluß des vorigen und vorzüglich in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts auf den verschiedensten Gebieten der theologischen Literatur begegnen. Er war ein fruchtbarer, viel bewanderter und viel gewandter Schriftsteller, dessen Fleiß und Regsamkeit die Wissenschaft manches verdankt, obgleich es seinen Arbeiten häufig an Gründlichkeit und an jener Durchsichtigkeit und Vollendung fehlt, die auf das Prädikat des Klassischen Anspruch machen darf. Das Meiste von ihm ist entweder aphoristischer und rhapsodischer oder compilatorischer Art, ohne ein das Ganze beherrschendes Princip, ohne das höhere Walten eines die Masse des Stoffes durchdringenden und belebenden Geistes. Was sein äußeres Leben betrifft, so gehörte Augusti einer dem Judenthum entstammten Familie an. Sein Großvater war jüdischer Rabbiner, dessen Uebertritt zum Christenthum damals viel Aufsehen machte. Der Sohn des Uebergetretenen, der Vater unseres Augusti (erst Pfarrer zu Eschenberga im Gothaischen, dann Superintendent zu Ichtershausen) hat dessen Bekehrungsgeschichte durch eine jetzt selten gewordene Druckschrift veröffentlicht. — Joh. Christ. Wilh. Augusti, in Eschenberga 1772 geboren, verdankte seine erste Bildung dem gelehrten Pfarrer Moller zu Gierstädt, der ihn auch in das Studium der hebräischen Sprache einführte. Dann besuchte er das Gymnasium in Gotha und benützte den Unterricht von Kaltwasser, Manso und Döring. Im Jahre 1790 bezog er die Universität Jena. Nachdem er seine theologischen Studien daselbst vollendet hatte, ließ er sich besonders durch den Generalsuperintendenten Löffler bewegen, sich der akademischen Laufbahn zu widmen und habilitirte sich 1798 als Privatdocent der Philosophie in Jena. Er las über orientalische Sprachen; im Jahre 1803 ward ihm auch die ordentliche Professur in diesem Fache übertragen, nachdem er schon 1800 außerordentlicher Professor der Philosophie geworden war. Seine Gewandtheit im Disputiren verschaffte ihm unter den Jenensern einen hohen Respekt, besonders nachdem es ihm gelungen war, in einem gelehrten Kampfe seinen Gegner, Friedrich Schlegel, buchstäblich in die Flucht zu schlagen*). Die Universität Rinteln ernannte ihn 1808 zum Doktor der Theologie. Im Jahre 1812 folgte er einem Ruf als ordentlicher Professor der Theologie nach Breslau und bekleidete in den verhängnißvollen Jahren 1813 und 1814

*) Schlegel soll vom Katheder gesprungen und vom Dekan der phil. Fakultät zum ferneren Aushalten des Kampfes genöthigt worden seyn.

das Rektorat daselbst. Im J. 1819 ward er an die neu gegründete Universität **Bonn** berufen, wo er als Professor primarius neben den jüngern Docenten Sack, Lücke, Gieseler, später auch Nitzsch, die ältere Schule an der evangelischen Fakultät vertrat von den Studirenden als Vater verehrt und seines zwanglosen gemüthlichen Wesens halben von Vielen geliebt wurde. Im Jahre 1828 wurde er, jedoch mit Beibehaltung seiner theologischen Lehrstelle, zum Oberconsistorialrath in Coblenz ernannt und nachdem er 1835 einen Ruf nach Darmstadt als Prälat ausgeschlagen, erhielt er die Würde eines Consistorialdirektors. In Coblenz, wohin er zu einer Candidatenprüfung gereist war, ereilte ihn der Tod den 28. April 1841. Die Leiche wurde zu Schiff nach Bonn gebracht und auf dem dortigen Kirchhof beerdigt.

Augusti's theologische Richtung läßt sich schwer mit einem Worte bezeichnen. Der Bibel gegenüber nimmt er eine durchaus freie kritische Stellung ein, während er sich zur Aufgabe machte, das kirchliche Dogma gegen den Rationalismus zu vertheidigen. Von den neuern spekulativen Versuchen, das Dogma zu vertiefen, blieb er unberührt; es sind mehr orthodoxe Machtsprüche, als eingehende Erörterungen, die er auf Autoritäten gestützt, dem Subjektivismus der modernen Denkweise entgegensetzt*). So beruft er sich (in der Vorrede zu seiner Dogmatik 1809. 2. Aufl. 1825) mit Emphase auf das bekannte Wort Lessing's zu Gunsten der alten Systeme und seiner Consequenz gegenüber dem Flickwerk neologischer „Stümper und Halbphilosophen". Um das historische Verständniß der Dogmen hat er sich durch die Herausgabe seiner „Dogmengeschichte" (1805. 4. Aufl. 1835) ein unbestrittenes Verdienst erworben: denn wenn seit Semler die Dogmengeschichte mehr im Interesse der Dogmenkritik behandelt worden war, so lenkte Augusti zuerst zu einer Behandlung ein, im positiven Interesse des Dogma's und der Dogmatik selbst. — Unter seinen zahlreichen Schriftwerken, unter denen die exegetischen sich meist überlebt haben dürften**), sind wohl immer noch seine Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie (Leipzig 1817—1831. 12 Bde.) das bedeutsamste***). Wenigstens hat die protestantische Kirche kein anderes archäologisches Werk von diesem Umfange, das sie ihm an die Seite setzen dürfte; daher noch immer Jeder, der sich über die Cultusverhältnisse der alten Zeit unterrichten und nicht auf die ältesten Quellen zurückgehen will, an diese Fundgrube gewiesen ist, in der es freilich an geschickter Anordnung und Uebersichtlichkeit des Stoffes nicht selten fehlt. — In dem Agendenstreite zu Anfang der Zwanziger Jahre nahm Augusti, wie Ammon, mit dem er sonst nicht immer harmonirte, (vgl. die Vorrede zur Dogmatik) eine gegnerische Stellung zu Schleiermacher ein und redete dem liturgischen Recht der Fürsten, dem Territorialsystem, sowie der Consistorialverfassung, das Wort†). — Von weiteren Schriften Augusti's auf dem Gebiete der Religions- und Kirchengeschichte, der Patristik und kirchlichen Statistik verdienen noch außer einer Uebersetzung und Erläuterung einzel-

---

*) Referent erinnert sich selbst eines Wortes, das er ihn in Bonn in einem Collegium der Dogmatik aussprechen hörte: „er wolle lieber mit Augustinus und Luther irren, als mit Leuten wie Semler und Basedow die Wahrheit suchen." Hinter seinem Dogmatismus war ein gewisser Skepticismus verborgen, wenn er fragen konnte: „Ja, was ist gesunde Vernunft? was ist geläuterter Geschmack? Jeder hat seine eigene Vernunft, Jeder seinen eigenen Geschmack; de gustibus non est disputandum" u. s. w.

**) Erwähnung verdienen jedoch sein Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung in's Alte Testam., Leipz. 1806 (2. Aufl. 1827), seine Theilnahme an der Bibelübersetzung (s. de Wette), sein gemeinschaftlich mit Höpfner herausgegebenes exegetisches Handbuch des Alten Testaments (1797—1800), seine Uebersetzung und Erklärung der kathol. Briefe, Lemgo 1801—1808, 2 Bände. und die Ausgabe der Apokryphen des A. Test. Leipz. 1804.

***) Davon zu unterscheiden sein Handbuch der christl. Archäologie, Leipz. 1836. 37, 3 Bde. und wiederum sein Lehrbuch der christl. Alterthümer, Leipzig 1819.

†) Kritik der neuen preuß. Kirchenagende. Frankf. 1824. — Nähere Erklärung über das Majestätsrecht in kirchlichen, besonders liturgischen Dingen, Frankf. a. M. 1825, und: Nachtrag zu dieser Schrift. Bonn 1826. — Schleiermacher redet ziemlich geringschätzig davon. Siehe Briefwechsel IV. S. 335. 336.

ner Stücke des Korân (Weißenfels 1798) hervorgehoben zu werden sein lateinisches Compendium (Epitome) der Kirchengeschichte Leipzig 1834; seine historische Einleitung in die beiden Hauptkatechismen der evangelischen Kirche, Elberfeld 1834; seine Ausgabe der loci communes des Melanchthon (Leipzig 1821); sowie seine (nicht vollständige, von Niemeyer übertroffene) Herausgabe der reformirten Bekenntnißschriften*), seine patristische Chrestomathie**), seine (nach dem Tod des Verf. von Nitzsch herausgegebenen) Beiträge zur christlichen Kunstgeschichte und Liturgik. 2 Bdchen., Leipzig 1841, sowie eine Menge von Programmen, Dissertationen, einzelne Abhandlungen und Editionen kirchlicher Schriftsteller, von denen wir die vorzüglichsten unten anführen***) **Hagenbach.**

Aurelian, römischer Kaiser (270—275) und angeblicher Christenverfolger. — Lucius Domitius Aurelianus ist einer der hervorragendsten unter jenen Soldatenkaisern des dritten Jahrhunderts, welche sich durch ihre persönliche Tapferkeit und ihre Beliebtheit bei der Armee auf den Thron zu schwingen wußten, dann aber auch fortwährend mehr die Rolle des Unterofficierts oder tüchtigen Generals, als die des Regenten spielten (dux magis quam princeps soll Diokletian von ihm gesagt haben; manu ad ferrum nannten ihn die Soldaten). Geboren in der Wallachei vor dem Jahre 220 als Sohn einer Sonnenpriesterin (woher seine besondere Verehrung gegen den Sonnengott, dem er in Rom einen prächtigen Tempel errichtete), diente er mit großen Ehren unter Valerian und Claudius, wurde von diesem auf den Wunsch des Heeres zum Cäsar ernannt und bestieg nach dem Tode des Claudius im Jahre 270 den Thron. Die Aufgabe, die ihn als Kaiser erwartete, war eine vorherrschend militärische, indem insbesondere seit Gallienus durch Usurpatoren, die sich in den Provinzen aufwarfen, und durch Einfälle barbarischer Völkerschaften der Bestand des Reiches auf's Aeußerste bedroht war; ihr widmete er sich mit allen Kräften und löste sie in kurzer Zeit mit so glücklichem Erfolge, daß er als restitutor orbis gepriesen wurde. Nach einander beseitigte er die Usurpatoren, unter denen die Wittwe des Odenatus, Zenobia, als Herrscherin eines selbständigen palmyrenischen Reiches, am gefährlichsten war, drängte die an der Donau und in Italien eingefallenen Barbaren siegreich zurück und brachte die aufständischen Provinzen zur Ruhe. Im Begriff, gegen die Perser zu ziehen, fiel er meuchlings auf Anstiften eines seiner Beamten (Vopiskus nennt ihn Mnestheus, Zosimus dagegen Eros) in Cänophrurion in Thracien im Frühling des Jahres 275. Seine Regierung verlief nach Vopiskus im Ganzen ruhig, abgesehen von einem in Rom während des Markomannenkrieges ausgebrochenen Aufstande, den er bei seiner Rückkehr mit äußerster Strenge rächte. Anders aber als Vopiskus müßten wir urtheilen, wenn sich wirklich nachweisen ließe, daß von Aurelianus eine allgemeine Verfolgung der Christen angeordnet und vollzogen worden sey. Seit Alters zählte man nämlich (z. B. Augustin. de civitate Dei 18, 52) eine aurelianische Verfolgung als neunte unter den zehn, welche man annahm. Nun sagt zwar das Chronicon Eusebii bei Hieronymus

---

*) Corpus librorum symbolicorum, qui in ecclesia reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt. Elberf. 1827. Ed. II. Lips. 1846.

**) Chrestomathia patristica. Lips. 1812. 2 Vol.

***) Ueber Griesbach's Verdienste, Bresl. 1813. — Dissert. de hymnis Syrorum sacris. Bresl. 1814. — Erinnerungen an die deutsche Reformationsgesch. zur Beherzigung unserer Tage. Bresl. 1814—16. 3 Hefte. — Die Herausgabe der Biographie Luther's durch Melanchthon und Melanchthon's durch Camerarius. Bresl. 1819. — Eusebii Emis. quae supersunt opuscula cum annott. hist. et philol. Elberf. 1829. — Einige Bemerkungen über die neue Organisation der evangel. Kirche des Großherzogthums Hessen. Bonn 1833. — Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand der Kirche und Theologie im Königreich der Niederlande. Leipz. 1837. — Beiträge zur Geschichte und Statistik der evangel. Kirche. 1—3. Heft. 1837. 38. — Ueber die Bedeutung des Erzbisthums Utrecht. Köln 1838. — Beleuchtung von Thomas Moores' Wanderungen eines irländischen Edelmannes zur Entdeckung einer Religion. — Hierzu kommen aus frühester Zeit die von ihm redigirten Zeitschriften: Theol. Blätter, oder Nachrichten, Anfragen und Bemerkungen theol. Inhalts. Gotha 1796—98. Neue theol. Blätter. Gotha 1799. 1800. 3 Bde. — Theol. Monatsschr. Jena u. Leipz. 1801. 1802. 2 Jahrgänge in 2 Bänden.

(s. ad ann. 278) von Aurelian, cum adversus nos persecutionem movisset; der griechische Text aber bei Ang. Mai (vett. scriptt. nova colleet. Tom. VIII.) hat nur *μέλλοντα κινεῖν*. Aehnlich Orosius, der zwar Aurelian den neunten Verfolger der Christen seit Nero nennt (lib. VII, 23), aber auch nur von einem Verfolgungs plan weiß: cum persecutionem adversus Christianos decerneret. Der Verfasser des Buches de mortibus persecutorum (c.ap 6.) will dieß näher dahin erklären: noch bevor das Edikt des Kaisers in die entfernteren Provinzen gelangt sey, habe er schon als göttliche Strafe den Tod erlitten. Eusebius aber endlich in seiner Kirchengeschichte (Bd. VII, 30), auf dessen Worte die obigen Angaben alle als auf ihre Quelle deutlich zurückweisen, weiß nur, daß in der Gesinnung des Kaisers gegen die Christen gegen Ende seiner Regierung eine Aenderung zum Schlechteren eingetreten, daß er dazu angeregt worden sey, *τισὶβουλαῖς ἀνεκινεῖτο, ὡς ἂν διωγμὸν καθ᾽ ἡμῶν ἐγείρειεν*; aber im Begriff, diesen Anreizungen nachzugeben, sey er von der göttlichen Rache ereilt worden. Hier ist also weder von der Vollziehung, noch auch nur von der wirklichen Erlassung eines Verfolgungsedikts die Rede, sondern nur von der angeblichen Absicht des Kaisers, ein solches ergehen zu lassen. Wie es sich aber mit dieser Absicht verhielt, wird sich schwer entscheiden lassen. Zwar zeigt sich Aurelianus überall als einen so eifrig, an dem väterlichen Glauben und Aberglauben festhaltenden Mann, daß er gewiß als Kaiser die Christen nicht begünstigt haben wird. Wenn er in der ihm vorgelegten Frage, ob der abgesetzte Paulus von Samosata oder Domnus den Bischofsstuhl von Antiochien erhalten solle, letzterem den Vorzug gab (Euseb. H. Eccl. VII, 30), so hat er damit nur für das römische Interesse entschieden gegen das der Zenobia, die den Paulus begünstigte (s. Bd. XI. S. 252). Auch mag bei seiner soldatischen Strenge, die sich mitunter zur leidenschaftlichen Härte steigern konnte, mancher Christ ungerechter Weise den Tod gefunden haben. Aber da einestheils bei den ganz anderen Sorgen, welche den Aurelianus in Anspruch nahmen, anderntheils bei der seit Gallienus öffentlich verbürgten Duldung des Christenthums die Anordnung einer planmäßigen Verfolgung bei ihm als nicht sehr wahrscheinlich bezeichnet werden muß, so haben wir um so weniger Grund, über die wirklichen Angaben des Eusebius hinauszugehen, der nichts als ein weit verbreitetes Gerücht über das Bevorstehen einer Verfolgung als die Quelle seiner Nachricht erkennen läßt (*πολὺς ἦν ὁ παρὰ πᾶσι περὶ τούτου λόγος*). Hiernach sind also die gewöhnlichen Angaben der kirchengeschichtlichen Lehr- und Handbücher zu berichtigen, z.B. Gieseler I, 1. S. 262: Aurelian gab ein Edikt gegen die Christen, dessen Vollziehung aber — gehindert wurde; Kurz, Lehrb. S. 55: Dennoch erließ Aurelian ein neues Verfolgungsedikt rc. Das Richtige gibt dagegen Neander I, 1. S. 145: Am wahrscheinlichsten ist es immer, daß der Bericht des Eusebius, der das Wenigste sagt, die Wahrheit enthält und daß das Uebrige durch Uebertreibung hinzugesetzt worden.

Anders wäre es freilich, wenn das Martyrium des Symphorianus (vgl. Bd. XV. S. 295) in diese Zeit gehörte und das dabei angewendete Edikt von unserem Aurelian ausgegangen wäre, wie Baronius meinte (annal. ad ann. 273). Allein für's Erste trägt jenes Edikt überhaupt schon nach seinem Wortlaut nicht den Stempel der Aechtheit an sich (vergl. Semisch, Studd. u. Kritt. 1835. Hft. IV. S. 933 ff.; Gieseler, Kirchengesch. I, 1. S.175. Aufl. 4.), für's Andere aber wäre wohl jedenfalls jenes angebliche Edikt mitsammt dem Martyrium des Symphorianus in die Zeit des Markus Aurelius zu verweisen, also statt Aurelianus — Aurelius zu lesen (so Neander, Kirchengeschichte I. S. 106 Anmerk.; Semisch a. a. O. S. 935 b.). Denn daß jenes Martyrium in diese Zeit falle und im Zusammenhang stehe mit der Verfolgung der Gemeinden von Lyon und Vienne, haben Ruinart (actt. martt. p. 67), Pagi (Crit. in Annal. Baron.), unter den Neueren Neander (a. a. O. S. 114 f.) und Semisch (a. a. O.) im höchsten Grade wahrscheinlich gemacht.

Quellen: Flavius Vopiscus (hist. Aug. ed Bipont. II. p. 153 sqq). — Aurelius Victor (de caesaribus ed. Gruner. 1767. p. 313). — Zosimus (ed. Bekker. 1837. p. 42 sqq.). — Eusebius (hist. eccles. VII, 30; Chron. ad ann. 278). Lib. de mortibus persecutorum (c. 6). Klostermann.

Aurifaber (Goldschmid), Namen mehrerer Theologen und Gelehrten des Reformationszeitalters. — Bekannt als eifriger Lutheraner und Herausgeber lutherischer Schriften ist

1) Johann Aurifaber (Vinariensis), geboren um das Jahr 1519. Sein Geburtsort ist unbekannt. Aus dem Beinamen Vinariensis, den er bereits im J. 1546 in der Narratio de morte Lutheri, also vor seiner Weimarer Anstellung führt, folgt doch wohl als das Wahrscheinlichste, daß er in Weimar geboren ist, nicht in der Grafschaft Mansfeld, wie gewöhnlich angenommen wird (Erhard, Bindseil, Beck). Er bezog 1537 mit Unterstützung des Grafen Albrecht von Mansfeld die Universität Wittenberg, wo er vier Jahre lang Theologie studirte und namentlich Luther's, Melanchthon's und Bugenhagen's Zuhörer war. Darauf ward er 1540—44 Lehrer der jungen Grafen von Mansfeld, 1544—45 Feldprediger in dem damaligen französischen Kriege bei dem Grafen Volrath von Mansfeld. Im Jahre 1545 kehrte er nach Wittenberg zurück, wo er sich eines näheren persönlichen Umgangs mit Luther erfreute als sein Tischgenosse und Famulus. So begleitete er ihn auch auf seiner letzten Reise nach Eisleben (Januar und Februar 1546), war Zeuge seines herrlichen Glaubensbekenntnisses und christlichen Abschieds aus diesem Leben und drückte ihm die Augen zu (s. Jonas, Narratio de morte Lutheri; Aurifaber's Vorrede zum ersten Eisleb. Bande der Schriften Luther's). Nach dem Ausbruche des schmalkaldischen Krieges diente Aurifaber wieder als Feldprediger bei dem kursächsischen Heere und blieb nach der unglücklichen Schlacht bei Mühlberg ein halbes Jahr lang (Frühjahr bis Herbst 1547) bei dem gefangenen Kurfürsten Johann Friedrich, gegen den er auch nach seinem Tode noch eine innige Verehrung bewahrte (s. Vorrede zu den Eisleber Schriften Luther's). Dann erhielt er eine kirchliche Anstellung in Weimar, 1551 die Stelle eines Hofpredigers daselbst bei Herzog Johann Friedrich dem Mittleren. Ueber seine dortigen Besoldungsverhältnisse s. die Notizen bei Beck, Bd. I. S. 67. Die Stellung des ehemaligen Schülers und Famulus Luther's in den jetzt die sächsisch-thüringischen Kirchen verwüstenden theologisch-politischen Streitigkeiten konnte nicht zweifelhaft seyn. Er hielt entschieden zu dem ernestinischen Hause und zu der Partei der Gnesiolutheraner oder Flacianer, welche dazumal in den herzogl. sächsischen Landen ihr Lager aufschlugen und von da aus den Kampf wider das kursächsisch-philippistische Wittenberg und Leipzig eröffneten. War Aurifaber gleich nach seiner ganzen Geistesart keiner der hervorragendsten theologischen Führer der Partei, so bildete er doch vermöge seiner einflußreichen amtlichen Stellung eine wichtige Stütze derselben (daher ihn der Herzog Johann Friedrich selbst später als einen der „Redleinführer" bezeichnet, s. Beck, Bd. II. S. 265) und hat an den entscheidenden Aktionen mehrfach mit Theil genommen, mit gestritten und mit gelitten.

So gehörte er schon im J. 1548 zu den Unterzeichnern des Gutachtens in welchem die herzoglich sächsischen Theologen und Geistlichen ihre Gewissensbedenken gegen das Augsburger Interim aussprachen. Im J. 1552 setzte er seinen Namen mit unter die von Menius, Strigel und Schnepf verfaßte leidenschaftliche Gegenschrift der herzogl. sächsischen Theologen gegen A. Osiander (Salig II, 995). — Eine friedlichere Arbeit war es, der sich Aurifaber in den folgenden Jahren (1553 ff.) widmete, indem er die Mitaufsicht führte über die zwölfbändige, 1555—58 erschienene Jenaer Ausgabe der deutschen und lateinischen Werke Luther's. Ein Brief, den der abgesetzte Kurfürst Johann Friedrich in dieser Angelegenheit an Aurifaber richtete (d. 8. Sept. 1553) ist abgedruckt in der Sammlung von alten u. neuen theol. Sachen, 1726. S. 744. Dazwischen hinein hatte der Hofprediger seine Hand im Spiel auch bei „etlichen geheimen Sachen", bei diplomatischen Verhandlungen und Heirathsprojekten der sächsischen Herzöge,

wobei es um nichts Geringeres sich handelte, als die englische oder schwedische Königskrone für Herzog Johann Wilhelm zu gewinnen (s. Beck, Bd. I. S. 232 f.).

Mehr und mehr aber nahmen die kirchlichen Streitigkeiten ihn ganz in Anspruch. Im Januar 1356 war Aurifaber mit Amsdorf, Schnepf, Stolz, Strigel u. A. zusammen bei der sogenannten flacianischen Synode, d. h. bei dem Theologenconvent zu Weimar, der vom Herzog berufen worden, um die vom Herzog Christoph von Würtemberg gemachten Vorschläge zu einer Amnestie unter den streitenden Theologen zu begutachten. Das Gutachten lautete ablehnend: man wolle Luther's Lehre festhalten, mit den Wittenbergern aber keine Versöhnung, als unter der Bedingung des öffentlichen Widerrufs. Kein Wunder, daß nun auch Melanchthon keine Lust hatte, mit Aurifaber und Seinesgleichen auf persönliche Verhandlungen sich einzulassen; er nennt den Hofprediger Aurifaber und dessen Collegen Stolz und Gallus unwissende, rasende, von wüthendem Haß erfüllte Leute, Hofschranzen, Schmarotzer, gemeine Menschen (s. Brief Melanchthon's vom 15. Juli 1556. Corp. Reform. VIII, 798). Im August 1556 nimmt Aurifaber Antheil an der Eisenacher Synode gegen Menius und beantragt, von diesem einen öffentlichen schriftlichen Widerruf zu verlangen (Salig III, 52). Während des Wormser Colloquiums (1557) war Aurifaber mit seinem Herzog zu Baden und beklagte sich in Briefen von da aus bitter über die freilich selbstverschuldete Ausschließung der herzoglich sächsischen Theologen von den Verhandlungen (vgl. Salig III, 339. Corp. Reform. IX, 269 sqq. 307 sqq.). Die Drohung, welche hier Aurifaber in nicht sehr feinen Worten ausspricht („ihr sollets erfahren! wir wollen nun gar mit der Sauglocken läuten und aller Welt unsre Unschuld an den Tag in Kurzem geben"), sollte bald zur Ausführung kommen. Eine öffentliche und officielle Confutation und Condemnation aller wider die heil. Schrift, Conf. August. und Art. Smalcald. aufgekommenen Corruptelen, Sekten und Irrthümer war der von Aurifaber vorläufig angekündigte, von Flacius in's Werk gesetzte Gegenschlag der Jenenser und Weimarer Zeloten gegen die zu Worms erlittene Schmach. Der Herzog ward für den Plan gewonnen; der Hofprediger Aurifaber war nicht bloß unter den zur Begutachtung des Entwurfs in Weimar zusammenberufenen Geistlichen, sondern hatte auch gemeinschaftlich mit Flacius die letzte Censur des berüchtigten, im Januar 1559 erschienenen Confutationsbuchs zu besorgen (vgl. Real-Encykl. Bd. XV. S. 328). In demselben Jahre (1559) ist Aurifaber unter den Unterzeichnern jener Supplikation der Gnesiolutheraner, worin diese eine libera christiana et legitima synodus begehren (Preger, Flacius II, 86), und als dann im J. 1561 zwar nicht die lutherische Generalsynode, dafür aber der Naumburger Fürstentag zusammentrat, so begleitete Aurifaber seinen Herzog dahin und mußte Zeuge seyn, wie „S. Fürstl. Gnaden sonderlich von Hessen und dem Kurfürsten von Sachsen gar übel angeschnaubt und angefahren wurde mit allerlei verdrießlichen Drohungen" (s. Handschr. Bericht Aurifaber's bei Preger II. S. 98).

Der Umschlag aber, der noch in demselben Jahre am herzogl. sächsischen Hofe in der Stimmung gegen Flacius und seine „Rotte" erfolgte, brachte auch für Aurifaber, wie bald darauf für alle seine Parteigenossen, die Absetzung. In einer Predigt hatte Aurifaber, aus Anlaß der über das Confutationsbuch und die Weimarer Consistorialordnung ausgebrochenen Streitigkeiten vor falschen Lehren, Sekten und Corruptelen gewarnt. Der Kanzler Brück fand hierin einen Vorwurf gegen den Herzog, als dulde dieser in seinem Lande Ketzereien. Der Hofprediger wurde zur Rede gestellt, suchte sich zu vertheidigen, verweigerte den ihm abverlangten Widerruf und wurde deshalb den 22. Oktober 1561 seiner Stelle entlassen (Salig III. S. 858. Preger II. S. 166. Beck I. S. 375).

Er nahm seine Zuflucht nach Eisleben, wo ihm die Mansfeldischen Grafen freie Station gaben. Seine Muße benutzte er zur Herausgabe deutscher Schriften Luther's, die in der Jenaer wie in der Wittenberger Ausgabe fehlten; sie erschienen 1564 und 1565 in zwei Foliobänden, der erste den Grafen von Mansfeld, der zweite dem deut-

schen Kaiser Maximilian gewidmet. Von Weimar aus machte man ihm zum Vorwurf, er habe sein Versprechen, sämmtliche Schriften Luther's in Jena drucken zu lassen, gebrochen, auch einige Schriften von Weimar entwendet, und legte deshalb Arrest auf seine Güter in Thüringen. Aurifaber rechtfertigt sich in einem Briefe vom 6. Januar 1564 und bat die Grafen von Mansfeld um Fürsprache bei Herzog Joh. Friedrich (Fortges. Sammlung von alten u. neuen theol. S. v. J. 1726 S. 760). Auch mit dem Correktor der Wittenberger Ausgabe der Werke Luther's, Christoph Walther, bekam Aurifaber Streit und beantwortete dessen Angriffe in einer eigenen Schrift (Antwort auf die Lästerschrift Chr. Walther's von wegen der Eislebischen tomi. Eisleben 1568. 8°). Eine Sammlung lateinischer Briefe Luther's hatte Aurifaber schon in Weimar herauszugeben angefangen; der erste Band, Briefe vom J. 1507—22 enthaltend, war zu Jena 1556 erschienen, der zweite, Briefe von 1522—28, folgte zu Eisleben 1565, beide in 4°. Der Jenaer Cod. ms. liegt zu Grunde, aber der Abdruck ist vielfach ungenau. — Gleichfalls noch in die Zeit seines Eislebener Aufenthalts fällt die erste Ausgabe desjenigen Werkes, durch welches Aurifaber's Namen am meisten bekannt geworden ist, der „Tischreden oder Colloquia Dr. Martin Luther's, so er in vielen Jaren gegen gelarten Leuten, auch fremden Gesten und seinen Tischgesellen gefüret, nach den Haubtstücken unserer christlichen Lere zusammengetragen.“ Gedruckt zu Eisleben bei Urban Gaubisch, 1566. Folio mit dem Motto Joh. 6: „Sammlet die übrigen Brocken, auf daß nichts umkomme“, mit dem Mansfeldischen Wappen und einer Dedikation an verschiedene evangelische Reichsstände. Die ausführliche Beschreibung dieser wie der folgenden Ausgaben, von denen noch mehrere zu den Lebzeiten Aurifaber's erschienen sind (Frankfurt a. M. 1567. 68. 69. Eisleben 1569. 77), siehe bei Bindseil a. a. O. S. XXIII ff.

Ueber Zweck, Quellen und Einrichtung seiner Sammlung spricht sich Aurifaber selbst in der Vorrede ausführlich aus. Pietät gegen Luther und der Wunsch von den Brosamlein so von dem Tische Lutheri gefallen, ja Nichts umkommen zu lassen, haben ihn veranlaßt, diesen Schatz der Tischreden nicht bei sich verborgen seyn zu lassen, sondern durch den offenen Druck der christlichen Kirchen mitzutheilen. Als Quelle haben ihm zunächst die Collectaneen M. Antonius Lauterbachs (starb 1569 als Superintendent in Pirna), so er selbst aus dem heiligen Munde Lutheri aufgezeichnet, dann mehrere andere Sammlungen (von Veit Dietrich, Besold, Schlaginhauff, Mathesius, Rörer, Stolz, Weber) gedient, dazu seine eignen Erinnerungen und Aufzeichnungen aus den Jahren 1545 und 1546, wo er viel um Dr. M. Luther gewesen. Dies Alles hat er in gewisse locos communes distribuirt und verfaßt, und will es nun zum Gemeingut der Kirche machen. —

Der große Fleiß, den Aurifaber auf die Sammlung und Ordnung dieses Werkes verwandt, ist von jeher ebenso anerkannt, wie der Mangel an Kritik und zweckmäßiger Auswahl und Anordnung vielfach gerügt worden. So urtheilen schon Zeitgenossen, wie z. B. Andreas Stangwaldt, der im Jahre 1571 das in Aurifaber's Ausgabe enthaltene Material zu sichten und in eine andere Ordnung zu bringen bemüht war. Ungerecht ist aber doch Motschmann's Urtheil (a. a. O. S. 222): „Aurifaber scheint ein gar fleißiger und arbeitsamer Mann gewesen zu seyn. Hingegen mag auch wohl die Unterscheidungskraft oder das Judicium sehr schwach bei ihm gewesen seyn, welches man überhaupt bei seinen Actionibus, sonderlich aber an den von ihm zusammengetragenen Tischreden Lutheri gar deutlich abnehmen kann, maßen er dabei nicht den geringsten Selectum gehalten, sondern Alles, was ihm nur vorgekommen, zusammengerafft. Daher Verständige oft gewünscht, daß solche Sammlung entweder ganz unterblieben, oder doch mit mehr Behutsamkeit besorgt worden wäre.“ Mit Recht hat Walch (Vorrede zu seiner Ausgabe der Tischreden S. 27) dagegen geltend gemacht, daß auch die Fehler der Aurifaber'schen Ausgabe „nicht sowohl aus einem ihm angeklebten Mangel einer Ueberlegung, als vielmehr aus allzu großer Hochachtung gegen Lutherum hervorgegangen, vermöge deren er

meinte, man müsse von dem, was er geredet und geschrieben, Nichts zurücklassen, sondern Alles herausgeben", vgl. Bindseil a. a. O. S. XXIV, sowie die neue gleichfalls von Bindseil besorgte Ausgabe der lateinischen Colloquia Luthers. Detmold, 1863 prolegg. Das große Interesse, das Mit- und Nachwelt an dem Werke fand, zeigt sich in dem starken Absatz und den oft wiederholten Ausgaben; es bleibt immer trotz all seiner Mängel eine höchst werthvolle und im Wesentlichen glaubwürdige, wenn auch mit Kritik zu brauchende und vielfachem Mißbrauch ausgesetzte Quelle für unsere Kenntniß des äußeren und inneren Lebens Luthers wie für die Geschichte seiner Zeit.

In demselben Jahre, in welchem die erste Ausgabe der Tischreden erschien (1566), wurde Aurifaber als Pfarrer an die Predigerkirche zu Erfurt berufen. Hier gewann er die Gunst des Rathes und der Vornehmen, gerieth aber im Jahre 1569 in langwierige Streitigkeiten mit mehreren seiner Amtsbrüder. Den Anlaß gab die Erwählung des Erfurter Pfarrers M. Johann Gallus zum Rektorat der Universität. Der aus der Geschichte der majoristischen und antinomistischen Streitigkeiten bekannte damalige Senior des Erfurter ministerii, M. Andreas Poach, mißbilligte die Annahme dieser Würde von Seiten seines Collegen, weil ein öffentlicher Umgang eines lutherischen Geistlichen mit katholischen Geistlichen bei dem gemeinen Mann ärgerlich sey. Aurifaber nahm die Partei des Gallus; vier andere Prediger standen auf Seiten Poach's. Beide Parteien brachten die Sache auf die Kanzel. Der Rath suchte zu vermitteln. Bei der durch auswärtige Geistliche vorgenommenen Vergleichsverhandlung fand sich Aurifaber nicht ein, vorgeblich wegen Krankheit, erlaubte sich aber neue Ausfälle gegen die Gegner in einer Wochenpredigt. Nun wandte sich der Streit wider Aurifaber's Person. Die Gegner verlangten von ihm ein Zeugniß über seine Ordination und Erklärungen über sein Verhältniß zu den Lehren des Flacius und des M. Cyriacus Spangenberg (Sept. 1570). Aurifaber antwortete in einem ausführlichen Schreiben ausweichend. Der Streit ruhte scheinbar, wurde aber 1572 von Poach auf's Neue aufgerührt. Der Rath zog ihn zur Verantwortung; Poach erhielt seine Entlassung in der Charwoche 1572; Aurifaber wurde an seiner Stelle zum Senior ministerii gewählt. Die vier Anhänger Poach's erboten sich gegen den Rath, mit 39 Gründen zu beweisen, daß Poach unrechtmäßigerweise abgesetzt sey, und mit 22 Gründen, daß Niemand sein Amt mit gutem Gewissen annehmen könne, und griffen Aurifabern auf's Neue an, in der Meinung, daß dieser vorzugsweise an Poach's Absetzung schuld sey. Der Rath mahnte zum Frieden. Die vier Prediger erklärten, nachdem Aurifaber auf den ersten Grad der Vermahnung nicht geachtet, so werden sie ihn vor der ganzen Gemeinde anklagen, und wenn er auch dann nicht höre, ihn für einen Zöllner und Heiden erklären. Diese Erklärung verlasen sie am fünften Trinitatissonntag 1572 von den Kanzeln, und da sie auf eine nochmalige Vorstellung des Raths nicht achteten, wurden sie alle vier abgesetzt, und dadurch die Ruhe wieder hergestellt. Aurifaber genoß derselben nicht lange mehr: er starb im 56. Jahre seines Lebens den 18. November 1575. — Von seinen Familienverhältnissen ist sogut wie Nichts bekannt; von seinen Schriften, die bloß in den Sammlungen der Lutherschriften bestanden, ist schon die Rede gewesen.

Eine ausführliche Biographie von Aurifaber hat zuerst J. Chr. Motschmann gegeben in seiner Erfordia literata. 2. Sammlung. Erfurt 1730. S. 211 ff. Daneben vgl. besonders Erhard in Ersch und Gruber's Encyklopädie. Th. VI, S. 416; Bindseil in seiner und Förstemann's Ausgabe der Tischreden Luther's, Bd. 4, S. XX ff., der auch noch weitere Literatur angibt; außerdem einzelne Notizen bei Salig, Historie der Augsb. Conf. Bd. III; G. Frank, Gesch. der protest. Theol. Bd. I; Preger, Flacius Bd. II; Beck, Johann Friedrich der Mittlere, Weimar 1858, 2 Bde. bes. Bd. II, Seite 101.

2) Ganz verschieden von ihm nach Herkunft, Lebensstellung und theologischer Richtung ist ein zweiter Johannes Aurifaber (Goldschmid) von Breslau (Vratislaviensis).

Er ist geboren zu Breslau den 30. Januar 1517. Zugleich mit seinem Lands-

mann Johannes Crato und mehreren andern Breslauern bezog er im Jahre 1534 die Universität Wittenberg, wo schon vor ihm sein Bruder Andreas war (s. Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde Bd. I, S. 53 und 55, wo aber J. Aurifaber von Breslau mit dem Weimarer verwechselt wird) und studirte erst Philologie, Philosophie und Mathematik, später Theologie. Er schloß sich vorzugsweise an Melanchthon an, mit dem er lebenslang eng befreundet blieb; aber auch mit Matth. Flacius stand er während dessen Wittenberger Aufenthalt (1541—1548) in freundlicher Beziehung und nahm bei ihm, gemeinschaftlich mit seinem Verwandten Fr. Staphylus, hebräischen Unterricht. Nachdem Aurifaber 1538 die Magisterwürde erlangt, trat er selbst als Docent in der philosophischen Fakultät auf, schrieb mehrere akademische Gelegenheitsschriften (s. Scripta publice proposita a professoribus in acad. Viteberg. 1540—1553) und war 1548 Dekan seiner Fakultät. Um dieselbe Zeit verheirathete er sich mit Sara, der Tochter des Breslauer Reformators Johann Heß. Nach dem Tode des Letzteren (Januar 1547 s. das Condolenzschreiben Melanchthons vom 21. Januar Corp. Ref. VI, 368) empfahl ihn Melanchthon den Breslauern zu einem geistlichen Amt Corp. Ref. VI, 374; und wirklich scheint Aurifaber von Magdeburg aus, wohin er während des schmalkaldischen Krieges mit dem größten Theil der Wittenberger Universität sich geflüchtet hatte (Nov. 1546, Corp. Ref. VI, 338. 368. 376), nach Breslau gegangen zu seyn, wo er die Leitung einer von der Stadt gegründeten Schule übernahm (Corp. Ref. VI. 596. 7. Juli 1547), für die er auch seinen Freund Paul Eber zu gewinnen suchte. Kaum aber hatte Melanchthon die Wiederherstellung der Universität Wittenberg in Angriff genommeu, so erging auch an Aurifaber eine Einladung zur Rückkehr in seinen akademischen Beruf (4. Aug. 1547 Corp. Ref. VI, 624). Schon den 20. August kommt er denn auch mit seinem Bruder Andreas nach Wittenberg, vorläufig nur zu kurzem Besuch; noch im November sind die Trümmer der Universität aus dem Schiffbruch noch nicht soweit gerettet, daß eine Uebersiedlung nach Wittenberg rathsam war (Corp. Ref. VI, S. 728), doch hat Melanchthon ihm bereits neben der Professur auch eine Schloßpredigerstelle zugedacht. Erst im Frühjahr 1548 scheint Aurifaber nach Wittenberg zurückgekehrt zu seyn, wo er nun wieder als akademischer Lehrer und zugleich als Diakonus an der Schloßkirche wirkt (Gillet Bd I, S. 96. 152). Nach Flacius Weggang von der Universität (1549 vor Ostern) übernimmt er auch des Letzteren Vorlesungen. Im Jahre 1549 schrieb Aurifaber ein Programm in praelectionem sphaerae (Scripta Wittenb.).

Auf Melanchthon's Empfehlung wird J. Aurifaber im Jahre 1550 als Professor der Theologie und Pastor an der St. Nicolaikirche nach Rostock berufen, an die Stelle des wegen seiner leidenschaftlichen Polemik entlassenen Dr. Heinrich Smedenstede aus Lüneburg. Vor seinem Abgang dahin promovirte er (26. Juni 1550) unter Bugenhagens Dekanat und unter Melanchthon's Präsidium zum Doktor der Theologie; Bugenhagen nennt ihn bei dieser Gelegenheit vir integerrimus, praeclare instructus doctrina ecclesiae, judicio valens, vera pietate Deum colens (s. liber Decanorum Viteb. ed. Förstemann S. 38, Krabbe Univers. Rostock S. 457). Hier entwickelte er in seinem doppelten Amte eine große Thätigkeit und zeichnete sich ebenso aus durch seine Gelehrsamkeit und Lehrbegabung, wie durch seine Tüchtigkeit im Predigtamt und der Kirchenleitung, vor Allem aber durch seine friedfertige Gesinnung, durch welche er sich bald das besondere Vertrauen des Herzogs Johann Albrecht von Mecklenburg erwarb. Insbesondere nimmt er in vorzüglichem Maße Theil an der Abfassung der Mecklenburger Kirchenordnung 1551—1552. Er war Mitglied einer von beiden Herzogen Heinrich und Johann Albrecht zu diesem Zweck niedergesetzten Commission, die eigentliche Redaktion lag in seiner Hand, und wie schon bei dem Entwurf die Wittenberger Reformationsformel von 1545 zum Vorbild gedient hatte, so reiste zum Schluß Aurifaber persönlich im Auftrag des Herzogs nach Wittenberg (April 1552), um den Entwurf Melanchthon vorzulegen, der noch einige Verbesserungen und Zusätze anbrachte, namentlich das examen ordinandorum einschob und den Druck besorgte (s. Bd. IX, S. 226. Richter K.-Ord. II.

S. 115 ff. Krabbe S. 458 f. Corp. Ref. VII, S. 981. 991. 1007. 1016. 1024. 1032.), der den 18. Juli beendigt ist. Der Titel lautet: „Kirchenordnung“. Wie es mit christlicher Lehre, Reichung des Sakrament, Ordination der Diener des Evangeli, ordentlichen Cerimonien in den Kirchen, Visitation, Consistorio und Schulen im Herzogthum zu Mecklenburg gehalten wird. Gedruckt zu Wittenberg durch Hans Lufft. 1552. 4°. Ueber ihre Abfassung und große Bedeutung siehe besonders Richter, Gesch. der evangelischen Kirchen-Verfassung S. 100 f. Zum Behuf der Einführung wurde (Juli 1552 s. Corp. Ref. VII, S. 1034) eine Kirchenvisitation angeordnet, und auch bei dieser war Aurifaber's milde und umsichtige Thätigkeit von dem wohlthätigsten Einfluß. Als gleichgesinnter, geistig noch bedeutenderer College und Freund stand ihm seit 1551 erst als Philologe am Pädagogium dann seit 1553 als theologischer Docent David Chytraeus zur Seite, mit dem er schon von Wittenberg her innig verbunden war.

Aber auch außerhalb Mecklenburgs wurde Aurifaber's Rath und Mitwirkung gesucht, zumal, wo es galt, in den zahllosen theologischen Fehden das Vermittleramt zu üben. So wirkt er schon 1551 mit zur Beilegung kirchlicher Streitigkeiten in Lübeck, wo der Prediger Lorenz Mörßke durch eine, wie man glaubte, katholisirende Rechtfertigungslehre leidenschaftliche Kämpfe erregt hatte. Den 25. März 1551 bezeugt ihm Melanchthon seine Freude über das dort zu Stande gekommene Friedenswerk, eine dauernde Anstellung in Lübeck aber scheint Aurifaber nicht gewünscht zu haben (Corp. Ref. VII, 756. 794. Starcke, Lübeck'sche Kirchengeschichte S. 103 ff. 437.).

Auch Melanchthon, der fortwährend in brieflichem Verkehr mit Aurifaber bleibt und dem sehr daran liegt, daß Aurifaber ihm nicht entfremdet werde (Corp. Ref. VI, 656. 690 u. ö.), weil er ihn wegen seiner eigenen Vorzüge liebt, wie um des Vortheils der Kirche willen, wünscht seinen Rath zu hören über den Osiandrischen Streit, über die repetitio confessionis, die er für das Tridentiner Concil verfaßt (24. Juni 1551), wie über andere Dinge (Corp. Ref. VII, 1067), empfiehlt ihm seine Schützlinge und wünscht den virum intelligentem, candidum et eruditum immer bei sich in Wittenberg zu haben (Corp. Reform. VII. S. 1010).

Aber eigene Wahl, fremde Gunst und Bestimmung riefen ihn nach einer anderen Seite hin, wo seiner Vermittelungstheologie ein reiches, aber freilich wenig dankbares Feld sich öffnete — nach dem Herzogthum Preußen. Die Osiandrischen Streitigkeiten, welche dort 1549 begonnen und seit dem Tode ihres Urhebers (17. Oktober 1552) nur eine noch leidenschaftlichere Gestalt angenommen hatten, waren ihm schon bisher nicht fremd geblieben. War ja doch sein älterer Bruder Andreas Leibarzt des Herzogs Albrecht, Osiander's Schwiegersohn und von Anfang an bei dem Streit vielfach betheiligt. Natürlich, daß auch Joh. Aurifaber wie die anderen Rostocker Theologen um sein Gutachten in der Sache angegangen wurde. Herzog Albrecht warf sein Auge auf ihn, und schon im Jahre 1553, den 8. Mai, hält es Melanchthon für nöthig, ihn zu warnen, er möge sich, wenn ihm seine Ruhe lieb sey, nicht nach Preußen ziehen lassen (s. Corp. Ref. VIII, 18), sucht ihn vielmehr für eine Stelle in Nürnberg zu gewinnen (VIII. S. 151 f.). Allein sein Bruder in Königsberg und der Herzog Albrecht selbst, der mit ihm in Correspondenz trat und an seiner Friedensliebe Gefallen fand, ließen ihm keine Ruhe. Der Herzog glaubt in Joh. Aurifaber den rechten Mann für seinen Pacifikationsplan gefunden zu haben, ja dieser Plan selbst, durch ein vom Herzog entworfenes neues Bekenntniß den Streit zu schlichten, soll Joh. Aurifabern zum intellektuellen Urheber gehabt haben (s. Planck, Gesch. des protest. Lehrbegr. Bd. IV. S. 406). Auch Brenz, dem die zwischen dem Herzog und Joh. Aurifaber gepflogenen Verhandlungen mitgetheilt werden, ist mit der darin bewiesenen Moderation ganz einverstanden. Im November 1553 ist Aurifaber besuchsweise in Königsberg (Corp. Ref. VIII, 177), im Mai 1554 aber siedelt er definitiv dorthin über, als Professor der Theologie und Präsident des samländischen Bisthums (inspector dioecesis Samliensis); doch scheint es zu einer akademischen Thätigkeit in Königsberg bei ihm gar nicht gekommen zu seyn (s.

Arnoldt, Historie der Königsb. Universität, Bd. II. S. 478); die kirchlichen Geschäfte nahmen ihn ganz in Anspruch. Die antiosianderische Geistlichkeit Preußens, die um dieselbe Zeit (Mai 1554) auf einer Synode zu Saalfeld versammelt war, empfing ihn mit Mißtrauen und protestirte zum Voraus gegen einen Visitator und Präsidenten, der ihr absque scitu et approbatione ecclesiae aufgedrungen würde und der Billigung des osiandr. Dogma's verdächtig wäre (s. Planck S. 410). Kurz nach ihm (13. Juli) langten auch die zum Friedenswerke berufenen würtembergischen Theologen Jak. Beurlin und Ruprecht Dürr an; sie approbiren wie Joh. Aurifaber die Confession des Herzogs und verhandeln wegen Annahme derselben (September 1554) mit einer zu Königsberg gehaltenen Generalsynode, die den 1. September von Aurifaber mit einer Rede eröffnet und von ihm geleitet ward. Die Verhandlungen blieben fruchtlos; Aurifaber aber ward kurz vor der Abreise der würtembergischen Gesandten vom Herzog zum Präsidenten des samländischen Bisthums ernannt als Nachfolger A. Osiander's, und von Dr. Jakob Beurlin durch eine Predigt und Handauflegung feierlich introducirt (1. Okt. 1554). Da die Wahl vom Herzog einseitig ohne Zustimmung der Stände geschehen war, so legten letztere später Verwahrung ein. Aurifaber sucht übrigens fortwährend eine vermittelnde Stellung über den Parteien einzunehmen, er verlangt von den Osiandristen Widerruf der ungeeigneten Lehren Osiander's und dann Versöhnung der Parteien auf Grund der herzogl. Confession und der würtembergischen Deklaration. Freilich verdiente er sich dadurch bei keiner Partei großen Dank, wurde aber als Prediger in der Domkirche von der Gemeinde gerne gehört. Offenbar ganz in seinem Sinne war es, als 1556 sein ehemaliger Landesherr Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg in seinen Schwiegervater, den Herzog Albrecht von Preußen drang, er sollte eine Synode berufen, um die Führer der osiandr. Partei, vor Allem Joh. Funk, zum Widerruf zu bestimmen. Aurifaber war es wieder, welcher der zu diesem Zweck im Februar 1556 gehaltenen Synode zu Riesenburg präsidirte und Joh. Funk dahin brachte, daß er den verlangten Widerruf leistete, wenn gleich auch jetzt wieder die fanatischen Gegner Osiander's eben so wenig mit Aurifaber's vermittelnder Haltung zufrieden waren wie die Osiandristen (Hartknoch S. 585). Neue Schwierigkeiten erwuchsen ihm aus der im Jahre 1558 erschienenen neuen preußischen Kirchenordnung, als deren Hauptverfasser Johann Aurifaber angesehen wurde, wenn gleich er selbst diese Ehre ablehnte. Sie war das Werk Mehrerer, wie es scheint Matth. Vogel's, Funk's und Aurifaber's, und wurde von den Wittenberger, Tübinger und Straßburger Theologen approbirt. Von Aurifaber aber rührte insbesondere die Tauforddnung und die Abschaffung des Exorcismus her. Dieß war es, was ihm das Lob Melanchthon's eintrug (Corp. Ref. IX, 810, wahrscheinlich auch VIII, 416), aber auch bei Anderen den Verdacht des Philippismus und Calvinismus. Die Einführung der Kirchenordnung, die sich Aurifaber besonders angelegen seyn ließ, stieß zumal im samlandschen Bisthum auf große Hindernisse; Aurifaber suchte die renitenten Pastoren zu belehren, wo das nicht fruchtete, trat Verhaftung und Absetzung ein (Hartknoch S. 398 ff.). Auch über eherechtliche Fragen gab es Debatten (Corp. Ref. IV, 943. 951). Kein Wunder, daß ihm seine preußische Stellung mehr und mehr entleidete, zumal da er und seine Partei durch den Tod seines Bruders Andreas 1559 die kräftigste Stütze verlor. Aurifaber sah sich nach einem Refugium, für den Fall, daß er Preußen verlassen müßte, um; wiederholt ist von einer Berufung nach Wittenberg oder Leipzig die Rede (Corp. Ref. IX, 810). Aber das folgende Jahr nahm ihm auch seinen treuesten Freund, Lehrer und Rathgeber hinweg, Ph. Melanchthan; der letzte Brief, den dieser in seinem Leben den 16. April 1560, schon tanquam moriturus, geschrieben hat, ist an Aurifaber gerichtet; Melanchthon legt ihm nochmals seine Lehre an's Herz und dankt ihm für alle Freundschaft. Auch Aurifaber sehnt sich jetzt nach Ruhe. Bevor noch der Sturm, der den Osiandrismus und Philippismus aus Preußen wegwehte, im J. 1566 zum verderbenschweren Ausbruch kam, hatte Aurifaber seine Stelle verlassen und war in seine Vaterstadt Breslau zurückgekehrt (1565). Bald darauf

(Mai 1567) erhielt er hier die Vokation als Pfarrer bei St. Elisabeth und Inspektor der Kirchen und Schulen (Gillet II, 62. 63). Aber nur kurz dauerte hier seine Wirksamkeit. Schon seit längerer Zeit leidend, starb er den 19. Oktober 1568 im Alter von 51 Jahren. Seine Wittwe und sechs Kinder, die er hinterließ, fanden an Crato einen freundlichen Versorger (Gillet II, 65 f.).

Von schriftstellerischen Arbeiten Aurifaber's ist außer einigen akademischen Gelegenheitsschriften und den beiden Kirchenordnungen, an deren Abfassung er Antheil hat, nichts bekannt. Seine Begabung lag, so wenig es ihm an theologischem Wissen und allgemeiner Bildung fehlte, doch mehr auf dem Gebiete der kirchlichen Praxis, des organisatorischen und besonders conciliatorischen Wirkens, und da hat er trotz alles Undankes und aller Verunglimpfungen doch, wie Melanchthon ihm einmal schreibt, den Trost eines guten Gewissens und redlichen, besonnenen Willens und Handelns sich bewahrt. — Eine kurze Biographie von ihm gibt von Baczko in Ersch u. Gruber IV, S. 417. Quellen vorstehender Darstellung sind besonders der Melanchthon'sche Briefwechsel im Corp. Reform. Bd. VI — X.; Salig, Schlüsselburg, Hartknoch, Arnoldt, Planck, Krabbe, Gillet.

3) Nicht Theologe von Beruf, aber dennoch in kirchlichen Dingen vielbeschäftigt und einflußreich war Johannes' älterer Bruder, der Philolog und Mediciner Andreas Aurifaber. Er wurde 1512 zu Breslau geboren, studirte mit vielen seiner Landsleute in Wittenberg, erfreute sich hier insbesondere der Gunst und Freundschaft Melanchthon's, erlangte die Magisterwürde, wurde dann 1540 Rektor der Marienschule zu Danzig, 1542 Rektor zu Elbing. Um Medicin zu studiren, reiste er 1544 auf Kosten des Herzogs Albrecht von Preußen, dem er durch Melanchthon und Joach. Camerarius empfohlen war, nach Italien, studirte in Padua (Gillet, Crato I, 62), kam 1545 zurück und wurde darauf 1546 herzoglicher Leibarzt, Professor der Physik und Medicin an der Universität Königsberg und fürstlicher Rath — einer jener theologisirenden fürstlichen Leibärzte des 16. Jahrhunderts, die in der Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs eine mitunter sehr einflußreiche, wenn auch nicht immer heilbringende Rolle spielen. Nach dem Tode seiner ersten Gattin, einer Tochter des bekannten Wittenberger Buchdruckers Hans Lufft (Corp. Ref. V, 431), verheirathete er sich in zweiter Ehe mit Agnes, der ältesten Tochter Andreas Osiander's (den 19. Januar 1550)); der Herzog selbst hatte diese Verbindung vermittelt und war bei der Hochzeitsfeier zugegen (s. Voigt, Briefwechsel S. 492 ff.). Als Schwiegersohn Andreas Osiander's und Schwager des Hofpredigers Funk besaß Andreas Aurifaber großen Einfluß bei Herzog Albrecht und machte diesen in Universitäsangelegenheiten wie in den osiandrischen Streitigkeiten vielfach geltend. Er wirkte mit bei den ersten Einrichtungen der soeben 1544 gegründeten Universität, bei Entwerfung der Statuten und Gewinnung von Docenten. Schon im August 1547 war er vom Herzog nach Wittenberg an Melanchthon gesandt worden, um diesem eine Berufung nach Preußen zu überbringen (Corp. Reform. VI, 639 ff. 653). Im J. 1551 war er Rektor der Universität und wurde als solcher (den 11. Februar) mit Joachim Mörlin vom Herzog beauftragt, den zwischen Osiander und seinen Collegen ausgebrochenen Streit beizulegen (Corp. Ref. VI, 777). Bald darauf ist er wieder in Wittenberg bei Melanchthon (Corp. Ref. VII. 775) und wird nun überhaupt in den folgenden Jahren zu Sendungen an deutsche Universitäten und Fürstenhöfe wiederholt verwendet, um kirchliche Angelegenheiten zu besprechen und theologische Gutachten einzuholen. So reist er im März 1553 zu der Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Kalenberg, der Mutter des Herzogs Erich II. (Corp. Ref. VIII, 44), von da weiter nach Würtemberg zum Herzog Christoph und Brenz; auf der Hin- und Herreise ist er in Wittenberg und überbringt einen Brief von Brenz an Melanchthon in der Osiandrischen Angelegenheit (Corp. Ref. VIII, 88); dieser empfiehlt ihn als einen vir doctus et ingeniosus, mit welchem, wie mit seinem Bruder, er durch alte Freundschaft verbunden sey (Corp. Ref. VIII, 44). Die theologische Correspondenz mit seinem

Bruder Johann in Rostock wie mit Brenz geht vorzugsweise durch seine Hand: ersteren zieht er 1554 nach Preußen, letzterem theilt er die Akten über die osiandrische Sache mit, legt ihm neun specielle Fragen vor und erhält darauf von ihm eine ausführliche Antwort (den 12. Mai 1554), die durch die beiden würtembergischen Theologen Doktor Beurlin und Doktor Dürr den 10. Juli nach Königsberg überbracht wird (Salig II, 1029 ff. Planck S. 412). Während seines Rektorats 1554 wußte er die Universität fast ganz in die Gewalt der Osiandristen zu bringen: die heftigsten Gegner wurden abgesetzt, Melanchthon's Schwiegersohn Sabinus, der sich mit Aurifaber nie recht stellen konnte, nahm seinen Abschied. Flacius, der im Februar 1555 in Wismar auf's Angelegentlichste eine persönliche Besprechung mit ihm gesucht hatte, greift ihn kurz nachher in seiner christlichen Warnung und Vermahnung an die Kirche Christi in Preußen (1555) auf's Leidenschaftlichste an: er nennt ihn den Hundsdoktor, der die Kirchendiener nach seinem Gefallen ein- und absetze (Hartknoch S. 379). Ueberhaupt trifft ihn jetzt die ganze Wuth der Gegner des Osiandrismus innerhalb und außerhalb Preußens. Die Magdeburger Prediger, an ihrer Spitze der tolle Wigand, nennen ihn in ihrem Bedenken vom Jahre 1555 „einen Medicus," der mehr Schaden als mancher unberühmte Prediger angerichtet und der daher ohne Gnade zum Widerruf angehalten oder anathematisirt werden müsse (Planck S. 424).

Sein Einfluß beim Herzog aber stieg nur noch: er war das Haupt der kleinen, aber mächtigen Partei, die den wohlmeinenden, aber schwachen Fürsten beherrschte: „er hatte den Herzog ganz eingenommen, Alles ging durch ihn" (Hartknoch S. 400). Mit seinem Tode verloren denn aber auch die Osiandristen in Preußen, wie sein Bruder Johann, den stärksten Rückhalt; er starb den 12. Dezember 1559 ganz plötzlich am Schlage im Vorzimmer des Herzogs als dieser ihm eben am folgenden Tage an den König von Polen senden wollte (Hartknoch S. 400). Ein paar kleine naturwissenschaftliche Schriften werden von ihm genannt, so eine Geschichte des Bernsteins und eine Ausgabe der Schrift des Phaemon, de cura canum; diese war es, die ihm von Flacius den Namen des Hundsdoktors eintrug. — S. die verschiedenen Schriften über die Geschichte der osiandr. Streitigkeiten, z. B. Schlüsselburg, Salig, Planck u. s. w., besonders aber: Hartknoch, preuß. Kirchengesch. S. 321 ff. — Arnoldt, Historie der Königsb. Univers. II. S. 52. 84 ff, — Töppen, Gründung der Universität Königsberg. — Baczko, in Ersch u. Gruber Bd. VI. S. 417; sowie den Briefwechsel Melanchthon's im Corp. Ref. an verschiedenen Stellen. Wagenmann.

Australien. Die Redaktion hofft, am Schlusse dieses Bandes diesen Artikel nachliefern zu können.

Autbert, Apostel des Nordens, verdient ungeachtet der kurzen Dauer seiner Wirksamkeit zu den ausgezeichneten und verehrungswürdigen Männern der Vorzeit gerechnet zu werden, welche, die Gedanken weit über die vorübereilende Gegenwart hinausrichtend, Arbeit und Mühe und selbst ihr Leben der Verbreitung des christlichen Glaubens in reiner Frömmigkeit opferten. Aus einer vornehmen, am Hofe der fränkischen Könige hochgeachteten Familie abstammend, wurde er von seinen Eltern schon in zarter Jugend dem geistlichen Stande bestimmt und frühzeitig als Knabe zu seiner Erziehung und weiteren Ausbildung dem berühmten, unter den Aebten Adalhard und dessen Bruder Wala blühenden Benediktinerkloster Corbie unweit Amiens in der Picardie übergeben. Nachdem er hier in der Vorschule den Unterricht in den nöthigen Vorkenntnissen, im Lesen, Schreiben, Rechnen, Singen und den Anfangsgründen der lateinischen Sprache erhalten hatte, wurde er in den Orden förmlich aufgenommen und widmete sich von nun an neben den geistlichen Andachtsübungen dem Studium der Sprachen und Wissenschaften, zu welchem ihn die Hausregeln von Corbie verpflichteten, mit so großem Eifer, daß er sich nicht nur die allgemeine Liebe und Achtung der jüngeren Mönche erwarb, sondern später auch der Vertraute und Liebling des Abtes Wala wurde. Unter den Klosterbrüdern, mit denen er in ein inniges Freundschaftsverhältniß trat, zeichnete sich vor Allen Ans-

gar aus, welcher von glühendem Eifer für die Verbreitung des Christenthums beseelt war. Beide werden unter den Mönchen genannt, welche bei der von dem würdigen Abte Adalhard geleiteten Gründung Neu-Corvey's an der Weser thätig waren (s. d. Art. „Corvey" in der Real-Encyklopädie Bd. III, S. 158 ff.). Während Ansgar daselbst von 822—826 als Lehrer der neugestifteten Schule und als Prediger des Volks wirkte, scheint Autbert den Verkehr mit dem Mutterkloster Alt-Corvey lebhaft unterhalten zu haben. (Rimbert. vit. Ansk. c. 6 bei Pertz Mon. T. II, p. 694; Adam. Brem. lib. I, c. 17 bei Pertz T. VII, p. 291). Nicht lange waren Beide im Jahre 826 aus Sachsen nach Alt-Corvey zurückgekehrt, als sie den Abt Wala zum Kaiser Ludwig dem Frommen nach Ingelheim begleiteten, wo dieser einen Reichstag halten wollte. Dorthin war kurze Zeit vorher der Dänenkönig Harald mit seiner Gemahlin, seinem ältesten Sohne Gottfried, dem nachgelassenen Sohne seines älteren Bruders Ring und vielen vornehmen Dänen gekommen und hatte unter Versicherung seiner Treue gegen den Kaiser das Verlangen ausgesprochen, mit den Seinigen insgesammt zum Christenthume überzutreten. Nachdem darauf der König nebst Allen, die mit ihm gekommen waren, in der Kirche des heiligen Albanus nahe bei Ingelheim feierlich getauft und von der kaiserlichen Familie mit Gewändern, Waffen und Geschmeide reich beschenkt worden, erkannte er am folgenden Tage durch ein förmliches Handgelöbniß den Kaiser als seinen Oberherrn an, wogegen ihn derselbe mit allen heiligen Geräthen, priesterlichen Kleidungen und Büchern, die beim christlichen Gottesdienste gebraucht zu werden pflegten, versah und ihm außer anderen Besitzungen die Graffschaft Riustri (Rüstringen) verlieh, damit es ihm nicht an einem Zufluchtsorte fehlen möchte, wenn ihn seine Landsleute der Religion wegen verdrängten. (Rimbert. vit. Ansk. c. 7.; Theganus, vit. Hludovici c. 33 bei Pertz Mon. T. II, p. 597; Ermoldus Nigellus lib. IV. bei Pertz Mon. T. II, p. 466—516; Annal. Einhardi ad. a. 826; Adam Brem. I, c. 17 bei Pertz l. c.). Damit Ludwig sich aber der Treue des wankelmüthigen Königs noch mehr versicherte, behielt er dessen Sohn und Neffen unter dem scheinbaren Vorwande, daß sie am kaiserlichen Hoflager in den fränkischen Sitten erzogen und im christlichen Glauben befestigt werden sollten, bei sich als Geisel zurück. (Ermold. Nigellus sagt: „Filius atque nepos ipsius regis in aula Excubiis vigilant, Francia jura colunt."). Zugleich wünschte der fromme Kaiser bei dieser Gelegenheit das von dem Erzbischofe Ebbo von Rheims begonnene, aber der mancherlei Gefahren und Beschwerden wegen aufgegebene Bekehrungsgeschäft unter den rohen Dänen wieder aufzunehmen. Er erkundigte sich daher bei den zum Reichstage erschienenen Prälaten angelegentlich nach einem tüchtigen Geistlichen, der den König zu begleiten und das Christenthum in dessen Reiche zu verkündigen geneigt sey. Indessen fand sich lange Zeit Niemand, der des Kaisers Wunsch zu erfüllen vermochte. Da erhob sich endlich Wala, der ehrwürdige Abt von Corbie, und sagte: er kenne einen Mönch in seinem Kloster, der vom reinsten Eifer für die christliche Religion erglühe und oft das Verlangen geäußert habe, für den Namen Gottes zu dulden und, wenn es seyn müßte, selbst sein Leben für die heilige Sache zu opfern. Auch sprach er sich über dessen Karakter und Bildung sehr günstig aus und versicherte, daß er zu dem beabsichtigten Geschäfte in jeder Beziehung tüchtig und geschickt sey; nur könne er, fügte er schließlich hinzu, nicht sagen, ob sich derselbe zur Uebernahme der beschwerlichen Reise sofort bereitwillig zeigen werde; er befinde sich indessen unter seinen Begleitern, heiße Ansgar und könne leicht befragt werden. (Rimbert. vit. Ansk. c. 7.). Freudig überrascht ließ der Kaiser schnell denselben in den Palast herbeirufen, und nachdem ihm sein Abt Alles, was soeben in der Versammlung verhandelt war, mitgetheilt und seine Gesinnung vorläufig ausgeforscht hatte, führte er ihn vor den Kaiser, welcher ihn fragte, ob er für den Namen und zur Ehre Gottes der Begleiter Harald's werden wolle, um unter dem Volke der Dänen das Evangelium zu predigen. Fest und ohne Zaudern antwortete Ansgar, er sey bereit, im Dienste des Herrn den Wunsch des Kaisers zu erfüllen, und wieder-

holte den gefaßten Entschluß feierlichst vor der versammelten Menge. Als er aber zu den Seinigen zurückkehrte, und die Kunde von dem, was vorgegangen war, sich allgemein verbreitete, blickten ihn Alle, die in der Wohnung des Abtes waren, staunend an; es schien ihnen kaum glaublich, daß er sein Vaterland, seine Verwandten und seine Mitbrüder, die mit ihm erzogen und unterrichtet, die ihm zum Theil mit der herzlichsten Freundschaft zugethan waren, so plötzlich verlassen, zu einem wildfremden Volke gehen und unter unbekannten und ungebildeten Menschen verweilen wollte. Wenige bewunderten seinen heldenmüthigen Entschluß, für das Reich Gottes trotz Mühseligkeiten und Gefahren zu wirken; die Meisten dagegen scheuten sich nicht, ihn deshalb als einen Thoren zu tadeln und sogar mit Vorwürfen zu überhäufen. (Rimbert. vit. Ansk. c. 7; Gualdo c. 14, 15.) Den tiefsten Eindruck machte der rasche Entschluß Ansgar's auf seinen geliebten Freund Autbert, der ihn in der Einsamkeit, in die er sich zurückgezogen hatte, um sich ungestört durch Gebet und das Lesen geeigneter Schriften zu dem schwierigen Unternehmen zu stärken, aufsuchte und ernstlich sich bemühte, ihn von seinem Vorsatze abzulenken und zum Bleiben zu bewegen. Als er jedoch bald einsah, daß ihm dies nicht gelingen würde, erklärte er ihm ernst und feierlich, er werde ihn nimmermehr allein in so ferne Gegenden gehen lassen, sondern wünsche aus Liebe zu Gott mit ihm zu reisen, wenn sie nur die Erlaubniß des Abtes dazu erlangen könnten. Mit Erstaunen vernahm Wala Autbert's Entschluß, als die beiden Freunde ihm ihr Anliegen vortrugen; allein so gern er auch den ihm theueren und vertrauten Jüngling, der nicht nur in weltlicher Beziehung von hoher Abkunft, sondern auch seiner Tüchtigkeit wegen schon damals zum Provisor des Klosters gewählt war und allgemein für seinen einstigen Nachfolger gehalten wurde, in seiner Nähe behalten und den großen Gefahren der weiten Reise überhoben hätte, sah er sich gleichwohl genöthigt, die erbetene Einwilligung zu geben, da Autbert wiederholt versicherte, daß er seinen geliebten Mitbruder Ansgar unmöglich allein reisen lassen könne, sondern ihm Gehülfe und Tröster in allen Gefahren seyn wolle. Somit blieb dem Abte weiter nichts übrig, als den muthigen Glaubensboten die Beschwerden der Reise, so viel in seinen Kräften stand, zu erleichtern. Er erklärte daher, daß er mit Vergnügen Jedem seiner Untergebenen, der sich freiwillig bereit finden werde, sie als Diener zu begleiten, die Erlaubniß dazu ertheilen würde. Allein die Furcht vor den rohen und menschenfeindlichen Sitten der Dänen war in jenen Zeiten unter den Franken noch so allgemein verbreitet, daß Beide, so geliebt und geachtet sie auch waren, Keinen fanden, der Lust bezeigte, die gefahrvolle Reise mit ihnen zu unternehmen. (Rimbert. vit. Ansk. c. 7; Gualdo c. 16—19; Adam. Bremens. I. c. 17.).

Es war im Juli oder August des Jahres 826, als Ansgar und Autbert die Missionsreise im Gefolge des Dänenkönigs antraten. Unter mancherlei Mühen und Unbequemlichkeiten fuhren sie auf dänischen Schiffen langsam den Rhein hinab; aber schon in Köln verbesserte sich ihr Zustand dadurch wesentlich, daß ihnen der Erzbischof Hadebald, sich ihrer Noth erbarmend, ein bequemer eingerichtetes, mit zwei kleinen Kajüten versehenes Schiff zu ihrem ausschließlichen Gebrauche verschaffte. Auch dem Könige gefiel die ihm bisher unbekannte Bequemlichkeit bald so sehr, daß er von einer der beiden Kajüten Besitz nahm, während Ansgar und Autbert die andere für sich behielten und auf diese Weise durch den nahen Verkehr mehr und mehr an Vertraulichkeit mit demselben und an Ansehen bei seinen Untergebenen gewannen. (Rimbert. vit. Ansk. c. 8; Gualdo c. 20.). Von Köln sodann aufbrechend, gelangten sie glücklich nach Dorstadt, jetzt Wyk te Durstede, von wo sie nach einer Rast von wenigen Tagen entweder durch den Leck und die Maas in's offene Meer fuhren, oder den damals noch schiffbaren nördlichen Rheinweg über Utrecht und Leyden einschlugen. Hierauf nahmen sie ihren Lauf um die weitgedehnte Küste von Friesland und kehrten wahrscheinlich in die Wesermündung ein, in deren Nähe die oben erwähnte, vom Kaiser Ludwig dem Könige als Lehen übertragene Grafschaft Rüstringen lag. Der Weg von da nach

den Gränzen von Süd-Jütland, wo sich Harald's Reich ohne Zweifel befand, war nicht weit mehr und konnte schnell zurückgelegt werden. Nachdem sie daselbst die Schiffe verlassen und das Land betreten hatten, begannen sie ohne Säumen ihr Bekehrungswerk, drangen, vom Könige begünstigt, in's Innere des Reiches vor und streuten den Samen des Evangeliums nach allen Seiten hin bald unter den längst getauften Christen, bald unter den rohen Heiden aus. Auch sahen sie ihr eifriges Bestreben durch einen segensreichen Erfolg belohnt. „Durch ihre Lehre und ihr Beispiel", sagt Rimbert, der Biograph Ansgar's, „wurden Viele zum Glauben bekehrt, und es wuchs täglich die Zahl derer, welche in dem Herrn selig werden wollten". Damit aber der von ihnen so eifrig verkündigten christlichen Lehre zugleich das fernere Gedeihen dauernd gesichert würde, errichteten sie nach dem Beispiele ihres Vorgängers Ebbo in Hadeby, dem heutigen Schleswig, eine Schule für zwölf und mehrere Knaben, welche sie theils selbst aus der Sklaverei losgekauft, theils vom Könige Harald zum Geschenk erhalten hatten, um sie sämmtlich für den Dienst Gottes zu erziehen und zu künftigen Lehrern des Volkes auszubilden. Bald zogen sie auch andere Geistliche und Gehülfen aus christlichen Ländern an sich, deren sie sich zur weiteren Verbreitung des Christenthums bedienten. Aber so sehr sie auch alle Ursache hatten, sich dieser gedeihlichen Fortschritte ihres Bekehrungswerkes zu erfreuen, so vermochten sie es doch nicht zu erreichen, daß eine christliche Kirche im Reiche der Dänen erbaut wurde. Allerdings ließ es der König seinerseits keineswegs an gutem Willen für die Verbreitung des christlichen Glaubens fehlen; allein anstatt, wie Ansgar und Autbert es wünschten, den sicheren Weg der Belehrung und Ueberzeugung einzuschlagen, schadete er mehr als er nützte, indem er mit blindem Eifer die heidnischen Tempel gewaltsam zerstörte und die Priester der Asen verjagte. So entstand eine mächtige Partei im Volke gegen ihn, auf welche gestützt, die Söhne Gottfried's im Jahre 827 den Krieg von Neuem begannen und ihn endlich zwangen, Jütland zu verlassen und in der ihm verliehenen Grafschaft Rüstringen eine sichere Zuflucht zu suchen. (Rimbert. vit. Ansk. c. 8; Einhardi Annal. ad. a. 827 bei Pertz Mon. I. p. 217; vita Ludovici bei Pertz Mon. II. p. 631.). Nach der Vertreibung Harald's war auch für die christlichen Lehrer der Aufenthalt unter den jütländischen Dänen so unsicher geworden, daß sie ihre Rettung in der Flucht suchen mußten. Ansgar und Autbert waren dem Könige gefolgt und wichen, eingedenk der vom Kaiser Ludwig erhaltenen Weisung, nicht von seiner Seite. Während indeß das folgende Jahr hindurch über des Königs Wiedereinsetzung in sein Reich zwischen den Franken und Dänen angelegentlich verhandelt wurde, begann Autbert auf eine so bedenkliche Weise zu kränkeln, daß man an seiner völligen Genesung verzweifeln mußte. Er ließ sich deshalb, nachdem er mehr als zwei Jahre unter den Dänen zugebracht hatte, nach dem Kloster Neu-Corvey an der Weser geleiten, wo er bei zunehmender Krankheit unter der sorgsamen Pflege der Mönche zur Zeit des Osterfestes den 17. April 829 fromm und sanft sein Leben endete, wie er es selbst im ahnenden Geist vorausgesehen und ausgesprochen hatte*). (Einhardi Annal. ad a. 828 bei Pertz Mon. l. c.; Rimbert. vit. Ansk. c. 8).

---

*) Als Autbert nach Neu-Corvey ging und daselbst starb, blieb Ansgar beim König Harald zurück und befand sich noch bei demselben, als der Kaiser in der zweiten Hälfte des August 829 auf dem Reichstage zu Worms die schwedischen Gesandten empfing und erst nach deren Verabschiedung mit dem Abte Wala verhandelte und durch diesen den Ansgar an seinen Hof berufen ließ. Die für die Chronologie des Lebens Ansgar's beachtungswerthe, von Lappenberg in Schmidt's Zeitschrift für Gesch. 5. Band. (1846). S. 547 außer Acht gelassene Beweisstelle steht bei Rimbert vit. Ansk. c. 9; „Quod religiosissimus audiens imperator, plurimum exhilaratus, denuo quaerere coepit, quos in illas partes dirigeret, qui probarent, utrum populus ille ad credendum paratus esset, sicuti missi illi intimaverant, et cultum religionis christianae illis tradere inciperent. Unde factum est, ut iterum cum memorato abbate vestro serenissimus imperator tractare coeperit, si quem forte de suis monachis invenire posset, qui pro Christi nomine in illas partes ire vellet, aut certe, qui cum Harioldo moraretur et is qui cum eo erat servus Dei Anskarius illam susciperet legationem. Qua re contigit,

Vgl. außer den angeführten Belegstellen: Münter, Kirchengesch. von Dänemark und Norwegen, Th. I. Leipzig 1823; Dahlmann, Geschichte von Dänemark, Bd. I, S. 38 ff.; Kraft, kleine Schulschriften, Stuttgart 1843 in 8°, und Lebensbeschreibung des Erzbischofs Ansgar (Bremen 1845), S. 25—40 von G. H. Klippel.

B.

Baader, Franz, Ritter von, stammte aus einer von tiefer, aufrichtiger Religiösität beseelten, dabei auch durch eine besondere geistige Tüchtigkeit sich auszeichnenden Familie. Sein Vater war erster Leibarzt des Herzogs Clemens von Bayern, dessen Gemahlin, die edle Maria Anna, den Vergrößerungsgelüsten Josephs II. mit so großer Energie entgegenzuwirken wußte. Unser Baader, am 27. März 1765 zu München geboren, war unter den dreizehn Kindern seiner Eltern, zehn Söhnen und drei Töchtern, das dritte. Der erstgeborne Sohn, Clemens, hat sich durch zahlreiche Schriften, namentlich durch sein „gelehrtes Bayern" einen Namen gemacht. Zu weit größerer Berühmtheit gelangte der zweite Sohn, Joseph, zu welchem sich unser Franz ganz besonders hingezogen fühlte. Er war ein vorzüglicher Mechaniker und hatte früher, als irgend ein anderer Ingenieur, die Idee der Anlage von Eisenbahnen zur Förderung des Verkehrs im Großen in's Auge gefaßt. Auf vielfaches Andringen bei der bayerischen Staatsregierung war es ihm endlich gelungen, in den Jahren 1825 und 1826 vorzugsweise eine solche Bahnstrecke im Schloßgarten zu Nymphenburg anlegen zu dürfen. Die zur Prüfung dieses Versuches angeordneten Commissionen sprachen sich über denselben günstig aus, demungeachtet wollte man zur Ausführung der Idee Joseph Baader's im Großen zunächst noch nicht schreiten. Indessen hatte derselbe im Jahre 1827 die Freude, von dem nachmals so hoch gefeierten Nationalökonomen Friedrich List zu vernehmen, welche Anerkennung seine Verdienste um das Eisenbahnwesen in Amerika fänden, wie namentlich zu Baltimore in allen öffentlichen Blättern seiner rühmlichst gedacht und daran erinnert werde, daß die verbesserten Construktionen in England von niemand anderm, als von ihm herrührten. Joseph Baader fuhr fort, mit der ihm eigenen Beharrlichkeit zur Anlegung von Eisenbahnen aufzufordern und den entschiedenen Vorzug derselben vor den schiffbaren Kanälen in's hellste Licht zu setzen. Doch erst nach seinem Tode, der im Jahre 1834 erfolgte, überzeugte man sich in seinem Vaterlande von der Richtigkeit seiner Ideen und gelangten dieselben nun im ausgedehntesten Maße zur Ausführung.

Es war freilich ein ganz anderes Gebiet, in welchem sich die Thätigkeit unseres Franz Baader bewegte; in Ansehung ihres Erfolges aber hat man guten Grund anzunehmen, daß derselbe geradeso, ja weit mehr noch, als es bei seinem Bruder der Fall war, vorzugsweise der Zukunft vorbehalten bleiben werde. Seine Bemühungen gelten ja nicht bloß äußern Anstalten oder Vorrichtungen, deren Vortheil, wenn man ihn auch eine Zeit lang verkennen mag, doch immer noch bald genug ersichtlich wird; es war ein höherer geistiger, eben darum aber der eigentlichen Berechnung sich entziehender Gewinn, auf welchen er ausging. Fast alle seine Zeit und Kraft verwendete er auf die tiefsten philosophischen Forschungen, auf die Ergründung und Darlegung jener höchsten Principien, in welchen alle wirklichen oder scheinbaren Widersprüche, die uns einerseits in der Natur und Geschichte, anderseits in unserm eigenen Innern und in der heiligen Schrift begegnen, ihre Ausgleichung oder doch ihre Erklärung, das große Räthsel also der Welt und unseres Lebens und Daseyns seine Auflösung findet. So Vielen kommen

---

ut regio jussu abhinc ad palatium vocaretur." Daß dies Alles, auch abgesehen von der weiten Entfernung der Gegend, in welcher Ansgar sich befand, damals, bei der Beschwerlichkeit des Reisens, nicht in wenigen Wochen geschehen konnte, sondern eine längere Zeit erforderte, daß also Ansgar nicht im Jahre 829, sondern erst später seine erste Missionsreise nach Schweden angetreten hat, muß jedem unparteiischen Beurtheiler einleuchten.

diese Widersprüche selbst kaum zum klaren Bewußtseyn, Andere halten ihre Beseitigung oder Ueberwindung von vornherein für unmöglich, wieder Andere fürchten bei diesem Bemühen eine Verkürzung oder Beeinträchtigung des Wortes der Offenbarung, noch Andern fehlt der Muth und darum auch die Kraft, der Anstrengung sich zu unterziehen, welche ebenhiezu erfordert wird und die freilich um so größer seyn müßte, wenn die Ergebnisse solcher Forschungen nur etwa in ganz knapp gehaltener oder völlig fragmentarischer Weise zur Darstellung gelangten. Einen solchen Karakter tragen aber die Schriften Franz Baader's entschieden an sich und so ist es denn wohl natürlich, daß dieser geniale Denker einen weiten Wirkungskreis nicht so schnell gewinnen konnte, oder vielmehr man hat sich darüber zu verwundern, daß er trotz dem gar bald Gegenstand einer ausnehmenden Verehrung wurde. Nur seine außerordentliche Geistesgröße macht es erklärlich, daß ihm die geistvollsten seiner Zeitgenossen, Männer wie Göthe, Jean Paul, Novalis, Fr. Schlegel, Eschenmayer, Steffens, Hegel, Schelling und so viele Andere sofort eine achtungsvolle Bewunderung weihten, daß sie sich von den Erzeugnissen des in ihm waltenden Genius so mächtig angezogen fühlten, wenn sie sich gleich noch nicht völlig in dieselben zu finden wußten. Der Ruhm unsers Baader ging bereits bei seinen Lebzeiten weit über die Gränzen Deutschlands hinaus; auch in Frankreich, England, Schweden, Rußland, in Griechenland, Ungarn und Böhmen huldigte ihm schon damals eine nicht unbedeutende Zahl begeisterter Verehrer. Wenn aber, neun Jahre nach dem Tode des großen Denkers, Professor Franz Hoffmann die sämmtlichen Schriften desselben in einer Gesammtausgabe an's Licht zu stellen begann und dieses mit den größten Schwierigkeiten verknüpfte Unternehmen binnen zehn Jahren zum glücklichen Abschluß brachte, so eröffnete sich doch erst hiemit die Aussicht auf eine ebensoweit sich erstreckende, als tief eingreifende und nachhaltige Wirksamkeit der Baader'schen Lehre. In der That wird diese bereits schon mehr und mehr ersichtlich, wie im Gebiete der Philosophie, so auch und zwar noch entschiedener im Gebiete der Theologie; die Lage, in welcher sich letztere den weltlichen Wissenschaften gegenüber dermalen befindet, ist eine höchst kritische, und wer vor den Gefahren, welche der Wissenschaft des Heils von jener Seite her drohen, die Augen nicht geradezu verschließen will, der wird sich's nicht verhehlen können, wie sehr es ihr Noth thue, der tiefsten und letzten Principien sich zu versichern, auf welchen sie selbst ruht. So steht denn wohl zu erwarten, daß die Philosophie unsers Baader, wenn sie anders diese Principien wirklich darzubieten vermag, für die Theologie von der größten Bedeutung werden wird.

Er hielt bei seinem Philosophiren durchaus fest am Worte der Offenbarung und wurde demselben in seiner Lehre, was von keinem andern philosophischen Systeme der Neuzeit behauptet werden kann, durchaus gerecht. Sehr irrig aber wäre es, wenn man dieses sein Festhalten an der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums und der Bibel nur als eine Folge der frommen Erziehung, die er von seinen Eltern erhalten hatte, ansehen wollte. Es war ihm vielmehr, und zwar in Anbetracht der Denkweise, die zu jener Zeit, in welche seine Jugend fiel, herrschte, — sehr frühzeitig gelungen, jenen seinen freudigen Glauben durch tiefes Denken und Sinnen sich schlechthin sicher zu stellen, das Paradies desselben in den Himmel gleichsam einer freien, nicht mehr bloß auf eine äußere Autorität sich stützende Erkenntniß umzuwandeln und zu erhöhen. So hochbegabt er sich schon als Kind erwiesen hatte, war er doch in seinem siebenten Lebensjahre in Folge einer Entwickelungskrankheit in einen dumpfen Geisteszustand versunken, aus welchem er erst nach längerer Zeit bei dem Anblick der geometrischen Figuren des Euclides, wie aus einem tiefen Traum und nun im vollsten Besitze seiner geistigen Fähigkeiten, wieder erwachte. In einem Alter von sechzehn Jahren bezog er die Universität, wo er sich der Arzneiwissenschaft widmete und wurde hierauf Assistent seines Vaters bei dessen ausgedehnter Praxis. Nur kurze Zeit aber verblieb er in dieser Thätigkeit und zwar lediglich darum nicht länger, weil ihn dieselbe, da jeder Kranke sein Freund wurde und sein Gemüth schlechthin in Anspruch nahm, alsbald geradezu hätte aufreiben müssen.

Sein Vater gestattete ihm nun, seiner Neigung zu den Naturwissenschaften und zum Bergwesen zu folgen. In diese, mit dem Jahre 1786 anhebende Periode fällt die Herausgabe seiner ersten Schrift „vom Wärmestoff" und der Beginn seiner, den eilften Band der Werke, den ersten des Nachlasses bildenden herrlichen Tagebücher, welche die hohe Genialität des 21jährigen Jünglings unverkennbar verrathen und die uns in die eigentliche Genesis seiner philosophischen Denkweise einführen. Wir finden ihn hier zunächst noch bloß mit dem Studium philosophischer Werke aus der Leibnitz-Wolff'schen Schule, auch mit Kant's Schriften, dann mit Ossian, Klopstock, Herder u. s. w., ganz besonders mit der heiligen Schrift beschäftigt. Wenn er aber jenen noch so hoch von ihm geachteten Autoren gegenüber stets seine geistige Selbstständigkeit zu behaupten wußte, so befand er sich selbst auch zur Bibel in einem durchaus freien Verhältniß. Nicht etwa bloß darum galt sie ihm mehr, als alle jene bloß menschlichen Geistesprodukte, weil sie ihm von Außen her als die höchste und lauterste Erkenntnißquelle entgegengebracht wurde, sondern weil sie dem Geist und Gemüthe als solche selbst sich erweiset, weil ihr Inhalt allein dem tiefsten Sehnen des Menschen wirkliche Befriedigung zu geben vermag.

So konnte er sich denn freilich schon damals bei seinem Philosophiren nicht durch dünne abgezogene Begriffe befriedigt fühlen; nur lebendige, confrete Gedanken, mithin die eigentlich ideale Erkenntniß war es, die er überall zu gewinnen suchte. „Gott weiß es, sagt er in seinem Tagebuch vom 27. April 1786, wie sehr und oft ich mit Pascal fühlte, daß wir mit allem Spekuliren und Demonstriren immer ohne Gott in der Welt sind! — Soll Wahrheit so weit von uns liegen? Ich brauche nur das Auge zu öffnen, so erleuchtet mich und erwärmt mich Gottes Sonne. Sollte es mit Erkenntniß, Gefühl des Allbelebenden anders seyn?" Letztern Gedanken führt Baader, sein Tagebuch vom Jahre 1787 abschließend, mit folgenden Worten noch weiter aus: „Die ganze Welt um dich — dunkles Geheimniß; Aufschluß, Enthüllung zu diesem Geheimniß: woher, wie? — Siehe, Licht, allenthüllendste Sprache vom Thron Gottes! — Oeffne deine Augen — weiter nichts — und du siehst. Du magst wollen oder nicht — du siehst — es ist — Sache selbst — Gegenwart lehrt dich. Auch mein inneres Auge öffnet sich, und wenn die Erkenntniß ihre höchste Höhe erreicht hat, so ist es gleichfalls Anschauen dessen, was da ist. Bekanntlich gewährt nichts so sehr innerlich vertrautestes Gefühl des Daseyns seiner selbst, des sich besinnenden Geistes, als eben diese Anschauung einer Wahrheit. Auch hier hört alles Zweifeln auf, ich sehe: es ist. Dann wird die Erkenntniß lebendig, wird Gefühl des Daseyns seiner selbst und — der Wahrheit. Man genießt; denn alles Grübeln und Forschen war nur Streben darnach, Suchen. Nun ist es gefunden, und alle Mühe und Arbeit ist geendet. Wie dort ein Mittel (Medium, Schechinah) zwischen meinem Auge und dem großen Auge der Welt vonnöthen war, so auch hier! Hier der Geist, der Tröster, der euch alle lehren wird. — In den Himmel hinauf vermag ich am hellen Mittag mein blödes Auge nicht zu heben! Vor dem Anblick der flammenden Sonne erblindet dasselbe. Ich sehe den Quell alles Lichtes vor zu vielem Glanze nicht. Aber Alles um mich sehe ich von seinem Glanzstrom erleuchtet und enthüllt. Seine unsichtbare Gegenwart strahlt mir aus jedem Thautropfen entgegen. Ewig gibt es also keine andere Logik des Erkennens, als: Oeffne deine Augen, thue die Binde von ihm, tritt hieher auf diese freiere Anhöhe, wasche dein Auge, und bist du wirklich erblindet, so bitte, daß du möchtest sehend werden. Thue das und du wirst sehen. Halte Christi Wort und thue, was Er will, daß du thun sollst — und du wirst inne werden, daß seine Lehre aus Gott ist." Daß ein ernstes sittliches Streben, wie Baader in diesen letzten Worten andeutet, als die nothwendige Vorbedingung alles echten Philosophirens angesehen werden müsse, darüber hatte er sich schon unterm 29. April 1786 also vernehmen lassen: „Gewiß ist es, daß die größten und wichtigsten Wahrheiten bloß in Stille, leiser Selbstbeobachtung, Nüchternheit gefunden worden sind, von Jedem, der will, der sich nicht mit Leidenschaften und innerer Unruhe

diesen innern Sinn trübt und stopft, täglich nacherfunden werden können. Nacherfunden, denn Nachplappern ist nicht Miterkennen, Selbstanschauen. — Insoweit gilt Alles, was man in Geheimwissenschaften von moralischer Diätetik vorschreibt, was am meisten verspottet wird und was vielleicht daran das Beste ist. Gelangt man, wie ich nicht zweifle, auf diesem Wege zu Kenntnissen, zu lebendigem Anschauen von Wahrheiten, die sonst nur beim völligen Erwachen des innern Sinnes nach dem Tode uns zu Theil werden, so ist das die weiseste Anordnung der Vorsehung, daß Wahrheit und Güte unzertrennlich eins sind, und also an Mißbrauch jener gar nicht zu denken ist."

Wie sich in diesen Aeußerungen des ein- und 22jährigen Jünglings über die Wege, zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, ein tief eindringendes Studium der heiligen Bücher zu Tage legt, so erweiset sich uns ebendieses auch deutlich genug aus den nachstehenden, dem 25. und dem 30. Dezember 1786 angehörenden Worten, in welchen Baader ein Moment bespricht, das von den neueren Philosophen fast gar nicht beachtet, geschweige denn entschieden festgehalten und in den philosophischen Calkül aufgenommen wird, die Zerrüttung nämlich und die Gebundenheit unserer höheren Kräfte und das eben hieraus sich ergebende Bedürfniß eines Erlösers: „Wie kann der, schreibt Baader, an den Erlöser von allem Uebel glauben, welcher kein anderes Gut kennt, als zeitliches Wohlleben, und der den nagenden Wurm der Sünde in sich und die schreckliche vis inertiae und centrifuga seines Geistes nicht tief und schrecklich fühlt! — Ein Erlöser kommt nur zu Gefangenen. Aber ein Gefangener, und ein Jeder aus uns ist ein solcher, kommt, unmittelbar wenigstens, nicht aus Gottes Hand. Demnach ist der Mensch, wie wir ihn dermalen und wie wir ihn in der Geschichte kennen, kein ganz reines Geschöpf Gottes. Wie aber ward er verunreinigt?? — Es bleibt einmal, lesen wir dann weiter, ein festes, weltkundig großes Wort: daß der vom Anfang verheißene Erlöser in die Welt gekommen und sichtbar unter den Menschen erschienen ist, um diese Welt selig zu machen und die leibeigenen Knechte im Hause des Vaters loszukaufen und zu befreien von den Banden der Sünde. Nothwendig und unentbehrlich mußte also dieses Kommen des Messias seyn zu unserer Befreiung. Der sogenannte Stand der Natur muß also für jedes menschliche Individium ein gewaltsamer Zustand und keineswegs so natürlich seyn, als der große Haufe wähnt in seinem sinnlichen Todesschlummer. Der Plan der christlichen Heilsordnung liegt aller Welt nun gar zu offenbar vor Augen, — einem kleinen Häuflein auch am Herzen, — daß dieser nämlich nicht etwa bloß Erziehung eines unschuldigen Kindes zur höhern Stufe der Moralität, wie auch Herder zu lehren scheint, sondern Erziehung eines gefallenen, vom Vatergesetz muthwillig weggetretenen Kindes ist: Wiedergeburt!" — Noch weiter unten heißt es dann noch, vom Walten des Erlösers: „Nein! Du hast Dich deinen gefangenen Knechten nicht unbezeugt gelassen, großer Genius unsers Geschlechtes! Du, unser göttlich liebender und unsers zahllosen Elendes Dich göttlich erbarmender Herr und Erlöser! Wo ich hinsehe, erblicke ich von Deiner göttlichen Barmherzigkeit triefende Spuren Deiner Hand, Fußstapfen Deiner unter den Menschen lustwandelnden Weisheit! Jeder selbst matte Strahl Deines Lichtes, der mir im Widerschein dieser dunkeln Nacht des irdischen Beinthals entgegenleuchtet, ist mir ein Zeuge Deines Daseyns, Du holder Morgenstern, erfreuliches Pfand und erheiternder Bote Deines Kommens und Aufgehens nach ängstlich harrender Dämmerung. Dein und unser Aller Vater hat Dir alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben, und im liebevollsten Incognito brauchest Du dieser großen Gewalt und führest Du Alles, göttlicher Dramaturg! nach Deinem und Deines Vaters ewigem Rathschluß und Plan, göttlich weise und göttlich gut, zur Vollendung des großen, liebevollen Werkes der Wiedergeburt, herrlich hinaus! — freudig und willig gebe ich mich hin, o Herr! Schalte Du nach Deinem Belieben! Mit neuer Freude und mit neuer Labung will ich nun an mein Tagewerk gehen, ich bald völlig losgekaufter Knecht in Deines und meines Vaters Hause."

Nächst der Einsicht in die wesentliche Degeneration des menschlichen Geistes und

Gemüthes, welche unserm Baader schon damals die Nothwendigkeit der Erlösung und der Wiedergeburt so tief empfinden und so deutlich erkennen ließ, leuchtet uns aus seiner Schrift „vom Wärmestoff", deren Abfassung bereits in sein neunzehntes Lebensjahr fällt, mit großer Bestimmtheit der Gedanke entgegen, daß auch die äußere Natur mit einer schweren Verderbniß behaftet sey und sich in einem Zustande der Verlarvung befinde, aus welcher sie dereinst zu ihrem wahrhaften Wesen wieder erhoben werden soll. „Eine Jungfern-Erde, ein Jungfern-Wasser, ein Jungfern-Feuer, sagt er hier, treffen wir in dieser überall liebenden und bindenden Natur nirgends an, und wohl uns, daß es feste Bande sind, die alle Stoffe in uns und um uns so lange zu diesem herrlichen, göttlichen Kunstgebilde und harmonischen Ganzen zusammenhalten und daß sie so lange nicht von ihrem Liebeswerk ablassen, bis — die reife Samenkapsel unsers Erdballs zerberstet."

Schon aus den wenigen hier mitgetheilten Aeußerungen Baader's aus seiner Jugendperiode zeigt sich deutlich genug, daß sich in ihm schon damals die lebendigen Keime eines sehr großartigen Gedankensystems regten, von welchem man nicht wird läugnen können, daß es wirklich auf der Höhe der christlichen Wahrheit stehe. Nachdem dasselbe einige Jahre später noch durch die Feuerprobe des Zweifels hindurchgeführt worden war, stand es für immer fest in seinem Innern und wurde nun von ihm, freilich fast immer bloß in einzelnen Fulgurationen an's Licht gestellt. In England, wohin er von Freiberg aus, nachdem er hier von 1788 an unter der Leitung des berühmten A. Werner dem Bergwesen oblag, im Jahre 1792 sich begeben hatte, lernte er zuerst die Werke Jakob Böhme's kennen, deren Studium ihn von da an sein ganzes Leben hindurch beschäftigte, während ihm einzelne Schriften St. Martin's schon früher in die Hände gekommen waren. Doch hatte er ebenhier auch noch schwere Kämpfe mit dem Determinismus des Godwin, besonders aber mit der rationalistischen Denkweise Rousseau's zu bestehen, mit deren endlicher Ueberwindung zugleich auch Kant's autonome Ethik den Zauber, den sie eine Zeit lang auf ihn ausgeübt hatte, völlig für ihn verlor. Die Siegesbeute aus diesen Kämpfen legte er in einer bereits 1796 verfaßten, doch erst 1809 in Druck erschienenen Schrift „über Kant's Deduktion der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letztern" nieder, aus welcher Schrift klar erhellet, daß er nun, 31 Jahre alt, aus der jugendlichen Gährungsperiode herausgetreten und seine Ueberzeugung jetzt zur vollen Sicherheit und Selbstständigkeit gediehen war. Er erkannte nun auch, daß nur Deutschland der Platz seiner Wirksamkeit seyn könne und verließ darum noch im Jahre 1796 England, obwohl man ihn hier durch sehr glänzende Anerbietungen festhalten wollte. Auf der Rückreise in die Heimath hielt er sich noch einige Zeit in Hamburg auf, wo er die persönliche Bekanntschaft Friedr. H. Jacobi's machte, auch mit Joh. Matth. Claudius in Verkehr trat und die bis dahin ihm noch nicht bekannt gewordenen Schriften Fichte's und Schelling's studirte. Gegen Ende des nämlichen Jahres nach München zurückgekehrt, wurde er schon 1797 als kurfürstlicher Münz- und Bergrath angestellt und 1807 zum königl. Oberstbergrath befördert, in welcher Stellung er bis 1820 verblieb, wo er unter Fortbezug seines ganzen Gehaltes vorläufig zur Ruhe gesetzt wurde und also nun frei von aller äußern Geschäftsthätigkeit ausschließlich der Wissenschaft leben konnte. Bereits im Jahre 1801 war er auch Mitglied der kurfürstlich bayerischen Akademie der Wissenschaften und im Jahre 1808 Ritter des Civilverdienstordens der bayerischen Krone und in dessen Folge in den Adelsstand erhoben worden. In jener Zeit stand er in einem sehr vertrauten Freundschaftsverhältniß mit dem genialen Naturforscher Wilh. Ritter, auch mit Fr. Hr. Jacobi, den er als einen so entschiedenen Vertreter des Theismus so hoch hielt, sowie mit Schelling, mit welchem er in Bezug auf die lebendigere Auffassung des Wesens der Natur sympathisirte. Sein gutes Einvernehmen mit Jacobi erlitt einen Stoß, nachdem er sich im Jahre 1812 bei dessen Streithändeln mit Schelling auf des Letztern Seite gestellt hatte. Länger aber, als bis 1824 dauerte auch der freundschaftliche Verkehr mit Schelling nicht, während sich

die im Jahre 1809 mit Schubert, den er zur Uebersetzung von St. Martin's Esprit des choses veranlaßte, angebahnte Verbindung fort und fort erhielt.

Baader wußte die Verdienste Schelling's so hoch zu schätzen und sprach sich über dessen wissenschaftliche Leistungen mit solchem Feuer aus, daß man sich wohl etwa versucht fühlen konnte, ihn selbst für einen bloßen Schüler oder Nachfolger Schelling's zu halten. Wirklich hat man dies auch fast allgemein angenommen, bis Professor Hoffmann 1850 in seiner Vorrede zu Baader's „kleinen Schriften" die Unrichtigkeit dieser Annahme auf das schlagendste nachwies und zugleich zeigte, daß jener Unschwung in Schelling's Denkweise, der in dessen Abhandlung „über die menschliche Freiheit" vom Jahre 1809 mit aller Bestimmtheit zu Tage tritt, höchst wahrscheinlich gerade durch Baader herbeigeführt worden sey. Jedenfalls hat Schelling von Baader einen sehr mächtigen Eindruck erfahren, wiederum aber auch viel dazu beigetragen, daß die so tiefsinnigen und gehaltreichen, wenn gleich ihrem Umfang nach nur kleine Schriften und Abhandlungen Baader's eher gewürdigt wurden. In jenem Umschwung Schelling's konnte indessen Baader doch nichts weiter als bloß eine Annäherung zu dem viel höheren Standpunkte erblicken, auf welchem er selbst schon so lange sich befand; Baader's Zumuthungen aber an Schelling, noch weitere Schritte vorwärts zu thun, scheinen diesem geradezu lästig geworden zu seyn. Zu der gegenseitigen Mißstimmung, welche sich hieraus ergab, trat noch eine fernere Irrung, und es erfolgte endlich zwischen beiden Männern ein förmlicher Bruch. Im Jahre 1814 hatte nämlich Baader den drei Monarchen von Oesterreich, Preußen und Rußland eine Denkschrift eingereicht, in welcher er die durch die Zeitverhältnisse herbeigeführte Nothwendigkeit einer näheren Wiedervereinigung der Politik mit der Religion darlegte. Durch diese Denkschrift, die namentlich bei dem Kaiser Alexander eine gute Aufnahme fand, hatte er nicht nur einen bedeutenden Antheil an der Stiftung der heiligen Allianz gehabt, sondern er war durch dieselbe auch zum russischen Minister der geistlichen Angelegenheiten, dem Fürsten Alexander von Galizin in eine nähere Beziehung gekommen. Von diesem hatte er nun im Jahre 1822 im Auftrag des Kaisers eine Einladung nach Petersburg erhalten, um daselbst behufs einer innigern Verbindung von Religion, Wissenschaft und Kunst eine archäologische Akademie zu begründen. In Folge einer Unvorsichtigkeit aber, welche ein Reisegefährte Baader's sich hatte zu Schulden kommen lassen, war das ganze Unternehmen rückgängig gemacht worden und sah sich Baader schon in Riga zur Umkehr in die Heimath genöthigt. Nachdem er schon früher zu Johann Friedrich von Meyer und zu Dr. Carl Passavant zu Frankfurt a. M., dann zu Ad. Wagner, zu Prof. Hinrichs und andern bedeutenden Männern in ein näheres Verhältniß gekommen war, so benutzte er nun auf seiner Rückreise den Aufenthalt in Berlin dazu, mit Varnhagen von Ense, besonders aber mit Hegel und Marheinecke in persönliche Verbindung einzutreten. Auch reichte er damals beim König Friedrich Wilhelm III. eine Denkschrift ein, in welcher er auf die Nothwendigkeit aufmerksam machte, die Lehrstühle der Theologie überall nur mit Männern von positiv-christlicher Gesinnung zu besetzen. Von dieser Zeit an hatte nun Schelling keine Lust mehr, mit Baader zu verkehren, weil er sich ihm seit jenem russischen Unternehmen der vermeintlichen „Gottlosigkeit aller neuern Philosophie gegenüber nur wie ein strafender Prophet" zu geberden schien.

Im Jahre 1826 erfolgte Baader's Anstellung als Honorarprofessor für Philosophie und spekulative Theologie an der von Landshut nach München verlegten Universität, und es war ihm hiemit, freilich erst in seinem 62. Lebensjahr zum ersten Male Gelegenheit geboten, über seine seit dreißig Jahren ausgebildete Philosophie öffentliche Vorträge zu halten. Der Eindruck, den seine Vorträge machten, war ein außerordentlicher. Wenn er die Geheimnisse des Christenthums enthüllte, wenn er die Tiefen des Bösen charakterisirte, wenn er seine Ideen über die Erlösungslehre des Christenthums, über Liebe und Haß, über Verzeihung und Hartherzigkeit, über Besserung und Verstockung, über die innern Qualen des Bösen und die himmlischen Freuden der Tugend vortrug, wenn er

die kosmische Bedeutung des Christenthums in großartigen Zügen nachwies, da wurden Viele bis auf den tiefsten Grund ihrer Seele erschüttert, wohl gar zu Thränen der tiefsten Rührung bewegt. Baader besaß eben die Gabe der augenblicklichen Rede in einem ganz ungewöhnlichen, ja in einem solchen Grade, daß sie größer wohl gar nicht gedacht werden kann, und niemals trat dieses Talent, wie schon L. Tieck bemerkte, glänzender hervor, als wenn es Gegenstände tiefsinniger Wissenschaft, der Religion und Philosophie betraf. So hörte denn auch, nach Hoffmann's Bericht, seine Lehrerthätigkeit, wenn eine Vorlesung zu Ende war, für diesen Tag keineswegs auf, vielmehr nahm sie dann nur eine andere Gestalt an. Hatte er schon in der Vorlesung eine weit größere Fülle von Gedanken vorgetragen, als irgend ein Lehrer in gleicher Zeit vorzutragen pflegt, so ward diese Fülle doch meistens noch übertroffen von dem Reichthum der Ideen, welche er, nach derselben in den Gängen der Universität und auf den Straßen der Stadt wandelnd, vor seinen ihn begleitenden Zuhörern entfaltete. Manchmal währten diese Fulgurationen noch 1 bis 2 Stunden, ohne daß es möglich war, ihm irgend eine geistige oder körperliche Ermüdung anzumerken. Meistens schien seine Kraft nur noch gesteigert und das letzte Wort floß ihm so frisch, kräftig und leicht von den beredten Lippen, wie das erste. Die gleiche freudige Mittheilsamkeit bewährte er auch den ihn so vielfach besuchenden Ausländern, wie z. B. einem Lamennais, einem Montalembert, einem Rio, Martensen, Lenau u. s. w. gegenüber, denen er seine Ideen über Religion, Philosophie, Politik mit gleichem Feuer und gleichem Nachdruck, wie in deutscher so auch in französischer oder englischer Sprache zu enthüllen wußte.

Ein bedeutungsvolles Ereigniß wurde für ihn der in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre zwischen der katholischen Kirche und der königl. preußischen Regierung ausgebrochene Streit über die gemischten Ehen. Von jeher war ihm als eines der größten Gebrechen in der äußern Verfassung der römischen Kirche die Ablehnung aller Berechtigung des corporativen Elementes und die Punktualisirung der gesammten kirchlichen Macht im Pabstthum erschienen, und ebenso war es ihm stets eine Herzensangelegenheit gewesen, daß der Freiheit der Spekulation innerhalb des Katholicismus der erforderliche Spielraum gesichert bleibe. In diesem Sinne veröffentlichte er nun bei Gelegenheit jenes Confliktes mehrere Schriften und Aufsätze und versetzte sich hiemit allerdings in eine scharfe Opposition zur kirchlichen Hierarchie und deren Freunden. Eine Folge hievon war, daß ihm als einem Laien mittelst eines vom damaligen Minister Abel gegen Ende des Jahres 1838 ausgegangenen königl. Reskriptes, fernerhin an der Universität Religionsphilosophie vorzutragen untersagt wurde. Von Seite der Kirche selbst blieb er dagegen unbehelligt, empfing auch, da er sich durch jene Lehren vom Katholicismus keineswegs loszusagen gedachte, auf seinem Sterbebett die Sakramente mit großer Andacht und verschied sanft am 23. März 1841. Er war zweimal verheirathet und aus seiner ersten Ehe hinterließ er einen Sohn und eine Tochter, welche Letztere mit dem Universitätsprofessor v. Lasaulx verheirathet war.

Was nun aber Baader's philosophische Lehre betrifft, so hat er dieselbe bekanntlich nicht in systematischer Form zur Darstellung gebracht; er glaubte, daß die Zeit hiefür noch nicht gekommen sey, sondern zog es vor, in Erforschung der Wahrheit selbst unablässig fortzuschreiten. „Die Begriffe, pflegte er in dieser Beziehung zu sagen, bilden keine Reihe, sondern einen Kreis, und es ist gleichgültig, wo man anfängt, nur muß jeder Begriff in's Centrum zurückgeführt werden können.“ In der That gilt dies auch von allen einzelnen Fulgurationen seines Geistes, es herrscht ebendarum in denselben überall eine bewunderungswürdige Consequenz, und sie schließen sich dem Wesen nach, nur nicht in äußerer Ausführung, allerdings zu einem durchaus befriedigenden Systeme zusammen. Dabei trägt seine Philosophie durchweg einen religiösen Karakter an sich, ist aber deßwegen doch keineswegs, wie gleichwohl behauptet worden ist, bloß Religionsphilosophie. Daß die Philosophie eine voraussetzungslose Wissenschaft sey, gibt Baader auf keine Weise zu; die Abstraktion von Geschichte und Offenbarung, Tradition und Er-

fahrung erklärt er vielmehr geradezu für den Weg zum Bankerott aller wahren und reellen Erkenntniß. Möge man nun, sagt er, mit Cartesius vom Ich als einem absolut Primitiven oder mit den Pantheisten von einem selbstlosen Nichtich ausgehen, — bei dieser angeblichen Autonomie des Erkennens kommt man vom Erkenntnißgegenstande selbst ab, muß man denselben, ihn gleichsam überfliegend, nothwendig einbüßen. Auf der andern Seite will er aber auch der bloß empirischen, lediglich historischen, begrifflosen Erkenntnißweise keineswegs das Wort reden, indem diese, statt daß sie ihren Gegenstand zu erfassen vermöchte, vielmehr von ihm erfaßt wird, mithin weder eine vollständige, noch eine freie seyn kann. Ueber diesen beiderseitigen Erkenntnißweisen, von denen die eine, als stoffleer, bloß formeller, die andere, als formleer, bloß materieller Natur ist, beide aber in ihrem Gegensatze zu einander geistige Unruhe und Verwirrung zur Folge haben müssen, steht nur die wirklich philosophische, spekulative, geniale Erkenntniß, zu der wir nur durch Gott gelangen, die aber deßwegen doch nicht bloß für religiöse, sondern auch für andere Gegenstände gilt und die, während sie uns wirkliche Befriedigung gewährt, auch unsere Freiheit in keiner Weise beeinträchtigt, zu ebendieser uns vielmehr verhilft. Als durchaus abhängige Wesen stehen wir denkend und erkennend zu Gott in unmittebarem Bezuge: wir können doch nur demjenigen nachdenken, was Gott uns vorgedacht hat und vordenkt, mithin nur durch, mit und in Gott denken. Der Mensch ist denkend und sprechend keineswegs allein, sondern dasselbige Wort, wie die Schrift sagt, welches die Welt schuf und trägt, schwebet gleichsam in unserm Herzen und Munde. Selbst wenn sich der Mensch von Gott nicht abgewendet hätte, wäre ihm für seine Erkenntniß eine göttliche Assistenz nothwendig gewesen; um so mehr bedarf er derselben in Folge des Falles. Nachdem er sich der Macht der irdischen Welt und dem Geiste der Finsterniß überlassen, ebenhiemit seine Natur überhaupt und sein Erkenntnißvermögen insonderheit zerrüttet und so den freien Zugang zur ewigen Intelligenz sich abgeschnitten hat, so kann er nun, wie für sein Wollen und Handeln, so auch für sein Erkennen eines Erlösers nicht entbehren. Indem ihm dieser, der göttliche Logos, zu Hülfe kommt, findet er sich zwar immerhin noch von finstern und verfinsternden, verkehrten und verderblichen Gedanken umgeben; aber es bieten sich ihm doch auch lichtgebende, wohlthätige, erhebende Gedanken dar, und es ist ihm hiemit die Freiheit gegönnt, dieselben zu beurtheilen und die einen von sich abzuwehren, die andern an- und in sich aufzunehmen. Wirklich vermag er aber dieses doch nur durch Opferung seiner natürlichen Selbstheit, in welchem Sinne man wohl von einem Kreuze der Spekulation oder von einem Brechen des Kopfes, das nicht weniger Noth thut, als das Brechen des Herzens, reden darf. Ebenso kann man jener göttlichen Assistenz nur durch Eröffnung des Gemüthes im Gebete theilhaftig werden, wie denn jede Frage nach Oben hin nichts anderes seyn darf, als Bitte.

Diesen freilich nur ganz kurzen Andeutungen über Baader's Erkenntnißlehre zufolge, wird man von dieser wohl zugeben müssen, daß sie durchaus dem Geist und Sinn des Christenthums entspreche; das Gleiche hat man aber auch von seiner Metaphysik oder vielleicht besser gesagt, von seiner Ontologie und ebenso von seiner Naturphilosophie zu behaupten. Mit schlechthin fertigen Substanzen hat seine Ontologie überall nichts zu schaffen; er geht, was auch von Schelling zu rühmen ist, nicht vom Seyn, nicht von Dingen aus, sondern greift bis auf deren Grund, der im Willen oder Triebe zu finden, zurück. Auch in den vollendeten Wesen erkennt er eine fortwährende Lebensströmung, ein unaufhörliches Werden, eine beständige Erneuerung ihres Seyns aus dessen tiefsten, innersten Quellen. So erscheint denn bei Baader der Materialismus prinzipiell überwunden; deßwegen läugnet er aber nicht die Realität der materiellen Welt, wie man ihm gleichwohl Schuld gegeben hat, vielmehr erkennt er dieselbe entschieden an, und behauptet nur, daß nicht die eigentliche Fülle des Lebens in ihr walte. Auf der andern Seite huldigt er auch nicht dem bloßen Spiritualismus, welchem zufolge der Geist, nachdem er im Kampfe gegen die Materie seine Kraft entwickelt hat, erstere schließlich von

sich abstreifen und fortan nur in reiner Geistigkeit bestehen soll. Wie wir gesehen haben, daß Baader nächst der bloß empirischen und der bloß rationalen noch eine dritte, die spekulative oder ideale Erkenntniß statuirt, so unterscheidet er auch eine dreifache, die materielle, die geistige und die geistig-leibliche Existenzweise. Die Genesis aber der materiellen, trüben, irdischen, dann der geistig-leiblichen oder verklärten himmlischen, wie auch der infernalen, höllischen Leiblichkeit beruhet seiner Lehre zufolge auf dem verschiedenartigen Verhältniß, in welchem der Wille zur Idee und zur Natur und eben darum diese beiden letztern zu einander stehen.

Da die Idee und die Natur ihrem Wesen nach in entschiedenem Gegensatz, ja in Widerstreit zu einander sich befinden, so muß sich zwischen ihnen, wenn auch nicht ein Kampf selbst, so doch die Tendenz zu einem Kampfe ergeben, der aber freilich von vorn herein in den Sieg verschlungen seyn kann. Die Natur nämlich, die ja nicht bereits schon wirklich Stoff, sondern nur der Grund oder die Quelle des Stoffes, mithin zunächst eine bloße Energie ist, widerstrebt an und für sich der Unterwerfung unter die in der Idee sich darbietende Form und will deren Realisirung, Verleiblichung nicht dienstbar werden, sondern in ihrer eigenen wilden Gewalt schlechthin sich behaupten. Wofern sich also nun der Wille der Idee durchaus nicht unterwirft, die Natur vielmehr unbedingt und schrankenlos walten läßt, wie dieß in der infernalen Welt der Fall ist: da erscheinen freilich die Kräfte der Natur in absoluter Feindschaft, wie gegen die Idee, so auch gegen einander, und umgetrieben von einem unruhigen, seines Zieles immerdar verfehlenden Verlangens, behaftet mit einer angstvollen, brennenden Sucht. So kann sich denn aus ihnen gar kein Gebilde, nicht einmal ein irdisch materielles gestalten. Die Region, welche sich uns hier eröffnet, ist die der Untermaterialität, mithin auch der Unterräumlichkeit und Unterzeitlichkeit, die Region des ewigen Todes. Wenn aber der Gegensatz zwischen der Idee und der Natur nur ein partieller ist, eine theilweise Harmonie also zwischen beiden noch obwaltet, da ergibt sich die irdisch materielle Wesenheit. In dem Umstande, daß hier die Macht des Todes mit der Macht des Lebens im Kampf begriffen ist, liegt der Grund jener Starrheit, die man als ein karakteristisches Merkmal der irdischen Materie anzusehen hat. Eben diese Starrheit der Materie hat aber auch deren räumliche Ausdehnung zur Folge. Die Kräfte der Leiblichkeit nämlich, soweit sie der Macht der Idee nicht durchaus gegenüberstehen, vereinigen sich mit einander; sofern sich aber hiebei doch auch wieder eine Hemmung geltend macht, bleiben sie von einander getrennt. Sie können also nicht durchaus liebend in einander spielen, sondern nur neben und außer einander bestehen; und eben hieraus entspringt die äußerliche Ausbreitung der materiellen Gebilde, ihr todtes, gleichgültiges Nebeneinanderseyn im Raume, eben hieraus auch ihre Trennbarkeit und Zerstörbarkeit. Alles irdisch Materielle ist wie den Schranken der Räumlichkeit, so auch denen der Zeitlichkeit unterworfen. In der himmlischen Welt endlich stehen die Idee einerseits und die Kräfte der Leiblichkeit anderseits im normalen, im Wesen beider selbst begründeten Verhältniß; es macht sich hier, in Kraft des Willens, die erstere in ihrer genuinen Superiorität über letztere geltend, so daß diese jener völlig sich fügen, lediglich nur deren Offenbarung dienen muß. So ist denn die himmlische Leiblichkeit ganz vom Leben des Geistes beherrscht und durchdrungen, die Macht der Idee hat hier alles ihr Widerstrebende bewältigt, ihre Flamme alle Unreinheit verzehrt; von Trübheit und Schwere, von einer Beschränkung im Raum oder in der Zeit, von einem Zerfall oder Untergang kann da nicht mehr die Rede seyn. Doch mangelt auch in dieser überräumlichen Region die Räumlichkeit nicht schlechthin; nur hat man sich dieselbe hier nicht der irdischen irgendwie ähnlich zu denken. Sie ist intelligibler, geistiger Art und fällt zusammen mit dem Begriffe der Wirkungssphäre. Je größer die Wirkungssphäre eines Wesens ist, um so größer ist auch der Raum, den dasselbe einnimmt. Das höhere Wesen fasset die niedern, das höchste Wesen alle zumal in sich; die niedern finden sich von den höheren, alle zumal von dem höchsten Wesen umschlossen. Ebenso begreift auch die Ewigkeit in gewissem Sinne Zeitlichkeit in sich.

Man hat sich nämlich die Ewigkeit doch nicht als starre, unbewegliche Gegenwart zu denken, was sie freilich seyn würde, wenn sie nichts weiter, als Gegenwart wäre, und nicht zugleich auch Vergangenheit und Zukunft in ihr stattfände. Dem ewigen, himmlischen Wesen liegt aber, wie die Finsterniß der Natur, so auch das Licht der Idee fort und fort zu Grunde. Erstere wird immerdar zu letzterer erhoben, und so erscheint denn allerdings jene überall als Vergangenheit, diese als Zukunft, beide aber, zusammen- und in einander geführt, als reine, lautere, doch zugleich auch als lebendige, quellende, immerdar sich erneuernde Gegenwart der Ewigkeit.

Auch von diesen philosophischen Construktionen wird sich nicht läugnen lassen, daß sie eben so sehr dem Geist und Sinn der Bibel entsprechen, als sie sich zugleich durch die höchste Einfachheit auszeichnen. Von welcher unermeßlichen Wichtigkeit besonders der von Baader mit so großer Sicherheit und Schärfe erfaßte Begriff der verklärten oder himmlischen Leiblichkeit für die Theologie sey, das kann hier natürlich nicht ausführlich dargelegt werden; einzelne Andeutungen hierüber findet man jedoch in dem Artikel: Verklärung. (Bd. XVII, S. 72 ff. der theol. Real-Encykl.) Wir beschränken uns jetzt nur auf die allgemeine Bemerkung, daß man sich ohne diesen Begriff in den eigentlichen, vollkräftigen Sinn der Bibel nicht zu finden vermöge und ohne denselben die Wissenschaft des Heiles unmöglich zu jener Sicherheit und Geschlossenheit gelangen könne, deren sie zumal in der jetzigen Zeit, den Angriffen ihrer vielfältigen Feinde gegenüber, in so besonderem Maße bedarf.

In dem eigenthümlichen Verhältnisse, in welchem der Wille, die Idee und die Natur zu einander stehen können, findet unser Baader auch die Grundlage zu seiner philosophischen Anthropologie. In der That verbreitet sich von da das willkommenste Licht, wie über die Grundvermögen des Menschen, so auch über die Stellung, welche derselbe im Weltganzen einnimmt und über die verschiedenen Existenzweisen, in denen er sich befinden kann und auch hierin zeigt sich die Baader'sche Lehre in durchgängiger Uebereinstimmung mit der Bibel. Wenn in der Idee zunächst das Erkenntnißvermögen, in der zum Leibe sich gliedernden Natur das Wirkungsvermögen seine Wurzel hat, zwischen diesen beiden aber das Gemüth oder das Willensvermögen steht, so bemerkt nun Baader, daß zum Wesen des Menschen nicht bloß die Geistigkeit, sondern auch die Leiblichkeit gehöre, während die Welt der Geister oder Engel der letztern entbehrt und nur in der, außer ihr befindlichen, ihr gegenüberstehenden Naturwelt ihr Complement findet. Ermangelt hienach die Engelwelt an sich selbst der eigentlichen Abgeschlossenheit, stellt ebenso die Naturwelt, als der Geistigkeit, der Intelligenz entbehrend, noch weniger eine Totalität dar, so finden wir letztere gerade im Menschen, und haben wir sonach in ihm dasjenige Wesen anzuerkennen, welches jene beiden Welten, Himmel und Erde wesentlich verknüpfen, folglich als die Krone des Universums und hiemit als das Abbild des Schöpfers im eminenten Sinn des Wortes sich darstellen soll. Hiebei läßt aber Baader auch nicht außer Acht, daß der Mensch im Namen Jesu versehen ist, die einzelnen Menschen also nicht als solche, sondern vielmehr als Glieder eines großen Organismus bestehen sollen, dessen Haupt Christus ist, durch den allein Gott mit der Welt und die Welt mit Gott in wesentlicher Verbindung sich befinden kann. Während der Leib des Menschen ursprünglich mit seinem Geiste in vollem Einklang stand, folglich entschieden das Gepräge des Geistes an sich trug, so ist derselbe in Folge der Sünde ein irdisch materieller geworden. Um dieser Materialisirung des Leibes willen zeigt sich nun auch das Leben des Geistes, die Kraft der Erkenntniß und die Kraft des Wirkens vielfacher Hemmung und Beschränkung unterworfen. Diese Schranken fallen, wenn der Leib im Tode dahinsinkt; damit aber, daß der Mensch vom Leibe loskommt, ist ihm noch nicht die eigentliche Freiheit vom Leibe beschieden; diese kann doch nur damit stattfinden, daß der Leib dem Geiste unterworfen, von diesem beherrscht ist, was erst nach der seligen Auferstehung der Fall seyn wird. Den Somnambulismus bezeichnet Baader als eine Anticipation der auf das irdisch materielle Daseyn zunächst folgenden Existenzweise und

erklärt die Fernsicht und Fernwirkung der Seele (s. d. Art. Verzückung, Bd. XVII, S. 154 ff.) aus der in jenem Zustande stattfindenden Auflockerung der materiellen Bande. Von der gesunden religiösen Ekstase (s. ebend.) sagt er dagegen, daß man sie als eine Anticipation der leibfreien Existenz des Geistes, mithin als eine Anticipation des Lebens nach der Auferstehung anzusehen habe.

Wie Baader die Autonomie des menschlichen Denkens nicht gelten läßt, so verwirft er die Autonomie auch auf dem ethischen Gebiete, und so kann er es denn freilich nicht gut heißen, wenn Fichte die sittliche Intelligenz rein als sich selbst setzend fassen möchte. Ebenso ist er auch mit denjenigen nicht einverstanden, welche in der Anerkennung des Gesetzes doch den Gesetzgeber selbst läugnen. Das Gesetz und dessen Nöthigung läßt sich unmöglich als das höchste Gut des Menschen ansehen; es ist ja, wie der Apostel sagt, das Gesetz nicht dem Gerechten gegeben, sondern nur dem Ungerechten. In der That wird das Gesetz als solches nur demjenigen fühlbar, welcher bereits aus dem Willen der Einheit der Liebe herausgetreten ist, möge auch dieser Austritt aus der Einheit und das Entgegenstreben gegen diese noch nicht bis zur That gediehen seyn. Es kann und soll auch der Mensch nicht dem Gesetz als solchen sich ergeben, sondern vielmehr dem in sich selbst absolut vollendeten Leben, in welchem er die Wurzel seines eigenen Lebens und Daseyns findet. Das sittliche Gebot kann und soll nach Baader nichts anderes in sich begreifen, als was in der Natur und im Verhältniß der Wesen zu einander begründet ist. In der That haben wir unser Leben nicht in uns selber, wir haben es aus Gott und finden es nur in Gott; wollen wir es in uns selbst haben, so versieget in uns dessen Quell, der fort und fort nur dadurch in uns fließen kann, daß wir seine Wasser deren Ursprung wieder zurückgeben. „Wer da sucht seine Seele zu erhalten, der wird sie verlieren, und wer sie verliert, der wird ihr zum Leben verhelfen." Sollen wir aber Gott völlig und ohne Rückhalt uns ergeben, so dürfen wir freilich nicht noch irgend etwas außer oder neben Gott lieben; ebenso ist aber auch die Liebe zu Gott nicht im Gegensatze zur Liebe der Geschöpfe aufzufassen: wir sollen die Geschöpfe in Gott und Gott in seinen Geschöpfen lieben. Hieraus ergibt sich denn die Hoheit der eigentlichen, ethischen Liebe, und daß sie weit etwas Anderes und Besseres ist, als ein bloßer Tausch der Selbstheit zwischen den Liebenden. Wäre sie sonst nichts, so würden diese nur eben die Bande ihres eigenen Seyns vertauschen und bei diesem Tausche freilich nichts gewinnen, sich dadurch nicht zu einer weiteren, freieren Existenzweise erhoben finden. Das wechselseitige Erhobenseyn aus ihnen selbst ist, als eine Ekstasis gleichsam, nur durch ihr gemeinschaftliches Eingegangenseyn in ein Drittes, Höheres, in Gott, der die Liebe selbst ist, begreiflich. Während der Egoismus einerseits in Hoffahrt über die von Gott gesetzten Gränzen aufwärts strebt, und anderseits im materiellen Gelüsten unter eben diese Gränzen heruntersinkt, so sind dagegen in der Liebe die beiden Gegensätze der Hoheit und Majestät, sowie der Milde und Demuth untrennbar vereinigt. Der Mensch steht in der Mitte zwischen einem Niedrigern, was er sich und zwischen einem Höheren, dem er sich unterwerfen soll. Dieses Höhere ist Gott, jenes Niedrigere aber die Natur, zunächst der Leib mit seinen mannigfaltigen Kräften und Trieben. Oeffnet der Mensch sein Herz für Gott und für Gottes Liebe, die sich zu ihm herablassen will, so hebt ihn diese zu sich selbst empor, breitet sich aber zugleich horizontal als Nächstenliebe über unsers Gleichen aus. Dabei steigt sie jedoch auch abwärts bis zur Natur, um diese ebenfalls zu erheben, zu segnen, zu veredeln. Cultus, Humanität und Cultur, sagt Baader tiefsinnig und treffend, haben eine und dieselbe Quelle; sie entstehen und bestehen zusammen.

Der wahre Zweck der politischen Gesellschaft besteht nach Baader in nichts anderem, als, die natürliche Gesellschaft, in welcher die Liebe herrscht, so weit noch Ueberreste von ihr vorhanden seyn mögen, zu sichern und, sofern diese verloren gegangen, sie zu restauriren. Obwohl sich aber die Autorität, ohne welche schlechthin keine Gesellschaft bestehen kann, hier als Macht kund gibt, so kann doch der Staat nimmermehr auf bloßer

Gewalt beruhen, als welche weder ein Recht zu befehlen, noch eine Pflicht zu gehorchen begründet. Auch kann die Basis desselben nicht der angebliche gesellschaftliche Vertrag seyn, indem die Delegirung aller einzelnen physischen oder Zwangskräfte, wie sie hier angenommen wird, doch nur ein Aggregat, nicht aber eine wahrhafte Concentration zu geben vermöchte. Es fehlt ja da das einende moralische Princip, und der statt dessen in Anspruch genommene Grundsatz: Liebe dich über alles, Gott aber und den Nächsten um deiner selbst willen, ist durchaus antisocialer Natur. In der That bedarf es, um sich den Ursprung des Staates begreiflich zu machen, keiner geringeren, als einer göttlichen Assistenz. Es zeigt sich dies deutlich genug, sagt Baader, wenn man jenen Abgrund antisocialer und anorgischer wilder Mächte erwägt, welche fast in jeder Menschenbrust dem Bestande und der Ordnung der Societät feindlich und zerstörend entgegenstreben. Gewiß sind es nicht menschliche, sondern göttliche Kräfte, welche täglich und stündlich so zahllos viele verbrecherische antisociale Gedanken nicht zum vollendeten Willensentschluß, und von so vielen wirklich ausgebildeten Gedanken noch ungleich wenigere zur Ausführung kommen lassen. Es vermochten die Menschen nicht von selbst sich zur Gesellschaft zu constituiren; nur ihre Gemeinschaft mit Gott konnte und kann diese begründen. Gerade dadurch aber, daß der Regent und die Regierten nicht einem menschlichen, sondern einem göttlichen Gesetze sich unterwerfen, bleiben sie von einander frei und gegen einander sicher. Der Regent repräsentirt wohl die Einheit der Nation, er ist aber nicht das Princip derselben, und so muß man denn nicht bloß vom Regenten, sondern auch von allen Gliedern des Socialorganismus anerkennen, daß sie von Gottes Gnaden da sind. Die Lehre der Absolutisten, daß das Volk aus des Regenten Gnaden bestehe, ist gerade so falsch, als die Behauptung der Jakobiner, daß der Regent aus des Volkes Gnaden bestehe. Es soll sich darum wohl der Regent bei seinen Entschließungen dem Einfluß der Nation möglichst offen erhalten; fehlerhaft aber wäre es, wenn man die Kammern statt zu berathenden Organen vielmehr zu Beschließern des Gesetzes erheben wollte, welches der Regent nur auszuführen habe, indem er hiedurch aus dem Regenten nur der einzig Regierte im Staat werden würde. Uebrigens bedarf die Societät zu ihrem wahrhaften Fortbestand jedenfalls einer fortwährenden Evolution. Nur dasjenige Volk lebt beständig ganz und besonnen in seiner Gegenwart, welches beständig seine Vergangenheit zusammenhaltend, diese seiner Gegenwart entgegenführt, beide mit einander vereinend, indem doch nur in dieser Vereinung oder Concretheit das Alte sich verjünget und das Neue erstarkt.

Mit ganz besonderer Vorliebe ist von Baader die Religionsphilosophie behandelt worden; je reichhaltiger aber eben darum seine dahin einschlägigen Erörterungen sind, um so mehr sehen wir uns im Falle, hier nur die allerbedeutendsten, die eigentlich entscheidenden Momente hervorzuheben. Dahin gehört nun freilich vor allem die Idee Gottes, als des allvollkommenen Geistes; welche Idee, so gewiß sie unmöglich vom Menschen ersonnen seyn kann, die Gewähr ihrer Realität schon in sich selbst trägt. Kühn aber darf behauptet werden, daß diese Idee in größerer Fülle und mit gleicher Bestimmtheit von keinem andern Philosophen dargelegt worden sey, als von Baader. Wenn man, und zwar häufig genug die Lehre von Gott als Geist mit der Behauptung von der Identität des Wissens und Seyns erläutern zu können glaubte, die Identität aber des Wollens und Seyns, sowie die des Wirkens und Seyns außer Acht ließ, so konnte sich Baader hiemit nicht zufrieden gestellt finden, da man sich doch Gott nicht bloß als wissend, sondern auch als wollend und wirkend zu denken hat. Gott, der von keinem Anderen, Früheren oder Höheren gewußt, gewollt und gewirkt ist, hat keinen Anfang außer sich; wohl aber hat er einen Anfang aus und in sich selbst. So gewiß Gottes Wesen nicht ein todtes, starres seyn kann, so gewiß muß es ewiges Seyn und ewiges Werden zugleich, mithin in einem ewig fortgehenden Proceß begriffen seyn, auf was auch der Ausdruck der alten Theologen hindeutet, daß Gott zugleich actus purissimus und substantia perfecta sey. Dieß gilt nun schon von Gott als erkennendem

Wesen. Gott erzeugt die Erkenntniß seiner selbst ewig in sich selber, — nicht also, daß er sie schlechthin erst zu suchen hätte, doch aber so, daß er sie ewig zu finden hat und sie ewig in Freiheit sich aneignet. Eine Scheidung oder Unterscheidung muß allerdings in Gott angenommen werden, wenn wir ihn in der That als — sich selbst erkennendes Wesen denken sollen; es kann aber diese Scheidung nicht einfach nur jene in Subjekt und Objekt seyn, weil eben das Denken und Erkennen Gottes doch ein freies seyn muß, das Subjekt aber, wenn es ohne weiteres dem Objekt gegenüberstände, in diesem sich verfangen oder verlieren würde, von Freiheit also dann gar nicht die Rede seyn könnte. So wird denn also, wie Baader, was wir hier nur eben nicht weiter verfolgen können, eingehend und mit aller Schärfe und Bestimmtheit nachweist, diese Scheidung in Subjekt und Objekt dadurch vermittelt, daß sich der allgemeine göttliche Wille in drei besondere Willen gliedert. Diese göttliche Dreieinigkeit ist aber an sich selbst doch bloß magischer, geistiger Art, effektiv oder eigentlich aktuell wird das göttliche Geistesleben nur durch seinen Eingang in die Natur, und ebenhiemit wird auch die göttliche Dreieinigkeit zur göttlichen Dreipersönlichkeit ausgestaltet. Wie Gott Erkennen ist in sich selber, so ist er auch Liebe, und zwar freie Liebe in sich selber, und so will er denn, wie Richard von St. Viktor (s. den betreff. Art., Real-Encykl. XIII. 19 ff.) nachgewiesen hat, nicht bloß Einpersönlichkeit, sondern Dreipersönlichkeit seyn. Es ist aber auch Gott nicht bloß ein erkennendes und wollendes, sondern auch ein wirkendes Wesen. Schon in sich selber kann er demzufolge nicht bloß Geist seyn, er muß vielmehr auch eine Natur in sich haben; ja er könnte Geist im wahren Sinne des Wortes gar nicht seyn, wenn er des Wesens, der Natur entbehren sollte. „Der vom Wesen abgeschiedene Geist, sagt Baader in dieser Hinsicht, wäre gar kein wirklicher Geist, sondern bloß der unmächtige, kraftlose Schatten und Schemen eines Geistes. Nur der schlechte gespenstische Spiritualismus verkennt es, daß der leibfreie Geist alle Sinnenkräfte des Leibes in ihrer höchsten Freiheit, Concentration und Einheit besitzt, und will die von der irdischen Materialisation freie und ebenhiemit integrirte Sinnlichkeit und Sinnigkeit dem Geiste absprechen."

So gut das göttliche Erkennen und Wollen in allen seinen Momenten als ein ewiges anerkannt werden muß, ebenso ist auch Gottes, auf sein eigenes Wesen sich beziehendes, immanentes Wirken als ein ewiges zu denken; dem Begriffe nach geht aber freilich das Erkennen dem Wollen und diese beiden dem Wirken voraus, indem sonst weder das Wollen noch das Wirken ein freies seyn könnte. Was aber an sich selbst bei Gott in absoluter Conkretheit und Simultaneität stattfindet, das läßt sich doch nur successiv und abstraktiv zur Darstellung bringen. Der Vater, in der Abstraktion vom Sohn und vom heiligen Geist, erscheint als ein Feuerleben, theils im ideellen Processe, sofern er hier als denkend im Suchen seiner selbst begriffen ist, theils auch im reellen Processe, vermöge dessen er als wirkendes Geistesleben zur eigentlichen Persönlichkeit sich ausgestaltet, und zu diesem Ende die in den Tiefen seines Wesens liegende ewige Natur in ihrer Feuermacht aus sich heraussetzt. Ihr gegenüber läßt er aber zugleich den Sohn aus sich hervorgehen, und indem sich nun dieser, als der Träger der Idee, über der Natur in seiner Herrlichkeit entfaltet, so erfolget ebenhiemit die Versöhnung des Vaters mit der Natur. Die Versöhnung aber auch der Natur mit der Idee d. h. die wirkliche Ausgestaltung der Natur zum ewigen göttlichen Lichtleibe zu bewerkstelligen, dazu bedarf es noch einer dritten Persönlichkeit, des heiligen Geistes, der vom Vater durch den Sohn ausgeht. Nur indem Gott schon an und in sich selbst Geist und Leib zugleich ist, eine Leiblichkeit also nicht erst in der Welt zu suchen hat, erscheint er in keiner Weise an die Welt gebunden, und ist also die Schöpfung, die Bewahrung und die Vollendung der Welt lediglich nur ein Werk seiner freien Liebe. Während Schelling, auch in seinem neuern Systeme (s. den Art. Schelling, Bd. XIII, S. 521 ff. der theologischen Real-Encyklopädie), die göttlichen Ideen und die göttliche Natur nicht zunächst als die Grundlagen der ewigen Leiblichkeit Gottes, sondern ohne weiteres und geradezu — der geschöpf-

lichen Welt gelten läßt, erkennt Baader vielmehr an, daß in der ewigen Natur, vermöge ihrer Unerschöpflichkeit, nächst dem Elemente der göttlichen Leiblichkeit, auch noch die Möglichkeit eines von Gott verschiedenen Seyns, der Welt nämlich liege, und so unterscheidet er denn auch die Weltidee von der, die Form der Leiblichkeit Gottes selbst in sich schließenden göttlichen Idee.

Zum Behuf der wirklichen Hervorbringung der Welt müssen Vater, Sohn und heiliger Geist in ähnlicher Art convergiren, wie bei Gestaltung der göttlichen Leiblichkeit. Was aber in Gott zu einer unauflöslichen Einheit verbunden erscheint, das sollte in der Welt in eine reiche Vielheit und Mannigfaltigkeit aus einander treten, zuletzt aber doch wieder in eine Einheit zusammengehen. Die Möglichkeit der Sünde liegt einerseits in der Unterschiedenheit der intelligenten Creaturen von Gott, anderseits in der Aehnlichkeit ebenderselben mit Gott. Ersterer zufolge kommt nämlich der Creatur eine gewisse Selbstständigkeit zu, letzterer zufolge waltet dagegen in ihr ein Zug zu Gott hin. Will sie sich nun nicht Gott, der ihr aus Liebe das Daseyn geschenkt hat, in Liebe wieder hingeben, sondern lediglich in sich und für sich selbst bestehen, eigenmächtig der in ihr ruhenden Kräfte sich bedienen und darum die in der Schöpfung überwundene Feuermacht der Natur wieder heraustreten lassen, so ist sie ebenhiemit der Sünde und deren Elend verfallen. Eine solche Entzündung erfolgte zunächst in der Engelwelt und aus ihr ergaben sich nicht nur gewaltige kosmische Folgen, sondern es reihete sich ebenhieran auch der Abfall des Menschen von Gott.

Die durch diesen Abfall entstandene Kluft zwischen Gott und der Welt konnte nur durch die Dazwischenkunft der göttlichen Liebe wieder ausgefüllt werden. Gleichwie innerhalb der Gottheit selbst der Sohn der ewige Mittler ist, so ist e r es auch, durch welchen allein die Versöhnung Gottes mit der Welt herbeigeführt werden konnte. Wenn nämlich dem Vater, vermöge seiner Heiligkeit, die Sünde der Welt ein Gräuel seyn muß, so stellt sich ihm im Sohn, als dem zukünftigen Erlöser, das Bild der dereinstigen Wiederherstellung der Welt dar und wird ihm also jener Gräuel erträglich. Was aber der Vater hier von Ewigkeit erschauet, das erfüllt sich auch wirklich. Der Sohn geht in der That in die Welt ein, bringt in derselben dem Vater, der sündigen Menschheit zu Gute, das Opfer seines thätigen und seines leidenden Gehorsams dar und macht hiemit die Wiedererhebung der Welt aus den Abgründen der Finsterniß und des Todes zu neuem Licht und neuem Leben möglich; verwirklicht aber wird diese Möglichkeit oder es erfolget nun, auf den Grund der Erlösung, die Heiligung, in Kraft des heiligen Geistes. Wie im immanenten göttlichen Lebensproceß der Sohn den Vater mit der Natur, der heilige Geist aber die Natur mit der Idee versöhnet, so ist es auch der heilige Geist, durch den die Versöhnung oder Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott vollzogen wird, nachdem schon vorher die Versöhnung des Vaters mit der sündigen Menschheit durch den Sohn bewerkstelligt worden. Wenn durch den heiligen Geist mittelst des Wortes und der Sakramente die Keime eines neuen geistigen und leiblichen Daseyns in den Menschen gelegt werden, so sollen eben diese Keime zu seiner Zeit, in der Auferstehung nämlich, zur vollesten Entfaltung und Ausbreitung gelangen. Kann diese Vollendung nur denjenigen zu Theil werden, welche sich Christo willig ergeben wollen, so folgt, daß diejenigen, welche ihm beharrlich widerstrebten, der Höllenqual anheimfallen müssen, die gleichzeitig mit der Erhöhung des übrigen Universums zur himmlischen Herrlichkeit in ihrer ganzen Furchtbarkeit hervortritt. Gnade kann diesen Widerspenstigen nicht widerfahren, sondern nur Recht; der Grad aber oder das Maß der von ihnen zu erduldenden Pein steht im genauen Verhältniß zu jenem der Widerspenstigkeit ihres Willens gegen den göttlichen Willen; vor diesem wird sich aber am Ende der Wille einer jeglichen Creatur beugen müssen.

Möge man über diesen letzten Gedanken Baader's, welcher offenbar die Abläugnung endloser, fort und fort sich erneuernder Höllenstrafen in sich schließt, denken, wie man wolle, das wird man nach der hier, freilich nur in ihren allgemeinsten Grundzügen ge-

gebenen Ueberſicht ſeiner Religionsphiloſophie nicht in Abrede ſtellen können, daß dieſelbe wirklich auf der Höhe des Chriſtenthums ſteht und dabei dem denkenden Geiſte wahrhafte Befriedigung gewährt, unſtreitig alſo die größte Aufmerkſamkeit, das eingehendſte Studium verdient.

Literatur: Sämmtliche Werke Baader's ſind, mit Unterſtützung Seiner Majeſtät des Königs Maximilian's II. von Bayern, von Prof. Dr. Franz Hoffmann, unter Mitwirkung von Dr. J. Hamberger, Dr. Anton Lutterbeck, Baron Fr. von Oſten, Dr. E. A. v. Schaden, Dr. Chr. Schlüter (Leipzig, Verlag des literar. Inſtituts, 1851—1860), herausgegeben worden. Die erſten 10 Bände enthalten, ſyſtematiſch geordnet, die ſchon früher erſchienenen Schriften und Aufſätze, der 11—15. Band aber umfaßt den Nachlaß, die Biographie und den Briefwechſel Baader's. Der 16. Supplementband enthält ein von Dr. Anton Lutterbeck bearbeitetes Namen- und Sachregiſter zu den ſämmtlichen Werken. — Zur Orientirung in Baader's Lehrſyſtem dienen folgende Schriften von Hoffmann: Vorhalle der ſpekulativen Lehre Franz Baader's. Aſchaffenburg 1836. Die Grundzüge der Societätsphiloſophie Franz Bader's. Würzburg 1837. Ueber das Verhältniß Baader's zu Schelling und Hegel. Leipz. 1850. Acht philoſophiſche Abhandlungen über F. Baader und ſeine Werke. Leipz. 1857. — Von Dr. Anton Lutterbeck eine Schrift: Ueber den philoſophiſchen Standpunkt Franz Baader's. Mainz 1854. — Von Dr. J. Hamberger: Cardinalpunkte der Baader'ſchen Philoſophie. Stuttg. 1855. Fundamentalbegriffe von Franz Baader's Ethik, Politik und Religionsphiloſophie. Ebendaſ. 1858. Chriſtenthum und moderne Cultur. Erlangen 1863. — Eine ſehr ſchätzbare Ueberſicht der Lehre Baader's findet ſich auch in Erdmann's Entwickelung der deutſch. Spekulation ſeit Kant. 2. Bd. Leipz. 1853. S. 583—632.

Dr. Julius Hamberger.

Bach, Johann Sebaſtian. Es kann entfernt nicht unſere Abſicht ſeyn, dieſen Mann, den nicht Wenige für den größten unter allen Muſikern aller Zeiten erklären, als Künſtler an dieſem Orte darſtellen und würdigen zu wollen; kann man doch überhaupt die Eigenart und Bedeutung eines Muſikers demjenigen mit Worten niemals erkennbar machen, der deſſen Werke nicht ſelber gehört hat; ſo viel aber in neuerer Zeit namentlich ſeit Mendelsſohn und durch die von einer Geſellſchaft beſorgte Herausgabe ſämmtlicher Werke Bach's (ſie erſcheint in prachtvoller Ausſtattung bei Breitkopf und Härtel in Leipzig) zur Verbreitung der genaueren Bekanntſchaft mit ihm geſchehen iſt, ſo iſt es doch für die Meiſten noch ein ſeltener Genuß, eine Orgelfuge des Meiſters tüchtig ſpielen oder eine ſeiner Cantaten, ſeine Paſſionsmuſiken wacker aufführen zu hören. Und gerade Bach ſteht der modernen Welt mit ſeinem wunderbaren, myſteriöſen Weſen viel ferner, als ſelbſt Händel, deſſen Großartigkeit in den Tonmaſſen und deſſen Melodienreiz auch dem heutigen Ohr viel raſcher eingeht, als Bach's Tonſprache, den man in gewiſſer Hinſicht den Jakob Böhm unter den Muſikern nennen kann. Ein Platz aber in einer theologiſchen Encyklopädie gebührt ihm ſo gut, als dem Römer Paleſtrina; wir müſſen uns eben begnügen, nur diejenigen biographiſchen Notizen hier anzugeben, die auch dem Theologen von dieſem muſikaliſchen Kirchenvater nicht unbekannt bleiben dürfen, und einiges Allgemeinſte über ſeine Bedeutung für die proteſtantiſch-kirchliche Kunſt beizufügen.

Johann Sebaſtian Bach's Vorfahren waren nach der Reformation aus Preßburg um des evangeliſchen Glaubens willen vertrieben worden und hatten ſich als Handwerker in Thüringen angeſiedelt; das muſikaliſche Talent war in der Familie erblich; Sebaſtian's Vater war Hof- und Stadtmuſikus in Eiſenach. Geboren iſt er hier am 21. März 1685, nicht ganz einen Monat ſpäter als Händel in Halle geboren worden war (23. Februar). Ein älterer Bruder, Johann Chriſtoph, gab ihm nach des Vaters frühem Tode Muſikunterricht; derſelbe wollte ihn übrigens aus einer Art von Eiferſucht nicht ſo raſch vorwärts kommen laſſen, als der Knabe wünſchte und fähig war. Nach des Bruders ebenfalls baldigem Tode trat Bach als Sopranſänger in den Chor der

Michaelisschule zu Lüneburg, machte aber von dort aus schon große Fußreisen, um berühmte Musiker, namentlich Orgelspieler, zu hören. Im Jahre 1703 muß er schon Aufsehen erregt haben, denn er wurde mit 18 Jahren Hofmusikus in Weimar, im folgenden Jahre Organist in Arnstadt, 1707 in Mühlhausen, 1708 Hoforganist und 1717 Concertmeister in Weimar, wo er die Compositionen für die Kirche zu liefern hatte. Im letzteren Jahre traf der Franzose Marchand in Dresden ein und wurde als Klaviervirtuos bewundert; Freunde veranlaßten Bach, mit Vorwissen des Kurfürsten August des Starken den Marchand zu einem musikalischen Wettkampf einzuladen; derselbe nahm ihn an; als aber der Hof versammelt war, um die Beiden zu hören, hatte sich Marchand aus dem Staube gemacht. Kurz darauf berief Leopold von Anhalt-Köthen Bach zu sich als Kapellmeister, 1723 aber ward er in Leipzig zum Cantor an der Thomasschule gewählt, welche Stelle er dann bis an seinen Tod verwaltete. Er lebte äußerst einfach und hatte weder nach Kunstreisen im großen Styl noch nach dem Hofleben ein Gelüste; man hat richtig von ihm gesagt, wenn ihm Jemand das Geld zu einer Reise nach Italien geschenkt hätte, so würde er sich dafür eine Orgel haben bauen lassen und daheim geblieben seyn. Hier nun lebte er mit einer musterhaften Treue seinem Berufe, setzte eine zahllose Menge von Orgel- und Gesangstücken, die er aber, da sein Musikpersonal nicht aus Virtuosen bestand, große Mühe hatte, zur Ausführung zu bringen. Er zog die Studirenden zur Theilnahme heran, beklagte es aber tief, daß man aus Sparsamkeit alte für die Musiker unter den Studenten bestimmte Stiftungen eingezogen hatte. Der Superintendent seiner Kirche sorgte ihm für Texte zu den sonntäglichen Kirchenmusiken. Gedruckt wurde sehr wenig von seinen Arbeiten — einiges stach er mit eigener Hand in Zinn und beförderte damit eine früh eingetretene Augenschwäche; überhaupt lag es aber in Bach's Karakter, nicht für seinen Ruhm als Selbstzweck zu arbeiten; er dichtete seine Tonwerke seinem Gott zu Ehren, seiner Kirche und dem evangelischen Glauben zum Dienste. Gleichwohl drang sein Name in deutschen Landen überall hin, wo man ernste Musik von französischem Modezeug zu unterscheiden und zu würdigen verstand. Friedrich der Große, in dessen Dienste Bach's genialer Sohn Philipp Emanuel stand, drang in ihn, einmal zu ihm nach Potsdam zu kommen, und so ging er 1747 dahin; der König empfing und behandelte ihn mit höchster Auszeichnung; ein Thema, das er vor ihm in freier Phantasie ausführte, hat er nachher schriftlich bearbeitet und unter dem Titel „Musikalisches Opfer" dem Könige dedicirt. Die Scene des Empfangs hat nach Emanuel's Erzählung Forkel (Ueber Sebastian Bach's Leben ꝛc. Leipz. 1802. S. 9) beschrieben und neuerlich Brachvogel in dem Romane „Friedemann Bach" ausgemalt. — Dieser Besuch war zugleich der letzte lichte Punkt auf seinem Lebenswege. Um jenes Augenübel nicht, wie zu fürchten war, zu völliger Blindheit werden zu lassen, unterwarf er sich einer zweimaligen schmerzlichen Operation, aber die Folge war nun nicht bloß wirkliche Erblindung, sondern seine ganze Gesundheit war untergraben; ein steigendes Siechthum trübte seine letzten Jahre, bis er am 28. Juli 1750 zur Ruhe einging. Auf Mendelssohn's Betrieb ist ihm in Leipzig ein Denkmal gesetzt worden. Sein Bild zeigt einen prächtigen Kopf, eine edle Stirn, ein tiefes, mehr nach Innen als nach Außen schauendes Auge. Zwanzig Kinder hat er aus zwei Ehen erlebt; von seinen Söhnen ist Philipp Emanuel der bedeutendste geworden; an Talent stand ihm Wilhelm Friedemann noch näher, theils durch Mißgeschicke, theils durch die Schuld seines eigenen, unsteten und ungefügen Wesens ist aber dieser verkommen und im Elend gestorben. Außer Forkel ist in Winterfeld's Geschichte des evangelischen Kirchengesanges, Bd. III. S. 257 Näheres über Bach zu lesen; ein schönes Kapitel hat ihm Riehl in seinen musikalischen Karakterköpfen Bd. I. S. 73 gewidmet.

Sebastian Bach ist in erster Linie Orgelmeister. Dieses gewaltigste aller Instrumente hat Keiner gehandhabt, Keiner die Welt von Kräften, die dasselbe in sich beschließt, dergestalt entbunden und beherrscht, wie er. Nicht aber hat er es zu Kunststücken mißbraucht, wie Andere, die Donnerwetter, Schlachten und Weltgerichte auf der

Orgel zum Besten gaben; es war immer die reine, hohe, nicht auf sinnlichen Effekt, sondern auf Wirkung des musikalischen Gedankens und seiner Ausführung hinarbeitende Kunst, der er ohne Rücksicht auf Welt- und Modegeschmack diente. Wie diese Orgelkunst, die nicht nur dem sinnlichen Menschen, sondern auch einer sentimentalen, rührungssüchtigen Frömmigkeit gar reizlos und kalt vorkommt, die den Laien langweilt, so lange er nämlich entschlossen ist, durchaus Laie zu bleiben — wie diese Kunst mit dem Cultus sich verbinde und in den Dienst der Religion trete, das hat eine Theorie der kirchlichen Kunst darzuthun; sie hat auch zu bestimmen, inwieweit Bach's Orgelwerke, diese mächtigen Präludien, Fugen, Choralfigurationen sich unmittelbar zum gottesdienstlichen Gebrauch eignen, für den er selber weit nicht alles bestimmt hat, was er für die Orgel geschrieben. — Die Orgelbank war so sehr der Mittelpunkt, von dem aus er sein musikalisches Reich regierte, daß auch, was er für andere Instrumente, namentlich das Klavier geschrieben, orgelmäßig ist; selbst in den Bässen in seinen Orchesterwerken hört man immer eigentlich das Pedal der Orgel ertönen, mit dem er freilich ebenso leicht arbeitete, wie mit den Fingern.

Für kirchlichen Gesang hat er eine noch weit nicht vollständig zur Oeffentlichkeit gebrachte Menge von Motetten und Cantaten geschrieben, letztere für die sonntäglichen Kirchenmusiken, in Chorälen, Chören, Arien, Recitativen, Duetten bestehend, die immer ein sich an das Sonntagsevangelium anschließendes Ganzes ausmachen. Ueber sein Verhältniß zum Oratorium s. d. Art. „Oratorium". Es wird behauptet (z. B. von Winterfeld), Bach habe auch Choralmelodien selbst componirt; es ist aber bezeichnend, daß nicht eine einzige derselben in den Mund einer Gemeinde überging; sowohl dieser Umstand, als der andere, daß Bach in seine Cantaten immer nur Choräle, die er aus dem Choralschatz der Gemeinde schon nehmen konnte, aufgenommen, macht jene Angabe etwas zweifelhaft, so lange wenigstens, als die ihm zugeschriebenen Choräle nicht öffentlich vorliegen. Zum Choralcomponisten war er so wenig berufen als Händel; dagegen hat er gelehrt, in welch unendlicher Fülle sich die musikalische Idee gerade an den einfachen Kirchenmelodien entwickelt und bereichert, und ebenso hat er durch die wunderbar schöne Verwendung der Choräle in seinen Cantaten, zu allermeist in seinem herrlichsten Werke, der Passion nach Matthäus, gezeigt, welch eigenthümlicher Kunstwerth dem Choral im Gegensatze zur figurirten Musik zukommt, zu welcher er dort immer an der rechten Stelle den schönsten, wohlthuendsten Contrast bildet. Daß er die Choralmelodien nicht in der sogenannten rhythmischen Form, sondern, wenn auch mit Freiheit, doch großentheils in der jetzt üblichen Taktweise setzt, ist für die richtige Taxation dieser beiden Formen jedenfalls von nicht geringer Bedeutung. Auch für katholische Kirchenmusik hat er Verschiedenes, wie die große H-moll-Messe geschrieben; wir glauben aber nicht, daß sie in katholischen Kirchen oft wird zu hören gewesen seyn; das Ganze ist, abgesehen von der sehr großen Schwierigkeit der Ausführung, so total protestantisch, daß man wohl annehmen darf, er habe diese Arbeiten nur deßwegen gefertigt, weil ihn das Musikalische der Texte angezogen habe. Er selbst war, wenn auch für den Musiker die dogmatischen Differenzen weniger Gewicht haben, doch als ganzer Mann ein zu guter Protestant, zu innig verwachsen mit dem Glauben der lutherischen Kirche, als daß er einem fremden Cultus sich zu Diensten gestellt hätte, wie dieß geschehen ist, wenn z. B. ein Jude eine Weihnachtscantate macht oder ein Anderer in den „Hugenotten" den Choral „Ein feste Burg" nach seiner Art verherrlicht. Palmer.

Badener Artikel, genauer: Badener Conferenzartikel. Sie sind im Artikel „Schweiz" Bd. XIV. S. 115 nur kurz berührt, erheischen aber als bedeutendes Moment im Entwickelungsgange der kirchlichen Dinge in der Schweiz eine nähere Beleuchtung. In der Schweiz wie anderwärts benutzte die römische Hierarchie die günstigen Verhältnisse der Restaurationszeit, um ihre Ansprüche zu erweitern und ihre Macht auszudehnen. Dieß geschah besonders durch Lostrennung der zum Bisthum Constanz gehörigen Theile der Schweiz von dieser Diöcese (1814), durch das Conkordat über

Einrichtung des neuen Bisthums Basel (1828), durch Einführung der Jesuiten in Freiburg (1818) und zuvor schon in Wallis u. s. w. Als nach der Julirevolution in Frankreich eine entgegengesetzte Zeitströmung die Bevölkerung ergriff und die Mehrzahl der Kantone in liberalem Sinne sich umgestaltete, machte sich dieß auch in Hinsicht der Stellung der katholischen Kirche fühlbar. Schon im Oktober 1830 traten Abgeordnete der zum Bisthum Basel gehörenden Kantone Luzern, Zug, Solothurn, Basel, Bern, Aargau und Thurgau in Solothurn, dem Sitze dieses Bisthums, zusammen und stellten eine Reihe von Punkten auf, betreffend die Verhältnisse des Bischofs und die Rechte des Staates in kirchlichen Dingen. Indeß fand diese Verhandlung inmitten der politischen Bewegungen wenig Beachtung. Im Januar des Jahres 1834 traten sodann dieselben Stände, Zug ausgenommen, unter Beitritt St. Gallens zu einer Conferenz in Baden (im Aargau) zusammen. Sie beschlossen einerseits auf Herstellung eines Metropolitanverbandes hinzuwirken und den Pabst um Erhebung des Bisthums Basel zum Range eines schweizerischen Erzbisthums zu ersuchen. Andererseits vereinigten sie sich, vierzehn Punkte über die Rechte und Verhältnisse des Staates in Kirchensachen als Anträge an ihre Kantonsbehörden zu bringen. Diese Punkte beziehen sich namentlich auf Abhaltung von Synoden unter Staatsaufsicht, Anwendung des staatlichen Placet für kirchliche Erlasse, Verhalten bei Ehesachen, Beaufsichtigung der Klöster und Priesterhäuser, Wahrung der Collaturrechte und der staatlichen Wahlrechte bei Lehrstellen, endlich auf das Recht, von der gesammten Geistlichkeit gutfindenden Falles den Eid der Treue zu fordern, und auf gemeinsames Wirken für Handhabung der Rechte des Staats in Kirchensachen überhaupt*). Dagegen erhob sich eine heftige Opposition von Seiten des Klerus, angeführt von dem in Luzern residirenden Nuntius. Die Aufregung theilte sich der Bevölkerung mit. Unter der Leitung der Priester schaarten sich überall katholische

---

*) Folgendes ist der Wortlaut dieser Artikel:

„Amtliche Bekanntmachung der von Abgeordneten der Stände Luzern, Bern, Solothurn, Basel-Landschaft, Aargau, Thurgau und St. Gallen unter Genehmigungsvorbehalt der betreffenden obersten Kantonsbehörden im Jänner 1834 zu Baden infolge Besprechung über die Errichtung eines Erzbisthums und die Rechte und Verhältnisse des Staats in Kirchensachen beschlossenen Conferenz-Artikel.

I. Errichtung eines Metropolitanverbandes.

Von dem Gefühle der Nothwendigkeit durchdrungen, die kirchlichen Interessen des katholischen Volkes im gemeinsamen schweizerischen Vaterlande zu einigen und die verschiedenen Theile der katholischen Bevölkerung zu einem den Forderungen des Staats und dem Bedürfnisse der Kirche entsprechenden Ganzen zu verbinden, haben sich die hienach benannten Stände zur besonderen Aufgabe gemacht, die Idee eines Metropolitanverbandes, wie solche schon in den ältesten kanonischen Vorschriften und den kirchlichen Einrichtungen der älteren und neueren Zeit begründet und ausgeführt ist, auch in der Eidgenossenschaft in's Leben zu rufen, und geben umsomehr der Hoffnung Raum, es werden diesem ihrem Streben auch die übrigen katholischen und paritätischen Stände sich anschließen, als die Vortheile, welche von einem solchen Unternehmen zu erwarten, die Interessen des Staates und der Kirche in gleichem Maße zu befriedigen geeignet sind, und als namentlich die Kirche, die da eine wahre Gemeinschaft der Gläubigen darstellen soll, in der Bildung eines solchen höheren Verbandes — wie ihn die Errichtung eines erzbischöflichen Stuhls in der Schweiz, oder wenn diese, wider besseres Verhoffen, nicht erzielt werden könnte, die Anschließung an ein auswärtiges Erzbisthum herbeiführen würde — ein wesentliches Mittel zur Erreichung ihrer schönsten Zwecke finden wird.

Von dieser Ansicht ausgehend und von dem Gedanken geleitet, durch Einführung höherer kirchlicher Institutionen das öffentliche Leben in Staat und Kirche zu heben, geben sich die mehr erwähnten Stände folgende Zusicherung und Erklärung:

Die contrahirenden Kantone der Eidgenossenschaft, in Ausübung ihres landesherrlichen Rechtes solche kirchliche Institutionen zu begründen, die den vom Staate anerkannten geistigen Bedürfnissen seiner Glieder entsprechen, verpflichten sich gegenseitig, die bisherigen Immediatbisthümer, denen sie angehören, einem Metropoliten zu unterstellen, und werden zu dem Ende Seine päbstliche Heiligkeit ersuchen, das Bisthum Basel (als eine der ältesten Diöcesen, die zugleich am reichsten ausgestattet und die größte der Schweiz ist) zum Rang eines schweizerischen Erzbisthums zu erheben, und diesem die übrigen vorerwähnten Immediatbisthümer einzuverleiben.

Vereine als Gegner. Im Kanton St. Gallen wurde am 15. Nov. 1834 ein jenen Artikeln entsprechender Gesetzesentwurf durch das Veto der Gemeinden verworfen und dessen Vertheidiger im Mai 1835 bei den Erneuerungswahlen des Großen Rathes in den katholischen Gemeinden beseitigt. Am 10. April 1835 sprach der Bischof von Basel durch ein an die aargauische Regierung gerichtetes Schreiben seine Mißbilligung und Verwahrung gegen die Artikel aus. Als der Große Rath des Aargau hierauf durch eine Proklamation erklärte, daß man keineswegs die Rechte der katholischen Kirche zu beeinträchtigen gedenke, so verweigerten dreizehn Priester deren Verlesung von den Kanzeln. Sie wurden durch die Gerichte mit Geldbußen, Gefängniß, Suspension bestraft. Eine

---

Auf den Fall, daß diese kirchenrechtlich begründete Regulirung der schweizerischen Bisthumsverhältnisse nicht erzielt werden sollte, bleibt den contrahirenden Ständen die Ausmittelung desjenigen auswärtigen Erzbisthums, an welches sie sich anschließen würden, und die Anbahnung der zu dieser Anschließung geeigneten Unterhandlungen vorbehalten.

II. Verhältnisse und Rechte des Staates in Kirchensachen.

Um den Verwickelungen zu begegnen, die bei der Unbestimmtheit der Verhältnisse zwischen Staat und Kirche sich leicht ereignen, dabei die Rechte des Staats gehörig zu wahren und die Wohlfahrt der Kirche möglichst zu fördern, haben die nachbenannten Kantone folgende Uebereinkunft getroffen:

1) Die contrahirenden Kantone verpflichten sich, die durch die kanonischen Vorschriften geforderte Abhaltung von Synoden zu bewirken, werden jedoch Vorsorge treffen, daß diese Versammlungen nur unter Aufsicht und mit jeweiliger Bewilligung der Staatsbehörde stattfinden.

2) Die Kantone machen es sich zur Pflicht, die nach den in der Schweiz anerkannten Kirchensatzungen den Bischöfen zukommenden Rechte, welche in ihrem ganzen Umfange von denselben auszuüben sind, aufrecht zu erhalten und zu schützen.

3) Sie verbinden sich gemeinschaftlich zur Handhabung des landesherrlichen Rechts, vermöge dessen kirchliche Kundmachungen und Verfügungen dem Placet der Staatsbehörden unterliegen, des Näheren bestimmend, was folgt:

Dem Placet sind unterworfen:

a) römische Bullen, Breven und sonstige Erlasse,
b) die vom Erzbischof, vom Bischof und von den übrigen kirchlichen Oberbehörden ausgehenden allgemeinen Anordnungen, Kreisschreiben, Kundmachungen u. s. w. an die Geistlichkeit oder an die Bisthumsangehörigen, sowie die Synodalbeschlüsse und beschwerende Verfügungen jeder Art gegen Individuen oder Corporationen;
c) Urtheile von kirchlichen Oberen, insoweit deren Ausfällung nach Landesgesetzen überhaupt zulässig ist.

Von solchen kirchlichen Erlassen darf keiner bekannt gemacht oder auf irgend eine Weise vollzogen werden, es sey denn derselbe zuvor mit dem von der competenten Staatsbehörde zu ertheilenden Placet versehen worden, ohne welches er weder Verbindlichkeit noch Vollziehung erhält.

Die Kundmachung des Hauptakts und der das Placet enthaltenden Erklärung der Staatsbehörde soll gleichzeitig geschehen. Geistliche Untergebene sind verpflichtet, was immer im Widerspruch mit diesen Bestimmungen ihnen zukommt, nicht nur unbeachtet zu lassen, sondern sogleich der betreffenden Amtsstelle zu Handen der oberen Staatsbehörden mitzutheilen.

Die Kantone verpflichten sich, auf dem Wege der Gesetzgebung wirksame Strafbestimmungen gegen Uebertretung aller dieser Vorschriften festzusetzen.

Geistliche Erlasse rein dogmatischer Natur sollen der Staatsbehörde ebenfalls mitgetheilt werden, der sodann überlassen ist, ihre Bewilligung zur Bekanntmachung unter der Form des Visums zu ertheilen.

4) Die Kantone, in denen Ehestreitigkeiten nicht in allen Beziehungen dem Civilrichter unterstellt sind, werden in ihren bürgerlichen Gesetzgebungen den Grundsatz befolgen, daß der geistlichen Gerichtsbarkeit jedenfalls keine höhere Competenz in Ehesachen zustehe oder eingeräumt werden dürfe, als diejenige, über das Sakramentalische des Ehebandes zu urtheilen. Alle übrigen Verhältnisse werden die Kantone dem bürgerlichen Richter vorbehalten.

5) Die Eingehung von Ehen unter Brautleuten verschiedener christlicher Confession wird von den contrahirenden Kantonen gewährleistet. Die Verkündigung und Einsegnung unterliegt den gleichen Vorschriften, wie jene von ungemischten Ehen, und wird den Pfarrern ohne Ausnahme zur Pflicht gemacht. Die angemessenen Coercitiv-Maßregeln gegen die sich weigernden Pfarrer werden die einzelnen Kantone bestimmen.

6) Die contrahirenden Kantone werden die Festsetzung billiger Ehedispenstaxen, sey es durch Verständigung mit dem Bischofe, sey es durch Unterhandlung mit dem päbstlichen Stuhle zu be-

Encyclica des Pabstes Gregor XVI. an den gesammten Klerus Helvetiens vom 17. Mai 1835 verdammte die Badener Artikel „als falsch, verwegen und irrig, die Rechte des heiligen Stuhles schmälernd, die Regierung der Kirche und ihre göttliche Einrichtung umstürzend, das Kirchenamt der weltlichen Macht unterwerfend, aus schon verdammten Lehren hergeleitet, auf Ketzereien hinzielend und schismatisch". Dieses Kreisschreiben mehrte die Aufregung ungemein, besonders im Aargau, woselbst ein Gesetz vom 6. November 1835 die bepfründeten Priester zur Leistung des Staatseides verpflichtete.

---

wirken suchen. Würde der Zweck auf dem bezeichneten Wege nicht erreicht, so behalten sich die contrahirenden Kantone ihre weiteren Verfügungen vor.

7) Sie verbinden sich, eine wesentliche Verminderung der Feiertage oder die Verlegung derselben auf die Sonntage nach dem Grundsatze möglichster Gleichförmigkeit auszuwirken, und werden zu diesem Behufe sich mit dem Bischof in's Einverständniß setzen. Ebenso werden sie sich gemeinsam für Verminderung der Fasttage, mit besonderer Rücksicht auf das Abstinenzgebot an Samstagen — verwenden, jedenfalls ihre hoheitlichen Rechte auch in diesen Disciplinarsachen sich vorbehaltend.

8) Die contrahirenden Kantone verpflichten sich zu Ausübung ihres landesherrlichen Rechts der Oberaufsicht über die Priesterhäuser (Seminarien).

Sie werden in Folge desselben vorsorgen, daß Reglemente über die innere Einrichtung der Seminarien, insoweit sie von kirchlichen Behörden ausgehen, der Einsicht und Genehmigung der Staatsbehörde unterlegt werden, und daß die Aufnahme in die Seminarien nur solchen Individuen gestattet wird, die sich vor einer, durch die Staatsbehörde aufgestellten Prüfungscommission über befriedigende Vollendung ihrer philosophischen und theologischen Studien ausgewiesen haben.

Auch werden sie sich durch Prüfungen der Wahlfähigkeit der Geistlichen vor deren Anstellung als Seelsorger versichern und überhaupt für die weitere Ausbildung derselben durch zweckdienliche Mittel sorgen.

Die Regular-Geistlichen sind in Hinsicht auf den Antritt von Pfründen und auf Aushülfe in der Seelsorge ganz den gleichen Vorschriften unterworfen, wie die Säkulargeistlichkeit. Was insbesondere den Kapuzinerorden anbetrifft, so werden die Kantone die angemessenen Maßregeln ergreifen, damit auch über die von dessen Gliedern auszuübende Seelsorge die erforderliche Staatsaufsicht walte.

9) Die contrahirenden Kantone anerkennen und garantiren sich das Recht, die Klöster und Stifter zu Beiträgen für Schul-, religiöse und milde Zwecke in Anspruch zu nehmen.

10) Sie werden gemeinsame Anordnungen treffen, daß in Aufhebung der bisherigen Exemtion die Klöster der Jurisdiktion des Bischofs unterstellt werden.

11) Die Kantone werden nicht zugeben, daß Abtretungen von Collaturrechten an kirchliche Behörden oder geistliche Corporationen stattfinden.

12) Sollte von Seite kirchlicher Oberen gegen die von der Staatsbehörde vermöge ihr zustehenden Wahlrechts vorgenommene Besetzung einer Lehrerstelle irgend einer Art Einsprache erfolgen, so ist dieselbe als unstatthaft von dem betreffenden Kanton zurückzuweisen.

14) Die contrahirenden Stände gewährleisten sich gegenseitig das Recht, von ihrer gesammten Geistlichkeit gutfindenden Falls den Eid der Treue zu fordern. Sie werden einem in dem anderen Kantone den Eid verweigernden Geistlichen in dem ihrigen keine Anstellung geben.

14) Endlich verpflichten sich die Kantone zu gegenseitiger Handbietung und vereintem Wirken, wenn die vorerwähnten oder andere hier nicht aufgeführte Rechte des Staats in Kirchensachen gefährdet oder nicht anerkannt würden und zu deren Schutz gemeinsame Maßregeln erforderlich seyn sollten.

Abgeordnete:

Luzern: Ed. Pfyffer, Staatsrath, Präsident der Conferenz.
J. Baptist Sidler, Staatsrath.
Bern: Regierungsrath Vautrey.
Solothurn: Rathsherr Ludwig v. Roll
Rathsherr Amanz Dürholz.
Basel-Landschaft: Präsident Stephan Gutzwiler.
Aargau: Regierungsrath Lützelschwab.
Großrath Ed. Dorer.
Thurgau: Regierungspräsident Jos. Anderwerth.
St. Gallen: Landamman Baumgartner.
Präsident des Administrationsraths Kl. v. Sailern."

Die Conferenz dauerte vom 20. bis zum 27. Januar 1834. — Am 27. Januar kam man über die vorstehenden Artikel überein.

Da der vom Bischof verlangte Vorbehalt der kirchlichen Gesetze nicht gestattet wurde, leisteten nur achtzehn den Eid, einhundert und zwölf dagegen nicht, in den am meisten erregten Bezirken, Muri und Bremgarten, auch nicht Einer. Durch Berichte von drohender Haltung der dortigen Bevölkerung bewogen, bot die Regierung Truppen auf, welche am 26. November die beiden Bezirke ohne Widerstand besetzten, während auch Luzern und Zürich sich zum Zuzug bereit hielten. Da eine Ausgleichung höchst wünschenswerth schien und keine Thatsachen vorlagen, durch die ein wirklicher oder beabsichtigter Aufruhr erwiesen worden wäre, erließ der Große Rath am 27. November eine „authentische Interpretation" des verlangten Eides in dem Sinne: daß aus demselben nie etwas entnommen werden solle, was „der von der Verfassung gewährleisteten katholischen Religion oder den im Staate anerkannten kirchlichen Gesetzen" zuwiderliefe. Mit Einwilligung des Bischofs wurde hierauf am 30. November von den Priestern der Eid geleistet und somit die Ruhe einstweilen hergestellt, wiewohl Mißtrauen und Erbitterung fortdauerten.

Zu ähnlichen Vorfällen kam es im katholischen Theile des Kantons Bern, obgleich der Große Rath daselbst seinen Entscheid über die Artikel bis in den Februar 1836 hinausschob. Aufgeregt durch die Geistlichen, gerieth die Bevölkerung des Jura, ehemals zu dem bischöflich baselschen Gebiete gehörig, in heftige Bewegung; eine Petition mit achttausend Unterschriften gegen die Artikel ging von dorther ein; im gleichen Sinne mischten sich die Gesandten Frankreichs und Oesterreichs ein, obgleich man bei Aufstellung der Badener Artikel wesentlich Oesterreich zum Vorbild genommen hatte. Der Regierungsrath von Bern wagte daher nicht, bei dem Großen Rathe die Annahme der Artikel zu beantragen. Als dieser dessen ungeachtet nach zweitägigem Kampfe am 20. Februar die Annahme beschloß, brach der Aufstand los. In Pruntrut und in anderen Gemeinden wurden Freiheitsbäume aufgepflanzt und Begehren der Trennung von Bern laut geäußert unter argen Insulten gegen die Anhänger der Regierung und mancherlei drohenden Kundgebungen. Umsonst sandte die Regierung Commissäre ab. Daher ertheilte der Große Rath am 7. März Vollmacht zu einem Truppenaufgebot; am 11. zog ein starkes Corps in Pruntrut ein, ohne Widerstand zu finden. Mehrere compromittirte Geistliche entflohen, auch der Hauptanstifter des Aufruhrs, Pfarrer Cuttat zu Pruntrut, nebst dem einen seiner beiden Vikare; der andere wurde verhaftet und beim Bischof in der Folge die Entsetzung dieser drei Priester ausgewirkt, endlich aber (im J. 1838) durch das Obergericht die gegen sie erhobene Klage auf Hochverrath abgelehnt und ihnen bloß die Bezahlung der Gerichtskosten auferlegt. Sonst ward gegen Niemanden gerichtliche Untersuchung eingeleitet. Die übrigen Geistlichen, welche bei Annäherung der Truppen ihre Gemeinden verlassen hatten, wurden aufgefordert, zurückzukehren und, da die Ruhe bald überall hergestellt war, die Truppen zurückgezogen. Jedoch veranlaßte dieser Vorgang ein tiefgehendes Zerwürfniß zwischen der Regierung und dem Großen Rathe, so daß eine Commission des letzteren die Regierung der Halbheit beschuldigte und darauf antrug, ihr Verhalten wegen Unentschlossenheit und Stillstehens auf der Bahn des Fortschritts förmlich zu mißbilligen. Zudem benutzte Frankreich den Anlaß, die Rolle eines Protektors der angeblich unterdrückten oder gefährdeten Katholiken des Kantons Bern zu übernehmen. Auffallend gebieterisch forderte der Gesandte Louis Philipp's, Herzog von Montebello, am 30. Juni 1836 die Zurücknahme des vom Großen Rathe am 20. Februar gefaßten Beschlusses mit der Drohung, wofern dieß nicht in Zeit von zweimal 24 Stunden erfolge, werde der jurassische Theil des Kantons von französischen Truppen besetzt. Dieß schreckte. Man unterhandelte mit ihm, und am 2. Juli gab der Große Rath demgemäß die Erklärung ab, „er habe stets beabsichtigt, den gegenwärtigen, durch Staatsverträge gewährleisteten Zustand der römisch-katholischen Religion treu zu wahren und keine Anordnungen auf anderem Wege als demjenigen der Unterhandlung mit den competenten kirchlichen Behörden zu erzielen." Der Regierungsrath wurde beauftragt, „diese Unterhandlungen mit der Curie

möglichst schnell zu eröffnen." Bern verstand sich dazu, diese Schlußnahme den Gesandten aller auswärtigen Staaten mitzutheilen. Dadurch waren nun die Badener Artikel beseitigt und der Plan einer Vereinigung der katholischen und paritätischen Kantone zu Anwendung gleichförmiger Staatsgrundsätze in Sachen der katholischen Kirche vereitelt. Mißmuth von der einen und vermessene Hoffnungen von der anderen Seite knüpften sich vielfach an diese Vorgänge. Vgl. den Art. „Aargauer Klosterstreit" (in diesem Suppl.-Band).

Näheres findet sich in: L. Snell, schweizer. Staatsrecht. 1837. — J. Baumgartner, die Schweiz in ihren Kämpfen von 1830 bis 1850. 2 Bde. 1854. — F. Hurter, die Befeindung der katholischen Kirche in der Schweiz seit 1851. 2 Bde. 1842 f. — H. Escher, politische Annalen der Vororte Zürich und Bern. 1834 bis 1836. 2 Bde. 1838 f. — M. Kothing, die Bisthumsverhandlungen der schweiz.-constanz. Diöcesan-Stände von 1803 bis 1862. Schwyz 1863. Carl Pestalozzi.

Bader, Johannes, Magister, der erste evangelische „Predikant" und Reformator der freien Reichsstadt, heutigen deutschen Bundesfestung, Landau in der bayerischen Pfalz, ist einer der Sterne zweiten Ranges, die im 16. Jahrhundert ihr Licht leuchten ließen. Ort und Zeit seiner Geburt sind unbekannt, seine Jugend- und Bildungsgeschichte ist bis jetzt nicht zu ermitteln gewesen. Da er aber der Lehrer und Erzieher des (im Jahre 1502 geborenen, mit Elisabeth, der Tochter des Landgrafen Wilhelm I. von Hessen, am 10. September 1525 vermählten und schon am 3. Dezember 1532 verstorbenen) Herzogs Ludwig II. von Zweibrücken war, muß er wohl bereits im vorletzten oder spätestens im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts geboren seyn. Bereits im Jahre 1518 wirkt er als Pfarrer zu Landau, „wo mir Gott die Gnad gethan", wie er selbst 1526 seinem ehemaligen fürstlichen Zögling schreibt, „und mich also gesinnet, daß ich das befohlene Pfarramt in allen Wegen gern wollt nach der Wahrheit des göttlichen Wortes ausrichten." — Ich möchte „nicht das römisch Reich ja die ganze Welt verdienen dadurch, daß ich noch einmal ein Meß' hielt in der Meinung, Weis' und Form, wie ich noch vor fünf Jahren (also im Jahre 1521) etwan umb eynes schnöden Batzens willen gethan habe".

Im Jahre 1521 waren Abgeordnete der Reichsstadt Landau zu Worms, um deren reichsstädtische Freiheiten und Rechte durch Kaiser Karl V. bestätigen zu lassen, und brachten wohl mündlichen Bericht zurück über das mannhafte Auftreten des evangelischen Glaubenshelden Dr. Martin Luther auf jenem denkwürdigen Reichstage. Die Kunde hievon mag bei Johann Bader, der ohnehin „nach der Wahrheit des göttlichen Wortes sein befohlen Amt auszurichten" bestrebt war, den Ausschlag gegeben haben, dieser sich gänzlich und ausschließlich zu weihen. Jedenfalls steht von nun an sein Entschluß fest, in welchem er nur bestärkt werden konnte durch die beiden zu Landau abgehaltenen Versammlungen, auf welchen die Gesammt-Ritterschaft des Wasgau (die nachweislich die evangelische Lehre damals schon begünstigte und schützte) im Jahre 1521, und dann, eingeladen durch den eifrigen reformationsfreundlich gesinnten Franz von Sickingen, die Ritterschaft von Franken, Schwaben, vom Rheine und aus dem Wasgau den berühmten Landauer Bund (die „Landawer Eynung") 1522 stiftete. Im Jahre 1524 wird Johann Bader wegen seiner Predigten vor das geistliche Gericht des Bischofs zu Speyer geladen. Nachdem er, — „gegen Jedermann zur Rechenschaft über seinen Glauben bereit", — zur Verantwortung rechtzeitig erschienen war, „wurde ihm das Geleit aufgesagt", und da er „sich zuletzt nit viel Guts gedacht, noch habe versehen dürfen (denn es kam ein Argwohn zum anderen), so gebrauchte er sich St. Pauli Vortel (Vortheil = List) zu Damasco, 2. Cor. 11. 32. und 33. und Apgesch. 9,23—25", und wurde „Dank allen frommen Christen, die ihm geholfen", gerettet.—

Hochgeachtet und geliebt von seiner Gemeinde, geschützt und geschirmt durch den Rath und die Bürgerschaft Landau's, trotz der Verurtheilung von Seiten des Reichtags von Nürnberg, trotz fortdauernder Ungnade des Bischofs und des Kaisers, wirkte er von

nun an, anfangs unter Entbehrungen, da die katholischen Stiftsherrn ihm seinen Pfarrgehalt vorenthielten, und unter mancherlei Kämpfen daselbst fort bis zu seinem Tode im Jahre 1545, obgleich ehrenvolle Berufungen, z. B. nach Eßlingen, an ihn ergangen waren.

Am Kirchweihtage, Sonntag nach Ostern 1525, brach in dem zur Stadt Landau gehörigen Nußdorf der Aufruhr der pfälzischen Bauern los, um sich von Fürsten-, Pfaffen- und Adels-Steuern und Frohnden zu befreien. Die Bürgerschaft Landau's verschloß den Aufrührern, welche rundum Klöster und Schlösser ausgeplündert und niedergebrannt hatten, die Thore und leistete kräftigen Widerstand, so daß sie nach einer durch die katholische Stadtgeistlichkeit gereichten Lieferung von Brod und Wein wieder abziehen mußten. Für einige Bürger, welche sich den Empörern angeschlossen hatten, und theils aus der Stadt verwiesen, theils mit Gefängniß bestraft worden waren, legte Joh. Bader 1525 und auch der im Jahre 1526 nach Landau gekommene Bischof von Speyer Fürsprache beim Rath ein.

Von der Wichtigkeit und Nothwendigkeit des christlichen Jugendunterrichtes überzeugt, drängte er nicht nur den Rath zur Begründung einer deutschen und Hebung der seit 1432 bestehenden lateinischen Schule, sondern er arbeitete auch einen Leitfaden zur evangelischen Unterweisung aus, der bereits 1526, also einige Jahre früher als die lutherischen Katechismen, — zu Straßburg in Druck erschien: „Ein Gespräch-Büchlein vom Anfangk des christlichen Lebens mit dem jungen Volk zu Landaw, auf die Osterzeit 1526, durch Joh. Bader in schulweise gehandelt, Eym jeglichen Menschen, ehe er sich für eynen Christen ausgibt vnd zum Nachtmal des Herren zu gon sich vermisset, ganz not zu wissen. Mark. 10,14. Lasset die Kindlin zu mir kommen vnd wöret in nit, den solcher ist dz reych Gottes."

Sein „Katechismus oder christliche Schulerstücklin", der 1544, 36 Seiten in kl. 8° umfassend, erschien ohne Angabe des Druckortes, handelt sehr ausführlich vom Abendmahle. — Im Jahre 1526 findet er es dringend nöthig, gegen das tolle, auch am kaiserlichen Hofe verbreitete und zu seinem Nachtheile ausgebeutete Gerücht, er habe einer Gans das heilige Abendmahl gereicht, in einem Briefe an den Pfalzgrafen Herzog Ludwig II., einen der ersten deutschen Fürsten, der die durch Joh. Schwebel in seinen Landen begründete Reformation begünstigte und beschützte, sich zu vertheidigen und um dessen Fürsprache bei dem Kaiser zu flehen. Dieses Vertheidigungsschreiben, in welchem er nachweist, daß eine Bäuerin Namens Gans unter den Abendmahlsgenossen gewesen, was ein Witzbold zu leichtfertigem Scherz und Böswilligkeit gegen ihn und die Evangelischen ausgebeutet hatte, erschien deutsch („Von der Gans") und lateinisch („de ansere") 1526 zu Straßburg nebst einer Predigt über das Abendmahl.

Gegen die Wiedertäufer, die sich namentlich unter Frauen und Dienstboten Anhang zu verschaffen wußten, und insbesondere gegen den gelehrten Denck schrieb er 1527 seine: „brüderliche Warnung für (vor) dem newen abgöttischen Orden der Widertäuffer", eine Abhandlung, von welcher die Prediger des Evangelii zu Straßburg in ihrer „getrewen Warnung vber die Artikel, so Jakob Kautz zu Worms hat lassen ausgahn", empfehlend sprechen: „Von den puncten hat weiter geschrieben unser lieber getreuer Bruder Johann Bader Pfarrer zu Landau, das lese, wer des Artikels weitern und gewissen Bericht haben will." —

In origineller Weise stellt Joh. Bader seine der Zwingli'schen, eigentlich der Bucer'schen vermittelnden Auffassung nahestehende Lehre vom heiligen Abendmahl kurz dar in einer streng logisch angefertigten tabellarischen Uebersicht („Summarium und rechenschaft vom Abentmal unsers Herrn Jesu Christi") gedruckt 1533 zu Straßburg auf einer Seite eines Foliobogens. Diese tabellarische Ausarbeitung ist es, welche die Straßburger Theologen dem zwinglisch gesinnten Reformator Schwabens zusenden, der sie dem Rathe von Constanz mittheilte im J. 1536. Vergl.

Ambrof. Blaurer's Leben und Schriften. Von Dr. Th. Pressel 1861, S. 429. Ueberhaupt zieht sich durch sein ganzes Denken, Lehren, Leben und Wirken bei aller Milde, Friedensliebe und Versöhnlichkeit seiner Gesinnung eine ernste, heilige Scheu vor jeder Entstellung der Lehre und jeder Entwürdigung der Feier des heiligen Abendmahles, um dessen Wesen und Bedeutung, um dessen dogmatische Auffassung und Wirkung sich die begabtesten Geister der Zeit einander oft so bitter bekämpften. „Es klingt und singt mir allerwegen in den Ohren das groß streng Urtheil Pauli 1 Kor. 11,29: Welcher unwürdig von diesem Brod isset oder den Kelch des Herrn trinket, der ist schuldig an dem Leib und Blut des Herrn." — Da die Abstellung sittlicher Mißstände und die Erneuerung und Heiligung des christlichen Lebens nicht gleichen Schritt hielt mit der Reinigung der Kirche von Mißbräuchen und der Erneuerung der christlichen Lehre, vielmehr in allen Schichten des Volkes noch viel Ueppigkeit, Rohheit und Verwilderung immer wieder zu Tage trat, so steigerte sich jener heilige Sittenernst des gewissenhaften Lehrers und Predigers bis zu dem Rigorismus, daß er trotz aller Bitten Jahre lang eine Abendmahlsfeier zu halten sich nicht entschließen konnte, weil nur da, „wo eine heilige christliche Gemeinde ist, auch das heilig Abendmahl von allen gegenwärtigen frommen Christen, so sich selbst probiren (prüfen) können, recht und christlich gehalten werden möge."

Auf Einladung des Nikolaus Thomä, Pfarrers zu Bergzabern, hielten daselbst unter Vorsitz des „frommen würdigen" Bader's die evangelischen Prediger der herzoglich zweibrückischen Oberämter Cleburg (im heutigen Unter-Elsaß) und Neukastel (bei Landau in der Pfalz), unter ihnen namentlich die Pfarrer Simon von Albersweiler, Bernard von Frankweiler, Portius von Annweiler, den 29. Julius 1538 einen amtsbrüderlichen Convent und beschlossen, jährlich zweimal sich zu einem solchen zusammenzufinden. Auch Bucer von Straßburg versprach, künftig demselben beizuwohnen, wurde jedoch damals durch seine Reise nach Hessen und Wittenberg daran verhindert. — Bei dieser Gelegenheit wird der Pfarrer von Landau nicht nur von seinen vorder-pfälzischen zweibrückischen Amtsbrüdern mit besonderer Achtung behandelt, sondern auch von dem herzoglichen Landschreiber (Logographus), der ihn wohl vom zweibrücker Hofe her noch kannte, mit zuvorkommender Auszeichnung aufgenommen und „zu Tisch geladen". Vgl. Centuria epist. theol. ad Schwebelium p. 317—324.

Später kam Bader in nähere freundliche Beziehung mit Schwenckfeld, der ihn in Landau heimgesucht hatte. Bereits aber hatte des letzteren Werk: „Große Confession", das der ruhelose zudringliche Mann allen damals berühmten Theologen Deutschlands und der Schweiz zugesendet hatte, ohne indessen von irgend Einem eine Antwort zu erhalten, großen Anstoß erregt, und es drohte die noch unausgeglichene Differenz der lutherischen und schweizerischen Lehre auf's Neue bloszulegen, während alle Hoffnung gegeben war, die beiden Standpunkte auszusöhnen. Auf Andringen des Martin Frecht von Ulm wurde über dieses Buch und Bekenntniß Schwenckfeld's noch in demselben Jahre von dem in Schmalkalden versammelten Convent der Theologen — ein Verwerfungsurtheil ausgesprochen (vergl. den Art. „Schwenckfeld" Bd. XIV. S. 133 der R.-Enc.). Die näheren zweibrückischen und Straßburger Freunde Bader's wurden fast irre an ihm und sprechen mit Schmerz sich aus über sein vertrautes Verhältniß zu Schwenckfeld, von dem sich Lutheraner und Reformirte, Deutschland und die Schweiz abgewendet hätten.

Diese auch von seinem treuesten Freunde Bucer nicht ganz unterdrückte Mißstimmung der bisherigen Gesinnungs- und Kampfgenossen (auch der spätere elsässische Geschichtsschreiber Schöpflin sagt noch von Bader: „Schwenckfeldium redolet"), Streitigkeiten, in die ihn der hadersüchtige und deshalb aus mehreren Orten, sowie aus Landau ausgewiesene Dr. Alex. Seitz, der Sendling des Bischofs von Speyer, zu verwickeln suchte, Leibesschwäche und Krankheit, die ihn nach einem bewegten mühevollen Leben des Kampfes befiel und um derentwillen ihm der Rath einen Kaplan Liebmann

zum Gehülfen beigab, — trübten mannichfach die letzten Jahre seiner Wirksamkeit, die mit seinem Tode im August (10—15.) des Jahres 1545 endete.

Mit Ausnahme einiger Stiftherren und weniger Mönche des Augustiner-Klosters war der Rath und die ganze Gemeinde Landau nach einer „vierundzwanzigjährigen" Amtsthätigkeit ihres geliebten Lehrers dem Evangelium zugethan; auf den drei zu Landau gehörigen Dörfern Dammheim, Nußdorf und Queichheim war die Reformation wenigstens angebahnt, aber erst später bewerkstelligt.

Seiner Lehre und Gesinnung nach wirkte Bader, bis an sein Ende eng verbunden mit seinem Freunde Bucer, für die Versöhnung der streitenden Parteien und war, wie fast alle Theologen seiner Zeit in Oberdeutschland, ein Mann der „Concordia", der Union.

Als nach ihm eine lutherische Reaktion eintrat und die Geistlichen zu Landau, Leonhard Brunner (L. Fontanus) und namentlich M. Adam Dromann (Docander), durch ungemessenen Eifer gegen jede Abweichung von der reinen Lehre, durch strengste Handhabung der Büchercensur, Verweisungen von „Wiedertäufern" und „Schwenckfeldianern" aus der Stadt Beschwerden der Bürgerschaft beim Rathe veranlaßten, blickte man um so dankbarer auf den milden Ernst zurück, mit welchem der erste Prediger gewirkt und gewaltet, und klagte im Jahre 1558: „Baderus selig habe sich anders als die jetzigen Predikanten gehalten und niemandts vor die Obrigkeit verklagt, sonder jn seiner Behausung gestrafft." —

Quellen: Außer den im Contexte angeführten Werken: 1) Geistl. Fiscalis zu Speyer Artikul und Clag-Stücke wider J. Bader, 1524. — 2) J. Bader's Antwort, 1524. — 3) Bannbrief über Bader, 1524. — 4) J. Bader's Appellation, 1524. Drei Briefe C. Schwenckfeld's aus den Jahren 1531, 1544 und 1545. — 5) Briefe Bucer's und anderer Zeitgenossen an und über Bader, Manuskr. Die Werke Bader's sind selten, zum Theil wohl Unica. — 6) Rathsprotokolle der Reichsstadt Landau. — 7) F. W. Röhrich's Reformationsgeschichte des Elsasses. — 8) Lehmann's urkundliche Geschichte der Stadt Landau. — P. Gelbert, Pfarrer zu Landau.

Barckhausen und der Streit über die allgemeine Gnade. — Die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl ist das Kriterium der reformirten Theologie, aber zugleich diejenige Lehre, welche dieses Glaubenssystem in fortdauernder Schwankung erhalten hat. Alle reformirten Länder, besonders Frankreich, England, Holland, geben Beweise davon, und die reformirten Confessionsschriften unterscheiden sich bekanntlich dadurch, daß sie dieses Dogma entweder in orthodoxer Folgerichtigkeit oder unter Milderungen und mit Uebergehung der schärfsten Incidenzpunkte vortragen. Die Stellung der deutsch-reformirten Kirche war durch deren Verbindung mit dem Philippismus bedingt; ihr Standpunkt ist im Heidelberger Katechismus und der Confession Johann Sigismund's auf ungleiche Weise dargelegt, und zwar durch Erklärungen, über deren Sinn man streiten kann, die aber jedenfalls nicht den exklusiven Calvinismus wiedergeben sollen. Die Confessio Sigismundi vom Jahre 1614, welche uns hier allein angeht, stellt den göttlichen Rathschluß als einen ewigen und gegensätzlichen hin, indem sie sagt, daß Gott die Einen, die an Christus beständig glauben, aus Barmherzigkeit erwählt und zum Ausharren bestärkt, die Anderen aber, welche nicht glauben, von Ewigkeit übersehen habe. Doch fügt sie beschränkend Zweierlei hinzu: man solle nicht zweifeln, daß Gott eigentlich Alle selig haben wolle, da ja der Grund der Verdammung Einiger lediglich bei dem Satan und in den Gottlosen gesucht werden müsse, aber man solle auch ebensowenig die Erwählung selber von dem vorhergesehenen Glauben abhängig denken, weil dies pelagianisch sey. Daß die Verdammung der Nichterwählten aus ihrem vorhergesehenen Unglauben erklärt werden dürfe, wird nicht geläugnet. Die Confession bringt also das Problem nicht vollständig zur Entscheidung, sie verbindet mit dem Partikularismus einer von Ewigkeit getroffenen doppelten Entscheidung zugleich ein Moment des Universalismus und gibt somit die Möglichkeit

einer gemilderten Auffassung frei. Es hatte keine Schwierigkeit, in der theologischen Fakultät zu Frankfurt a. d. O., welche damals aus Männern der Melanchthonischen Richtung bestand, jener Confession Eingang zu verschaffen, und die reformirten Theologen Brandenburgs sahen sich fortan nicht an den strengen Ausdruck der calvinischen Theorie gebunden. Hundert Jahre später aber wurde unter ihnen über den wahren Sinn und die richtige Fassung der reformirten Erwählungslehre und den in ihr vorwaltenden Universalismus oder Partikularismus der göttlichen Gnade ein merkwürdiger Streit geführt. Unter der Regierung König Friedrich's I. war die Zahl der Partikularisten angewachsen, während die Freiergesinnten die Auktorität der märkischen Confession und der älteren Landestheologie auf ihrer Seite zu haben behaupteten. Die Veranlassung dazu gab Paul Volckmann, ein entschiedener Anhänger des Universalismus. Er war Rektor des Joachimsthal'schen Gymnasiums, Custos der königl. Bibliothek und Mitglied der Societät der Wissenschaften zu Berlin. In seinen Theses theologicae syntagmatis Lud. Crocii theol. Bremensis ordinem doctrinamque referentes ac reformatarum ecclesiarum inprimis Marchicae confessionibus congruentes, Coloniae Brandenburg. 1712, entwickelte er den reformirten Lehrbegriff nach dem Princip der allgemeinen Gnade. Wie der Titel besagt, schloß er sich dabei nach Tendenz und Methode an Ludovici Crocii Syntagma theologicum, Brem. 1636, an. Diese Thesen enthalten eine vollständige Dogmatik und gewinnen schon durch die streng durchgeführte analytische Ordnung ein Interesse. Daher die Eintheilung: De theologiae principiis, De fine hominis summo, De Deo hominis beandi principio, De hominis statibus, de humanae salutis principiis, De mediis humanae salutis, in welchem letzten Abschnitt von Gesetz und Evangelium, von den Sakramenten, dem Glauben, den guten Werken und dem Gebet gehandelt wird. Schon in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, wo im völligen Gegensatz zu Voetius u. A. bei der Allwissenheit die sogenannte scientia conditionata oder media eingeschaltet ist, tritt die Tendenz des Ganzen hervor, welcher der Verfasser dann consequent treu bleibt. An die Trinität schließt sich der Abschnitt von den Dekreten in correkter Folge. Das Dekret ist nach Volckmann zwar unveränderlich und infallibel, aber es hat die Wahlfreiheit des Menschen zur Voraussetzung, es wirkt nicht nöthigend, da es auf dem Vorauswissen des Erfolges beruht. Dasselbe gilt von der Prädestination, welche nicht den der Schöpfung und des Falles fähigen, sondern den schon geschaffenen und gefallenen Menschen zum Gegenstand hat. Daher kann sich der Inhalt der Vorherbestimmung nur in der Ordnung entwickeln, daß dieselbe an den vorausgesehenen Mißbrauch der menschlichen Freiheit anknüpft; auf das Faktum der Sünde gründet sich der göttliche Beschluß, den Mittler zu senden, Einige zu erwählen, denen die volle Gewißheit und Ausdauer des Glaubens durch den Zufluß der Gnade verliehen werden soll, Andere als Ungläubige zu verwerfen. Hunc ordinem eventus probat, scriptura sacra confirmat, atque ejusmodi est, ut electionem divinae gratiae acceptam referat, reprobationem hominum infidelitati et contumaciae tribuat (Thes. p. 104). Der Schlüssel zum Verständniß liegt also gerade darin, was die Prädestination in ihrer absoluten Bestimmungskraft aufhebt, in der Gestattung der Sünde (permissio peccati, p. 141). Nach solchen Prämissen hat es keine Schwierigkeit mehr, die Allgemeinheit des göttlichen Erlösungswillens zu retten. Nun darf gesagt werden, daß die Berufung allgemein sey und nur insofern etwas Partikulares an sich trage, als Gott in der Ausführung derselben unbehindert bleibt und sich vorbehält, die Sorglosigkeit und den Frevelmuth der Menschen durch Entziehung des göttlichen Worts zu strafen. Es gibt wohl eine ewige und freie Erwählung, die sich keineswegs auf das Verdienst ihrer Empfänger stützt, aber sie ist nicht schlechthin absolut, sondern geordnet und dem Verdienst Christi sowie den Gnadenmitteln angepaßt; die Verwerfung aber ist der Akt, nach welchem Gott zum Beweise seiner Gerechtigkeit beschlossen, die Verächter des Heils um dieser ihrer Verachtung willen ((propter hunc contemtum) aller Gnade zu berauben und als Gefäße

des Zorns zu verurtheilen. So sucht Volckmann unter möglichster Beibehaltung der systematischen Formeln die gratia universalis dergestalt festzuhalten, daß sie der Idee nach gültig bleibt und nur auf empirischem Wege in die Schranken eines entgegengesetzten Erfolges hineingezogen wird. Die Erwählten, sagt er, empfangen eine gewissermaßen überflüßige Gnade (abundans), die Verworfenen aber eine zulängliche (sufficiens), welche, wenn sie nur gewollt und nicht leichtsinnig widerstanden hätten, ihnen das Heil hätte zuwenden können. — In der Dedikation schickt der Verfasser eine historische Vertheidigung seiner Ansicht voran. Denn diese habe nicht allein die Auktorität des Ludwig Crocius von Bremen, sondern auch vieler anderen und älteren reformirten Theologen für sich; sie sey die ächt kirchliche, die in Deutschland von der Mehrheit vertretene, die in Brandenburg durch die Confessio Sigismundi legitimirte, welche sogar auf der Dortrechter Synode ihren Ausdruck gefunden habe. Und er selbst, Volckmann, sey schon darum verpflichtet, sich der universalistischen Auffassung anzuschließen, da er den kirchlichen Erlassen des großen Kurfürsten und des Königs Friedrich's I. von Amtswegen Folge zu leisten habe.

Aber gerade diese historisch-kirchliche Rechtfertigung reizte zum Widerspruch und wurde als Entstellung des reformirten Lehrsystems und seines ursprünglichen Karakters angesehen. Der Hauptgegner war Conrad Heinrich Barckhausen, damals Lehrer an demselben Joachimsthal'schen Gymnasium, später Rektor des Friedrich-Werder'schen Gymnasiums. Dieser ließ 1714 unter dem Namen Pacificus Verinus ein ziemlich scharfes Gericht über Volckmann und seine Thesen ergehen. Seine Schrift führt den Titel: Amica collatio doctrinae de gratia, quam vera reformata confitetur ecclesia, cum doctrina quam Volckmannus — sub specioso titulo thesium theologicarum Marchicae confessioni inprimis congruentium a. 1712 publici juris fecit, authore Pacifico Verino. Fürthensiae apud Valentini Hoffmannii. Die vom Verfasser hervorgehobenen Streit- und Vergleichungspunkte sind: die Behauptung einer universellen Genugthuung Christi (satisfactio universalis), die scientia media, die Ordnung der Dekrete, nach welcher der Rathschluß von der Sendung des Erlösers und der Berufung dem anderen Beschlusse der Verwerfung und Erwählung vorangestellt wird, die Annahme einer allgemeinen Berufung und die andere Annahme einer überfließenden reichlichen Gnade für die Erwählten und einer hinlänglichen für die Nichterwählten, als ob auch die Verworfenen so viel Antheil an der Gnade empfangen hätten, als nöthig war, um ihnen bei vorhandenem guten Willen eine Möglichkeit des Heils zu eröffnen. In diesen Stücken hat Volckmann die Bedeutung der Lehre alterirt und in ein falsches Licht gestellt. Ebenso unhaltbar und unzuverläßig sind die vorangeschickten historischen Behauptungen, und diese werden von Barckhausen mit Sachkenntniß durchgegangen und Punkt für Punkt beantwortet. Er weist nach, daß die von Volckmann angezogenen Gewährsmänner den Universalismus entweder gar nicht oder nicht in dieser bestimmten Consequenz noch mit Anwendung so fremdartiger Kategorieen wie die scientia media gelehrt haben, oder daß sie endlich nicht als Zeugen der ursprünglichen Lehranlage zu betrachten sind. Volckmann darf sich nicht auf die Confession Sigismund's, noch auf die Religionsgespräche zu Leipzig und Thorn berufen, denn seine ausdrücklichen Sätze haben sie nicht genehmigt; nirgends wird in ihnen ein mittleres Wissen oder eine Unterscheidung des vorhergehenden und nachfolgenden Willens anerkannt noch gesagt, daß Gott allen Menschen eine gratia sufficiens sed non efficax mitgetheilt habe. Die Absicht des Leipziger Gesprächs geht nur dahin, mit der Anerkennung der Augsburgischen Confession einen allgemeineren unionistischen Lehrausdruck zu verbinden, an den sich Partikularisten, Universalisten und Lutheraner anschließen können. Er darf sich ebenso wenig auf spätere Franzosen wie Dalläus, Amyraut, Blondel berufen, noch auf Engländer wie Burnet, denn diese waren eben die Heterodoxen, die desertores fidei reformatae. Die altenglischen Theologen vertheilen sich unter beide Richtungen. Die Confessio Helvetica und Anglica geben ebenfalls keine

Entscheidung, sie bezeichnen Christus allerdings als Erlöser der Welt, sagen aber nicht, daß er für Alle in hinlänglicher, für die Erwählten in wirksamer Weise gestorben sey. Zu Dortrecht ist zwar nicht die infralapsarische Ansicht, wohl aber die des Universalismus verdammt worden, und es ist kein Argument, daß die brandenburgischen Theologen Pelargus und Bergius, wenn sie nach Dortrecht gegangen wären, für den letzteren gestimmt haben würden, wie die englischen und bremischen. Die Dortrechter Artikel lauten in der fraglichen Beziehung den Thesen Volckmann's entgegengesetzt (vgl. Amica coll. p. 28. 29). Von den Schweizern dürfen Bullinger und Rudolph Walter nicht hierher gezogen werden, denn sie haben den Partikularisten Zanchi für rechtgläubig erklärt. Noch weniger läßt sich Calvin in jenem Sinne deuten, er ist gerade ein entschiedener Gegner des Universalismus und begünstigt denselben nur scheinbar, wenn er auch das Allgemeine in der berufenden Gnade, d. h. deren allseitige Richtung und Beziehung auf alle Menschen*klassen* hervorhebt. Auch in Bezug auf die hessische und pfälzische Kirche läßt sich Barckhausen die Folgerungen seines Gegners nicht gefallen. Gleich nach Friedrich's III. Uebertritt ist in der Pfalz die Gnadenlehre in *beschränkender* Form vorgetragen worden, und mochten dann auch Ursinus und Pareus abweichen: so geschah es doch nicht in der hier vorgeschlagenen Ausdehnung und Formulirung. Eher kann sich Volckmann auf einige hessische, holländische, Danziger und Bremer Theologen beziehen, aber auch diese dürfen für die *ältere* Lehrbestimmung nicht als Zeugen dienen. Kurz Volckmann steht für seinen Universalismus und dessen dogmatische Durchführung mit einer *späteren* und zerstreuten Anzahl von deutschen und fremdländischen Theologen allein, und es streitet ganz gegen die Wahrheit, wenn er seine Rechtfertigung mit den Worten schließt: nostram sententiam ecclesiae reformatae fuisse communem, non propriam quorundam doctorum.

Dies der Hauptinhalt beider Schriften. Stellen wir uns über die Streitenden: so ist Barckhausen in einigen Punkten zu weit gegangen, denn er rechnet es Volckmann als Fehler an, daß er dem genugthuenden Verdienst Christi einen unbeschränkt allgemeinen *Werth* beilegt, während doch alle reformirten Lehrer in Beziehung auf die innere *Kraft* und Hinlänglichkeit eine satisfactio universalis anerkennen und erst in Hinsicht der Wirkung und Bestimmung eine Beschränkung eintreten lassen. Auch die besondere Richtung und Neigung der märkisch-reformirten Kirche wird nicht genug berücksichtigt. Im Ganzen aber zeigt Barckhausen das richtige Verständniß des confessionellen Lehrbegriffs und seiner Entwickelung. Volckmann durfte auch für seine univerlistische Auffassung ein Recht der Existenz beanspruchen; die brandenburgischen Theologen waren freier gestellt, da die Confessio Sigismundi dem Universalismus einen offenbaren Anknüpfungspunkt darbot. Auch hatte der große Kurfürst Friedrich Wilhelm in den Edikten von 1662 und 1664 verordnet, man solle den Gemeinden Nichts als Kirchenlehre vortragen, was nicht in jenen drei Bekenntnissen (Conf. Sigism. Colloquium Lips. Decl. Thorun.) ausdrücklich enthalten sey. Niemand solle sich in krassen Aussprüchen gefallen und lehren, daß Gott den größten Theil der Menschen ohne alles Ansehen der Sünde, der Unbußfertigkeit und des Unglaubens zur ewigen Höllenpein bestimmt, Etliche aber aus bloßem Wohlgefallen ohne Ansehung des Glaubens erwählet habe; oder daß Christus keineswegs für alle Menschen gestorben sey und daß Gott nicht Alle, welche durch's Evangelium berufen werden, ernstlich und treulich, sondern Einige nur zum Schein berufen, damit ihre Verdammniß desto größer werde. Damit hatte er also vor Uebertreibungen nach der Seite des Partikularismus warnen wollen. Allein von der freieren Behandlung, welche den brandenburgischen Theologen anempfohlen oder doch freigegeben war, durfte nicht auf die Tendenz und Anlage des reformirten Dogma's im Ganzen zurückgeschlossen werden. Volckmann hat daher durchaus Unrecht, wenn er seine eigenthümliche und abweichende Einkleidung der universalistischen Ansicht für die wahre reformirt kirchliche überhaupt ausgibt und behauptet, daß der Universalismus die *ursprüngliche* und *gewöhnliche*, erst von Späteren verdrängte Lehre

dieser Confession gewesen sey. In dieser Beziehung muß es bei den Entgegnungen Barckhausen's sein Bewenden haben. Wie diese Verhandlung mit ähnlichen an anderen Orten geführten Streitigkeiten sowie mit den neueren Untersuchungen über die Eigenthümlichkeit der deutsch-reformirten Theologie zusammenhängt, wird dem kundigen Leser leicht erinnerlich seyn.

Uebrigens fanden beide Ansichten noch anderweitige Vertretung. Für die Lehre von der allgemeinen Gnade erklärte sich Holzfuß, Professor zu Frankfurt, und Jablonski, Hofprediger in Berlin, welchen Beiden abermals Barckhausen antwortete in der pseudonymen Schrift: Mauritii Neodorpii Calvinus orthodoxus, d. i. ein kurzes Gespräch zwischen Hans Knorren und Benedikt Habrecht, worin bescheiden untersucht wird, ob und wie weit die Lehre der Universalisten mit der Lehre der ersten reformirten Lehrer, welche in Berlin vor hundert Jahren gelehrt, übereinkomme. Gedruckt 1713, als die märkischen reformirten Kirchen ihr erstes Jubiläum begingen. Im folgenden Jahre schrieb im Interesse der Universalisten Jeremias Sterky, Prediger an der Parochialkirche zu Berlin: Kurzer Entwurf der Lehre von der Beschaffenheit der göttlichen Rathschlüsse — mit Consens der theologischen Fakultät zu Frankfurt a. d. O. 1714. Der Partikularismus dagegen wurde mit großer Schroffheit vertheidigt von Philipp Naudé, Professor der Mathematik zu Berlin, in: Theologische und christliche Gedanken über den kurzen Entwurf der Lehre ꝛc. entgegengesetzt dem unter Approbation der Frankf. theolog. Facultät in dieser Materie neulich herausgekommenen Tractat, 1714. Eine andere Gegenschrift gleicher Tendenz: Abgenöthigte Ehr- und Lehr-Rettung der reformirten Kirchen und der vornehmsten Lehrer derselben, d. i. anderer Theil der theolog. Gedanken von einem Liebhaber der Wahrheit, 1714 — soll wieder Barckhausen zum Verfasser haben. Nach einer Aeußerung Naudé's soll jedoch die theologische Fakultät über diese Frage selbst nicht mit sich einig gewesen seyn. Weiter wurde die literarische Fehde nicht fortgesetzt, und ein königliches Edikt Friedrich Wilhelm's I. vom J. 1719 legte beiden Theilen Stillschweigen auf.

Vgl. Walch's Einleitung in die Rel.-Str. außerhalb der Luth. Kirche. Bd. III. S. 746. — Unschuldige Nachrichten vom Jahre 1713. — Mosheim's Kirchengesch. Letzter Band von Schlegel, S. 689. — Hering's historische Nachricht von dem ersten Anfang der evangel.-reform. Kirche in Brandenburg, S. 129. — Küsteri Bibliotheca Brandenburgica. Lib. III. cap. 22. p. 289. Dr. Gaß.

Bari, Synode. Die Abhaltung der Synode zu Bari fällt in die Zeit der Investiturstreitigkeiten. Bekannt ist die Synode außerdem noch durch die Theilnahme Anselm's von Canterbury. Dieser hielt sich bekanntlich während seines ersten Exils vorzugsweise in Unter-Italien und in der Nähe Urban's II. auf, und folgte der Einladung des Pabstes auch nach Bari, der an der östlichen Küste Italiens, in Apulien, gelegenen Stadt, wohin Urban II. zum Oktober des Jahres 1098 eine Synode der Unteritalischen Bischöfe berufen hatte. Eröffnet wurde diese am 3. Oktober in Gegenwart von 185 Bischöfen und nach einer Woche geschlossen. Durch die Lage der Stadt in der Nähe der griechischen Besitzungen, wie durch die Theilnahme Anselm's waren die Verhandlungen bedingt. Den ersten Gegenstand derselben bildete das vor Allem zwischen der griechischen und römischen Kirche streitige Dogma über den Ausgang des heiligen Geistes; zuerst trat der Pabst selbst den anwesenden griechischen Bischöfen entgegen, aber nur, um alsbald dem Anselm, der bis dahin ungekannt und bescheiden unter den anwesenden Theilnehmern gesessen hatte, das Wort zur Vertheidigung des filioque zu geben; später hat Anselm diesen Gegenstand ausführlich in der Schrift „de processione spiritus Sancti" behandelt. Den zweiten Gegenstand bildeten die kirchlichen Verhältnisse Englands, der Conflikt Anselm's mit Wilhelm dem Zweiten, dem Rothen. Noch hatte sich in England der Gegensatz zwischen der Kirche und dem Königthum nicht so weit entwickelt und zugespitzt, wie alsbald unter dem Nachfolger Wilhelm's, Heinrich dem Ersten, wo es sich nicht mehr vorwiegend um Persönliches, sondern um die Prin-

cipien des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche handelte, und Anselm, als er den Vasalleneid und das Zugeständniß der Investitur an den König verweigerte, in seine zweite Verbannung ging. Daher konnte Anselm auf der Synode zu Bari sich dafür verwenden, daß das Anathema noch nicht, wie die Mehrzahl der Bischöfe gewollt hatte, über den König Wilhelm gesprochen wurde. Nur gegen die „Pest der Laieninvestitur" wurde, wie aus einem Briefe Paschalis' II. an Anselm hervorgeht, die Excommunikation ausgesprochen, also nur wiederholt, was schon auf den vorangegangenen Synoden dieses Zeitraums festgesetzt war.

Akten der Synode zu Bari sind nicht vorhanden, ihre Quellen daher nur die kurze Erzählung Eadmer's, als Begleiter Anselm's während seines Exil's, in dessen Biographie (vita Anselmi), und die etwas ausführlicheren Angaben in desselben Eadmer „historia Variorum". Die Darstellung Hasse's in seinem Leben Anselm's v. C. (I, 345 f.) ist im Wesentlichen eine Uebersetzung der Nachrichten Eadmer's (vgl. a. a. O. II, 322 f. über Anselm's Lehre vom Ausgang des heil. Geistes). — Zu vergl. ist Hefele, Conciliengeschichte. V, 225.

Barnabas. Die „Acta et passio Barnabae in Cypro" erschien in Tischendorf's Actis apostolorum apocryphis an seinem Pariser Codex des 9. Jahrhunderts zum ersten Male vollständig und in besserem Texte als bei Papebroch, unter dem Titel: *περίοδος καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου.* Als Verfasser bekennt sich am Ende der Schrift Marcus. Siehe a. a. O. S. 64—74. u. XXVI—XXXI.

Zum Barnabasbrief ist das vortreffliche Weizsäcker'sche Programm nachzutragen. Zu den PP. Apostolic. die Dressel'sche editio, auch die neueste zweite mit den Nachträgen aus Cod. Sinaiticus. Tischendorf.

Barth, Dr. Christian Gottlob von, war am 31. Juli 1799 zu Stuttgart geboren als der Sohn eines seine Stellung und gewerbliche Bildung überragenden geschickten und frommen Zimmermalers und einer geisteskräftigen Mutter von seltener christlicher Einfalt und Liebe. Von beiden Eltern hatte der Sohn sein geistiges Erbe erhalten, bei bescheidenem Wesen Witz und künstlerische Anlage, namentlich für bildende Kunst und Musik, und eine durch Gebet und christliche Zucht, wie durch den frühen Umgang mit den ehrwürdigen Persönlichkeiten Jeremias Flatt, Gundert, Dann u. A. genährte Richtung auf religiöse Erkenntniß und thätiges Christenthum. Frühzeitig zum Studium bestimmt, durchlief er das Stuttgarter Gymnasium, in dessen oberen Klassen er sich eine vielseitigere Vorbildung aneignete, als es die damaligen niederen Seminarien ermöglicht hätten, auch bereits sich durch seine Dichter- und Rednergabe hervorthat, wie er denn mit einer Rede über Brenz und Melanchthon aus dem Gymnasium schied, um im Oktober 1817 auf die Hochschule, in das Stift zu Tübingen, überzutreten. Hier gehörte er einem engeren Kreise ernstgesinnter Jünglinge an, die sich indeß in seine doppelte Richtung, einerseits an's Theosophische streifende Innerlichkeit, andererseits nüchterne, bis an's Scharfe gränzende Kritik nicht so bald zu finden vermochten. Aus Anlaß der dritten Reformationsjubelfeier gab Barth Luther's 95 Thesen heraus. In dem Streite über die im J. 1819 neu entstandene Gemeinde in Kornthal schrieb er mit Anspielung auf den Stifter derselben, Bürgermeister Hoffmann, seine „Hoffmännischen Tropfen gegen die Glaubensunmacht", eine witzige Geißelung des herrschenden rationalistisch-supranaturalistischen Indifferentismus, veröffentlichte eine Sammlung von Gedichten u. A. Seine philosophischen und theologischen Studien waren nicht sehr regelmäßig und durch theosophische Liebhabereien beeinträchtigt. Er übte sich im Predigerseminar wie in den benachbarten Kirchen fleißig im Predigen, hielt auch Privatversammlungen in der Stadt, ließ sich seit 1818 die Missionssache angelegen seyn und gründete den seit 1819 in Tübingen thätigen, mit Basel verbundenen Missionsverein, der ihn 1820 mit dem edlen Zaremba, mit den Missionsfreunden in der Schweiz, namentlich Spleiß, mit Schubert u. A. in bleibende innige Beziehungen brachte. Bezeichnend für Barth's damalige Ansicht nicht nur, sondern für die Anschauungen der großen

Mehrheit der württembergischen Pietisten ist sein 1819 erschienenes Schriftchen: „Ueber die Pietisten", dessen Tendenz das böhmische Motto ausspricht: „Ein Christ hat keine Sekte, er kann mitten unter den Sekten wohnen und ihren Gottesdiensten beiwohnen, und hängt doch keiner an; er hat nur eine einzige Wissenschaft, die ist Christus in ihm, und sucht nur einen Weg, die Begierde nach dem Leben Christi." Mißbilligend spricht sich Barth namentlich darüber aus, daß sich die Frommen gegen äußere Bildung oft so ängstlich verschließen. Daß er bei solcher Neigung zu schriftstellerischer Thätigkeit sich den eigentlichen Universitätsstudien zu wenig widmete, gestand Barth selbst bei seinem Abgange von der Hochschule im J. 1821, und es sprach sich dieß auch in dem bezeichnenden Stiftszeugniß aus: in errores mysticismi delapsus!

Als Vikar an verschiedenen Gemeinden trat er in freundliche Beziehungen zu den Hauptrichtungen des württembergischen Gemeinschaftswesens, den Michelianern, Pregizerianern, Herrnhutern und alten (Bengel'schen) Pietisten; namentlich begann er als Pfarrverweser in Effringen im Jahre 1822 durch Conferenzen gleichgesinnter Geistlicher und durch Erbauungsstunden, die von weither besucht wurden, jene Wirksamkeit im Schwarzwald, die 40 Jahre seines Lebens ausfüllte. Im Jahre 1824 machte er eine Reise durch Deutschland, verweilte besonders in Herrnhut, Berlin und im Wupperthale und kehrte reich an denkwürdigen Bekanntschaften, mit erweitertem Blick und einer Mappe voll selbstgezeichneter Porträts zurück. Im Dezember zum Pfarrer in Möttlingen bei Calw ernannt, entwickelte er eine reiche Thätigkeit bei Alt und Jung; die Jugend suchte er auch durch Räthsel und Bilder zur Schriftkenntniß zu führen. Mit Brandt, dem Herausgeber der Schullehrerbibel und des homilet.-liturgischen Correspondenzblattes, trat er in fruchtbaren Verkehr und suchte sich namentlich mit den Vätern der neueren evangelischen Kirche Württemberg's, einem Bengel, Oetinger, Hahn u. A. bekannt zu machen. Eine Frucht dieses Studiums sind die 1828 ff. erschienenen „süddeutschen Originalien", Bengel, Oetinger, Flattich, Ph. M. Hahn, Hosch u. A., in 11 Heften, eine Schrift, die eine zu ihrem beschränkten Umfang in keinem Verhältniß stehende weitgreifende Wirkung hatte. In der Vorrede zum ersten Heft spricht der Herausgeber das „Behagen des Gefühls" aus, fremde Arbeit so freiweg lobpreisen und von dem Büchlein sagen zu dürfen, es wiege mehr als eine ganze Michaelismesse. Die drei Erstgenannten haben das ganze 18. Jahrhundert mit- und nacheinander durchlebt und waren von entschiedenstem Einfluß auf das christliche Leben desselben. Oetinger „könne man den Magus im Süden nennen, und stände ihm dieser Name noch besser als dem nordischen; denn siehe, hier ist mehr als Hamann!" Wirklich war es kein geringes Verdienst, auf diese Männer aufmerksam zu machen, die nach Auberlen's treffendem Wort „vollen Ernst machten mit der theologia regeneratorum und mit einer instinktiven, genialen Kraft und Höhe des Geistes die reale Erkenntniß des gesammten göttlichen Welt- und Heilsplans aussprachen und der Mit- und Nachwelt zum Bewußtseyn brachten." Die reichen Auszüge aus ihren Schriften weckten das Verlangen nach vollständigerer Bekanntschaft mit dem Leben und Wirken dieser Männer, das auch in den nächsten Jahrzehnten durch Burk, Paulus, Ehemann u. A. befriedigt wurde. Als ein Recensent der südd. Orig. in der Jen. Lit.-Ztg. sich wunderte, daß man Brosamen von solchen Männern auflese, die „so schlechte Stylisten" gewesen, entgegnete Barth, er sey des Glaubens, daß auch schlechte Stylisten στύλοι τῆς ἐκκλησίας seyn können; dem Bedenken, ihre Aussprüche enthalten mehr Bizarres und Paradoxes, als rechtgläubigen Theologen zustehe, hielt er die Erklärung entgegen, sie verdienen alle Achtung und Prüfung, weil sie, wenn auch vielleicht nicht ganz rechtgläubig, doch recht gläubig gewesen. Aus Barth's Pfarramt ist noch anzuführen, daß er 1827 einen jüdischen Proselyten unterrichten und taufen durfte, daß er zur Errichtung einer Kinderrettungsanstalt in Stammheim wesentlich beitrug, die Herausgabe des Calwer Missionsblattes im J. 1828 begann und durch seine concise und doch lebendige Fassung demselben eine große Wirksamkeit verschaffte. Nicht wenige Jünglinge verdanken Barth die Anregung zur Betretung der Missions-

laufbahn; seine Empfehlung galt in Basel für das beste Zeugniß. Obwohl auch nach anderen Seiten hin mit den verschiedenen Missionsgesellschaften in freundlichen Beziehungen stehend, blieb er doch Basel, als dem Mittelpunkte, am innigsten zugewandt. Als es sich einmal darum handelte, ob nicht die Betreibung der Missionssache von Basel nach Württemberg zu verlegen sey, theils weil von hier der Anstalt die meisten Lehrer und Zöglinge zufließen, theils um dem Lande den unmittelbaren Segen zuzuwenden, endlich um confessionellen Bedenken der reformirten Schweiz gegenüber zu begegnen, vereinigte sich Barth mit Spleiß in Schaffhausen gerade auf dem Grund der Mannichfaltigkeit der Gaben und Eigenthümlichkeiten beider Kirchen für die Belassung in Basel. Die ihm öfters angebotene Inspektion des Missionshauses aber nahm er, um dem Ganzen in unabhängiger Weise dienen zu können, nicht an. Die Jahresfeste in Basel und Beuggen besuchte und belebte er regelmäßig; seine Reden und Lieder galten Jahrzehnte lang als die Würze dieser Tage.

Wie Barth als Prediger einer edlen Popularität sich befliß, den Schrifttext mit Feinheit und Sorgfalt entwickelte, nicht selten Züge und Nebenpunkte heraushebend, die sonst der Aufmerksamkeit entgehen, mehr ruhig überzeugend und Freude und Achtung für das Wort Gottes weckend, als durch gewaltige Schläge erschütternd, so fesselte er als Missionsredner durch reiche Mittheilungen aus dem Schatze seiner in's Einzelnste gehenden Kenntniß vom Zustande der Heidenwelt und der Wirksamkeit der Missionare, durch seine lebensvollen, bei allem Farbenreichthum doch jeder Uebertreibung abholden, stets das Gepräge der Wahrheit tragenden Gemälde. Wie sehr ihm die genaueste Bekanntschaft mit den Sitten und Gewohnheiten der Heiden, die Kenntniß ihrer Wohnplätze, der sie umgebenden Thier- und Pflanzenwelt, kurz die Missionsgeographie am Herzen lag, das beweisen namentlich die reichen Sammlungen, die er durch Beiträge aus allen Erdtheilen zusammengebracht hatte und von denen er wieder den freigebigsten Gebrauch durch großartige Geschenke besonders an die Naturalienkabinette großer Städte machte. Als er eine Sendung nach der anderen an die Naturaliensammlung in Stuttgart machte, konnte er sagen: der König habe schon so manchen Missionszögling vom Waffendienst freigesprochen, daher es billig sey, daß die Mission sich auch auf kleine Gegendienste besinne und namentlich auch zeige, daß sie nicht, wie Manche ihr vorwerfen, ohne Sinn für weitere Anschauungen und Förderung der Wissenschaft sey. Seine Verdienste in dieser Richtung, wie um Unterricht und Jugendbildung wurden durch eine größere Zahl von Orden, als sie wohl je einem Theologen verliehen wurden, nicht bloß von protestantischen deutschen und außerdeutschen Fürsten, wie den Königen von Preußen, Württemberg, den Niederlanden, sondern auch von den katholischen Monarchen Oesterreichs und Bayerns, ja von dem Kaiser von Rußland anerkannt. Wie die Mission mit ihren in die weiteste Ferne gehenden Bestrebungen, wie die Berührung mit Christen der verschiedensten Länder und Bekenntnisse, namentlich auch Englands, in ihm einen weltbürgerlichen Sinn geweckt und ausgebildet, so hatte seine ganze Anschauung und sein Wirken für das Reich Gottes die Union, das Neben- und Miteinanderwirken der Redlichen der verschiedenen evangelischen Bekenntnisse zur Voraussetzung, und es irrte ihn nicht, wenn sich manche strenge Confessionelle an seiner Weitherzigkeit stießen. Er nahm an der evangelischen Allianz wie am Kirchentag aufrichtigen Antheil. Schon 1835 sprach er es in seinem gedankenreichen Schriftchen: „Zwiespalt und Einung der Glaubigen", aus; es sey „eben so einseitig, zu behaupten, daß alles Licht durch die Kirchenfenster hereinfalle, als daß die Kirchenfenster finster machen. Der Eine strebe mehr nach der Erkenntniß alles Wissenswürdigen, der Andere mehr nach der Einfältigkeit auf Christum. Wer hat Recht? Beide. Wir drehen uns wie Planeten um die eigene Achse, um auf allen Seiten erleuchtet zu werden; so geht Jeder seine Bahn; wenn er nur mit der Sonne wandelt und sein Licht von ihr empfängt! Dem Einen wird Christus für uns sein Ein und Alles, dem Anderen geht er auf als Christus in uns. Dieser freut sich der unbedingten Gnadenwahl, Jener

hofft von der allüberwindenden Liebe eine völlige Wiederbringung. Das Sektenwesen hat die Kirche vor dem Schlafen bewahrt; reibt sich auch Einer am Anderen, so gibt's Feuer. Wie der Unternehmer eines großen Werkes die einzelnen Artikel an verschiedene Gelehrte zur Bearbeitung austheilt, so hat der große Herausgeber der christlichen Encyklopädie (Gesammtunterricht) einer Schule diese, einer anderen jene Aufgabe vorzugsweise zu lösen gegeben. Füllen wir den Riß mit Liebe aus und werden wieder katholisch, nicht im Sinne der Confession, sondern in der Liebe zu Allen, die mit uns an den Einen Herrn und Heiland von Herzen glauben. Der priesterliche Sinn geht immer auf Vereinigung, und der wahre Priester ist ein Brückenmacher (pontifex). Welch ein Jammer, daß sogar die Communion der inneren Union Abbruch thun muß! Schlaget ihr auch, ihr anders gesinnten Brüder, die Hand der Vereinigung aus, die ich euch reiche, ich werde sie doch so lange liebend zu euch hinüberstrecken, bis sie erstarrt." — Barth befand sich so innerlich, wie auf seinem praktischen Standpunkte im vollsten Einklang mit den Männern der Wissenschaft, wie Jul. Müller, Twesten (s. Bd. XVI. S. 680), die auch keineswegs behaupten, daß alles Streiten zwecklos sey, daß es vielmehr dazu diene, auch die andere, bisher übersehene Seite zur Anschauung zu bringen. Schließlich werde man doch an eine Gränze kommen, bei der man entweder auf alle Einigung verzichten oder sich dazu verstehen müsse, auf Grund dessen, worin man einverstanden ist, eine Einigung zu versuchen, sey's in gottesdienstlicher Hinsicht, sey's in gemeinschaftlichen Bestrebungen, wie Bibelverbreitung, Mission u. dergl. In letzterer Hinsicht ist bekannt, daß die Basler Mission diesen unionistischen evangelischen Standpunkt festhielt und Württemberg, in dem sich seit der Reformation ein durch schweizerische Einflüsse temperirtes Lutherthum entwickelt und erhalten hat, ihr namentlich unter Barth's Vermittelung treu zur Seite blieb.

Eine besonders erfolgreiche Thätigkeit Barth's, die christlich-pädagogische, die er schon als Pfarrer in Möttlingen übte, noch mehr, als er diese Stelle im J. 1838 aufgab und nach Calw zog, bot ihm der von ihm gestiftete Traktatenverein, beginnend mit kleinen Kinderschriften, namentlich Erzählungen, in welchen Barth der süßlich-moralisirenden Weise der Zeit, wie sie namentlich der sonst verdienstvolle Christoph Schmid vertrat, entgegenwirkte und an die sich (von 1832 an) eine Reihe von ebenso wohlfeilen als brauchbaren Schulbüchern anschloß, als deren erstes die „zweimal 52 biblische Geschichten für Schulen und Familien" erschien. Barth hatte einen besonderen Trieb und eine nicht geringere Begabung, auf die Kinderwelt und Jugend zu wirken. „Wer die Kinderwelt zu gewinnen weiß" — dieß stand ihm fest —, „der sichert sich den mächtigsten Einfluß auf die künftigen Generationen." Für die Kinder sey aber auch nur das Beste gut genug. Unvermerkt und ohne sie aus ihren kindlichen Anschauungen herauszureißen, wußte er die Kleinen zu fassen und durch eine Fülle von Anspielungen aus ihrem nächsten Kreise für das Höchste, das Reich Gottes und die demselben zuführende Gesinnung zu gewinnen. In den „biblischen Geschichten" gibt er den Stoff nicht, wie Viele für unumgänglich erachten, vollständig und ausschließlich mit den Bibelworten selbst, sondern in freier, plastischer, vorherrschend zwar textmäßiger, aber eine sinnige Erklärung und anregende Bemerkungen nicht ausschließender Weise. Die 157 Auflagen bis zum Jahre 1863 zeugen für den rechten Ton, den er getroffen. Auf sie folgten die Kirchengeschichte, Weltgeschichte, biblische Geographie, Naturgeschichte, Geschichte von Württemberg, ein Lesebuch, Rechenbuch, Seelenlehre, Festbüchlein u. A.; im Ganzen über 30 Werke unter Mitwirkung von Schubert, Zeller, Hochstetter, Blumhardt, Redtenbacher, Weitbrecht (dem Verfasser der geschätzten christlichen Glaubenslehre in 3 Bänden) u. A. Das umfangreichste Verlagswerk war das 1849—50 erschienene „Handbuch der Bibelerklärung für Schule u. Haus", 2 Bde. 103 Bogen; zweite Aufl. 1856, das bei seinem geringen Preis (1 Thlr. 12 Gr.) große Verbreitung fand und sich besonders dadurch empfiehlt, daß sowohl die Lehr- und prophetischen Schriften des Alten Testaments in den Rahmen der geschichtlichen, als die Briefe des Neuen Testa-

ments in die betreffenden Abschnitte der Apostelgeschichte und die weitere Chronologie eingereiht sind. Der Auslegung der Propheten des Alten Testaments ist eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Die „Bibelerklärung" ist in mehrere selbst außereuropäische Sprachen, die biblische Geschichte in 20 europäische, 18 asiatische, 7 afrikanische, 2 amerikanische und 3 Südsee-Sprachen übersetzt. Die Herstellung dieser Werke war nur durch namhafte Unterstützung christlicher Freunde, zum Theil sehr hochstehender, möglich. Noch haben wir einer besonders verdienstlichen literarischen Arbeit Barth's zu erwähnen, der „Jugendblätter, Monatsschrift zur Förderung wahrer Bildung", im J. 1836 begonnen und bis zu seinem Tode von ihm fortgeführt (seitdem von Dr. Gundert, Stuttgart, Steinkopf). „Wie er es fast bei allen seinen Unternehmungen der Thätigkeit der Welt abgelauscht hatte, was als literarisches Bedürfniß der Zeit erschien, und dann bemüht war, durch tüchtige, in christlichem Geiste gehaltene Leistungen die geeigneten Kräfte in der Nähe und Ferne aufzusuchen, dasselbe zu befriedigen, so war es auch bei dieser Zeitschrift, die für eine Menge von Volks- und Jugendbibliotheken zur segensreichen Grundlage geworden ist" (Burk, Herausgeber des „Christenboten"). Wie Luther es schon aussprach, „daß durch das Evangelium nicht sollten alle Künste zu Boden gestoßen werden, wie etliche Aberchristliche fürgeben, sondern ich wollte gern alle Künste sehen im Dienst dessen, der sie erschaffen und gegeben hat", hielt es Barth für eine Aufgabe der christlichen Pädagogik und Literatur, alle Kräfte des Menschen, als eines organischen Ganzen, zu wecken und der Jugend besonders in dem wichtigen Alter von 12—18 Jahren den ganzen Weg der Wahrheit und Gottseligkeit, nicht bloß der Verstandeserkenntniß zu öffnen — und sie auf ihm zu leiten. Kundige erkennen an, daß die Vielseitigkeit der „Jugendblätter", der Reichthum passender Mittheilungen aus der Natur und Geschichte, Länderkunde, Technologie u. s. w. kaum größer, die Darstellung nicht leicht frischer und fesselnder seyn könnte. Die christlich-männliche Haltung erinnert an die besten Zeiten des wieder erwachenden Deutschlands, ehe sich der Einfluß einer verweichlichenden, kränkliche Frühreife fördernden Literatur auf dem Gebiete der Jugendschriften nur allzu sehr eingedrängt.

Barth's dichterische Anlage spricht sich in zahlreichen poetischen Ansprachen in den Jugendblättern, in Missions- und Festliedern, Natur- und Gelegenheitsgedichten aus; mehrere seiner Missionslieder fanden Aufnahme in die neueren evangelischen Gesangbücher. Die sinnreiche Beziehung von Erscheinungen der Natur und des gewöhnlichen Lebens auf die höhere Welt und das Reich des Geistes erinnert nicht selten an Scriver, der gesunde Humor in seinen Erzählungen an Schubert und Hebel. Namentlich aber zog sein persönliches Auftreten auch solche an, die nicht in allen Ansichten und Bestrebungen mit ihm übereinstimmten. Der durch innerlichen Ernst und ruhige Bescheidenheit gemilderte Witz, eine vielseitige, durch immer neue Forschungen und Studien erweiterte Bildung, die ächt schwäbische Herzlichkeit und Offenheit, mit der er Menschen der verschiedensten Standes- und Bildungsstufen begegnete, machten seinen Umgang vor Vielen anziehend, und sein Haus in Calw war zeitenweise eine wahre Wallfahrtstätte für Gäste aus allen Ländern und Gesellschaftskreisen. Oft mußte er in der Nacht Arbeiten hereinbringen, für die ihm der Tag keine Zeit gelassen.

Barth war unverehelicht geblieben; in den ersten Jahren hatte seine Mutter sein Hauswesen besorgt; später konnte er denen, die ihn über seinen Cölibat zur Rede stellten, lächelnd erwiedern: er habe keine Zeit zum Heirathen. Vertrautere wußten, daß eine eigene Lebensschickung, nicht Vorliebe ihn im ehelosen Stande festgehalten.

Fragen wir endlich nach dem Wesentlichen der theologischen Anschauungen Barth's, so weit es sich nicht aus dem Bisherigen ergibt, so nehmen wir wohl mit Recht an, daß Menken (Bd. IX. S. 300 ff.) einen unverkennbaren Einfluß auf sie geübt. Sie waren außer der Versöhnungslehre vorherrschend den prophetischen Lehrstücken, der Vollendung des Ganzen, wie der Einzelnen mit der Wiederkunft Christi zum Gericht, überdieß aber dem in Württemberg ziemlich verbreiteten Theologumenon der *ἀποκατάστασις*

zugewandt, ohne daß er jedoch die letztere den an der Kirchenlehre Festhaltenden aufzudringen beflissen war. Schon in den „süddeutschen Originalien“ führt er Bengel's Ausspruch an: wer von der ἀποκατάστασις Einsicht habe und es aussage, schwätze Gott aus der Schule; die Augsburg. Confession improbire mit Recht die, welche sie lehren, denn das würde der gefährlichsten Sicherheit Thür und Thor öffnen. Eine schon öfter aufgetauchte Ansicht über den מלאך י sucht Barth in der 1839 erschienenen, an Schelling gerichteten Schrift: „der Engel des Bundes“, zu vertheidigen; die Engelwerdung des Logos sey als die seiner Menschwerdung vorangehende Offenbarungsphase anzusehen. Eine treffliche kirchengeschichtliche Monographie ist das in der Christoterpe 1838 erschienene Lebensbild des italienischen Protestanten G. Caraccioli (vgl. Bd. II.). Ueberhaupt schloß er sich bei aller praktischen Beschäftigung gegen keine geistige Richtung, gegen keine wichtigere Erscheinung auch auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft ab. Er war und blieb, wie sein Freund W. Hoffmann sagt, ein „Mann gläubiger That“, der aber auch, wie jene Vormänner, die er uns zuerst wieder in's Gedächtniß zurückgerufen, das evangelische Glaubensprincip nach der Seite des Erkennens hin durchzuführen bemüht war. „An der Wiederemporbringung und Verherrlichung des ewigen Wortes Gottes mitzuarbeiten, ist die Aufgabe meines Lebens und Wirkens“, sagt er in der Vorrede zu seinen 1836 erschienenen „christlichen Gedichten“. Die theologische Fakultät zu Tübingen ehrte ihn im J. 1838 durch die Doktorwürde.

Mit seinem 60. Lebensjahre stellte sich für ihn das Bedürfniß einer Erleichterung in den Geschäften ein, und er fand in Missionär Gundert den treuen Mitarbeiter und späteren Nachfolger in der Redaktion namentlich seiner Journale. Nachdem Barth die ethnographische Sammlung an das neuerbaute Missionshaus in Basel abgegeben, seine Bibliothek dem Calwer Verlagsvereine vermacht, und andere Anordnungen getroffen hatte, befiel ihn nach manchen Anstößen seiner Gesundheit in Folge von Atrophie der Herzwandungen am 27. Sept. 1862 eine Lähmung der rechten Seite. Kaum vermochte er noch Weniges zu diktiren und begehrte, daß man ihn in der Stille lasse; das Alte wisse er schon, Neues wolle er nicht mehr hören. Wenn man ihm von der Aussicht auf die Seligkeit von Kronen sagte, wieß er es trocken ab: „Nichts da, aus Gnaden selig werden, ist genug!“ Er gehe ganz arm hinüber; „doch langt's!“ — Am 12. November entschlief er, nachdem ihn ein Schlag gerührt, kampflos. Seinem Wunsche gemäß fand er seine Ruhestätte in Möttlingen im Grabe seiner unvergeßlichen, im J. 1828 daselbst verstorbenen Mutter. So lange die evangelische Kirche in der Verherrlichung des Namens Jesu, in der Rettung und Beseligung der Menschheit ihre Aufgabe und ihr Ziel erkennt und innere und äußere Mission nicht bloß Namen sind, wird Barth's Name von dem besten Klange und sein Gedächtniß im Segen bleiben.

Vgl. Barth's Lebensabriß im Calwer Missionsblatt für 1863. Nr. 1. — Neue evangel. Kirchenztg. 1862. Nr. 48. — Süddeutscher Schulbote. 1863. Nr. 16 u. 19. (Barth's Verdienste um die Schule vom Diak. Rieger). Hartmann.

Baur, Ferd. Christ., siehe am Schlusse dieses Bandes.

Bayern. (Nachtrag.) Es sind seit dem Erscheinen des betreffenden Artikels in der Real-Encyklopädie zwei werthvolle Schriften über die Geschichte der evangelischen Kirche von Bayern erschienen: 1) Lorenz Kraußold, Dr. phil., Consistorialrath und Hauptprediger in Bayreuth, Geschichte der evangelischen Kirche im ehemaligen Fürstenthum Bayreuth. Erlangen 1860; 2) E. F. H. Medicus, evangel.-lutherischer Pfarrer zu Kalbensteinberg bei Gunzenhausen, Geschichte der evangelischen Kirche im Königreich Bayern diesseits des Rheins. Erlangen 1863.

Beck, Jakob Christoph, geboren den 1. März 1711 in Basel, gestorben ebendaselbst den 17. Mai 1785, nimmt in der Gelehrtengeschichte Basel's, die er selbst handschriftlich bearbeitet hat*), eine nicht unbedeutende Stelle ein. Er bekleidete erst

*) Das Manuskript findet sich in der Frey-Grynäischen Bibliothek daselbst.

(seit 1737) die Professur der Geschichte und (seit 1744) die der Dogmatik (locorum communium) auf der Universität seiner Vaterstadt. Seine Synopsis Institutionum nniversae Theologiae naturalis et revelatae, dogmaticae, polemicae et practicae, in usum auditorii domestici, Bas. 1755)*) bildete ein halbes Jahrhundert das dogmatische Lehrbuch, über welches in Basel docirt und disputirt wurde, und ist für die Geschichte der Dogmatik nicht unbedeutend, insofern es die Uebergangsperiode aus der streng orthodoxen Confessionstheologie in die freiere biblische Lehrweise, im Geiste eines S. Werenfels (s. den Art.) auf würdige Weise repräsentirt**). — Auch sein vollständiges biblisches Wörterbuch oder Real- und Verbalconcordanz" (Basel 1770. 2 Th. in Fol.) hat sich lange Zeit neben dem Büchner'schen Werke im Gebrauch erhalten. Der Verfasser hielt sich dabei an die Luther'sche Uebersetzung, jedoch auch mit Berücksichtigung anderer Uebersetzungen, wie der Zürcher, ging aber überall mit großer Gewissenhaftigkeit auf den Grundtext zurück. — In dem Streite mit den Separatisten trat Beck, aber mit Würde und Mäßigung, denselben entgegen in der Schrift: „Ungrund des Separatismus" (Basel 1753). Von seinen historischen Leistungen sind zu erwähnen die Zusätze zu Iselin's Lexikon, die Bearbeitung von Wurstisen's Basler Chronik (im Auszug) und die Herausgabe eines Compendiums der alttestamentlichen Kirchengeschichte. (Basel 1779). Auch gab er als Lektor des Frey-Grynäischen Institutes eine beträchtliche Anzahl von Dissertationen heraus (vgl. Athen. Raur. p. 64 und das oben citirte Programm). Hagenbach.

Benoît, Elias, bekannt durch seine Geschichte des Edikts von Nantes, wurde geboren zu Paris den 20. Januar 1640. Nachdem er in dieser Stadt Philosophie und dann zu Montauban Theologie studirt hatte, ward er 1665 Pfarrer zu Alençon. Hier stritt er öfters, nicht ohne glücklichen Erfolg, mit mehreren der geschicktesten Vertheidiger des Katholicismus. Einer dieser letzteren, der Jesuit de la Rue, der dem reformirten Prediger bei weitem nicht gewachsen war, regte das katholische Volk gegen die Protestanten auf; die Kirche wurde von diesen Fanatikern erstürmt, jedoch muthig vertheidigt. Die Reformirten verdankten es der Milde des Intendanten der Provinz, daß sie wegen ihres Widerstandes nicht zur Strafe gezogen wurden; einer von ihren Pfarrern jedoch wurde abgesetzt. Bei der Revokation des Edikts von Nantes mußte Benoît Frankreich verlassen und sich nach den Niederlanden zurückziehen; er wurde Pfarrer zu Delft und starb daselbst den 15. Nov. 1728. Er war ein friedfertiger, sanfter, bescheidener Mann, der den Streit nicht suchte, ihn aber auch nicht floh. Unter seinen Schriften ist die wichtigste seine „Histoire de l'édit de Nantes", Delft, 1693 u. 95. 5 Bde. 4°. Sie enthält viel Merkwürdiges, ist mit vieler Genauigkeit abgefaßt, gibt eine Anzahl von Dokumenten und bleibt daher eine der besten Quellen für die Geschichte der reformirten Kirche in Frankreich. Der P. Thomasius vom Oratorium schrieb dagegen ein Werk, in dem er die Handlungsweise Ludwig's XIV. dadurch rechtfertigt, daß er sie mit der der ersten christlichen römischen Kaiser gegen die damaligen Häretiker vergleicht. C. Schmidt.

Bentley, Richard, gehört zu den ausgezeichneten Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts, welche, das Studium der Theologie und Philologie verbindend, sich durch das, was sie leisteten, um beide Wissenschaften große Verdienste erwarben. Bentley war den 27. Januar 1662 zu Oulton, einem Dorfe im westlichen Theile von Yorkshire geboren, wo sein Vater, Thomas Bentley, ein wohlhabender Huffschmidt, in geachteten Verhältnissen lebte. Seine Mutter, eine Frau von klarem Verstande und guten Kenntnissen, war die Tochter eines Majors, Richard Willis, der unter dem Könige Karl I. gedient hatte; ihr und dem mütterlichen Großvater verdankte der Knabe die Bildung seines Karakters und den ersten Unterricht in den Anfangsgründen der engli-

*) Schon früher (1757) waren von ihm Fundamenta Theolog. natur. et revelatae erschienen.

**) S. Schweizer Centraldogmen II. S. 158 und mein Program: „Die theologische Schule Basel's und ihre Lehrer. Basel 1860. 4°. S. 46 ff.

schen sowie der lateinischen Sprache. Da er hierbei vorzügliche Fähigkeiten und große Lernbegierde zeigte, wurde er frühzeitig auf die lateinische Schule der benachbarten Stadt Wakefield gebracht, wo er sich bald durch seine außerordentlichen Fortschritte, besonders in den alten Sprachen, vor allen Mitschülern so sehr auszeichnete, daß er schon im J. 1676, als er kaum das funfzehnte Lebensjahr zurückgelegt hatte, in das Johanniscollegium (St. John's College) zu Cambridge aufgenommen werden konnte. Indem er hier seine Beschäftigung mit der griechischen und lateinischen Sprache fortsetzte, betrieb er mit dem angestrengtesten Fleiße das Studium der Theologie, namentlich der biblischen Exegese, und erhielt, nachdem er Baccalaureus geworden war, im J. 1683 die Stelle eines Oberlehrers an der kleinen Schule zu Spalding in Lincolnshire. Doch fühlte sich sein höher strebender Geist in diesem engen Wirkungskreise so beschränkt, daß er denselben mit Freuden schon nach wenigen Monaten wieder verließ und der Aufforderung des Dr. Stillingfleet folgte, der ihn zum Begleiter und Aufseher seines Sohnes auf einer der englischen Universitäten, deren Wahl er ihm freistellte, bestimmte. Bentley wählte Oxford, weil er daselbst die literarischen Schätze, hauptsächlich die an Handschriften reiche bodlejanische Bibliothek zu seiner eigenen weiteren Fortbildung zu benutzen wünschte. Die anhaltende Beschäftigung mit den dortigen Handschriften legte den Grund zu seinem ganzen Studienplane und bewirkte, daß er neben der Theologie unter den philologischen Wissenschaften vorzüglich die Kritik in den alten Sprachen zu seiner Lebensaufgabe wählte. Im Jahre 1684 erwarb er sich bei seinem Collegium die Würde eines Master of Arts, worauf er 1689 auch in das Wadham-College der Universität Oxford aufgenommen wurde (vergl. A. Wood in den Fastis Oxon. am Ende des zweiten Buchs, der ihn deshalb als einen vielversprechenden gelehrten Mitbürger aufführt). Schon längst als Familienmitglied seines Gönners Stillingfleet, der mittlerweile Bischof von Worcester geworden war, betrachtet, erhielt er von demselben 1692 die Stelle eines Hauskaplans und eine Präbende bei dessen Kirche. Um diese Zeit machte er sich dem Auslande zuerst als Philolog und Kritiker durch seine Epistola ad Joan. Millium, den berühmten Theologen von Oxford, so rühmlich bekannt, daß man ihn als ein neues, glänzendes Gestirn auf dem Gebiete der philologischen Literatur in England pries. Aber auch als gelehrter Theologe und Kanzelredner erwarb er sich damals großen Ruhm und allgemeine Anerkennung, da er in der vom Ritter Boyle zur Vertheidigung der natürlichen und geoffenbarten Religion gegründeten Stiftung zum ersten Redner gewählt ward und seine Reden sowohl von den Vorstehern der Anstalt sehr gelobt, als auch von den nachfolgenden Rednern als stehende Muster betrachtet wurden. Im Anfange des Jahres 1694 zum Aufseher über die königliche Bibliothek zu St. James (Keeper of the Royal Libraries) ernannt, sorgte er nicht nur gewissenhaft für Ordnung und Bereicherung derselben, sondern widmete auch die ihm verstattete freie Zeit der klassischen Gelehrsamkeit. Vorzüglich waren es unter den griechischen und lateinischen Schriftstellern Philostratus, Hesychius und Manilius, mit denen er sich eifrig beschäftigte. Indessen gab die Gewissenhaftigkeit, mit welcher er sein Amt als Bibliothekar verwaltete, wider seinen Willen die Veranlassung zu einem literarischen Streite mit einem jungen Gelehrten, Charles Boyle, nachmaligen Grafen Orrery, und dessen zahlreichem Anhange über die den Phalaris und anderen älteren Griechen zugeschriebenen Briefe und über Aesop's Fabeln, deren Unächtheit er in einer mit eben so viel Geist als gründlicher Gelehrsamkeit geschriebenen Abhandlung („A Dissertation upon the Epistels of Phalaris, Themistocles, Socrates, Euripides and others, and the Fables of Aesop") bewies.

Nachdem Bentley schon im J. 1696 von der Universität Cambridge rite zum Doktor der Theologie ernannt war, erhielt er 1700 die reichlich besoldete Stelle eines Vorstehers des Dreieinigkeits-Collegiums (Master of Trinity) und wurde 1701 Archidiakonus zu Ely, worauf er sich verheirathete und ein durch Wohlstand gesichertes, glückliches Familienverhältniß begründete. Seitdem nahm sowohl der gesellige Verkehr

mit den Seinigen und mit wenigen auserwählten Freunden, als die vielfach zerstreuende Thätigkeit seiner amtlichen Stellung seine Zeit so sehr in Anspruch, daß er die Beschäftigung mit den alten klassischen Schriftstellern, wie er selbst versichert, nur zur Erholung betreiben konnte. Dazu kam ein verdrießlicher Rechtsstreit, der sich seit 1709 über Verwendung der Gelder des Collegiums und willkürliche Anordnungen, sowie über Beeinträchtigung der akademischen Verfassung von Seiten der jüngeren Mitglieder gegen ihn entspann, welcher zwar nach vielen gewechselten Streitschriften endlich im J. 1731 zu seinen Gunsten entschieden wurde, doch viel dazu beitrug, ihm die zu ausführlicheren wissenschaftlichen Arbeiten nöthige Gemüthsruhe auf einige Zeit zu rauben. Daß er dessenungeachtet während dieser Streitigkeiten im J. 1710 seine kritischen Bemerkungen über zwei Lustspiele des Aristophanes und unter dem Namen Phileleutherus Lipsiensis seine Verbesserungen der Fragmente des Menander und Philemon, sowie im Jahre 1711 die erste Ausgabe seines trefflichen Horaz, zu dem die mit Anmerkungen beschriebenen Blätter einzeln noch naß in die Druckerei gingen, veröffentlicht, ist ein glänzender Beweis seines ausgezeichneten Geistes. Im Jahre 1716 wurde Bentley mit vermehrtem Gehalte endlich zum Professor der Theologie an der Universität zu Cambridge ernannt. Doch gerieth er auch in dieser Stellung schon im nächsten Jahre in einen neuen heftigen Streit, als er bei einer ihm vom Könige Georg I. übertragenen Creation einiger Doktoren der Theologie außer dem gewöhnlichen Honorare von jedem Einzelnen noch ein Goldstück verlangte und trotz der Widerreden auf seiner Forderung hartnäckig bestand. Da er durchaus nicht nachgeben wollte, ward er durch den Vicekanzler seiner akademischen Würden eine Zeit lang beraubt und dann wegen Ungehorsams förmlich entsetzt. Indessen ward er nach einer bündigen Darlegung seines Rechts beim Könige 1728 nicht nur in alle seine Würden wieder eingesetzt, sondern erhielt auch für erlittene Beeinträchtigung einen angemessenen Schadenersatz. Seitdem beschäftigte er sich mit einer auf genaue Vergleichung der ältesten und besten Handschriften gegründeten Ausgabe des Neuen Testaments, gab aber, als ihm dies Unternehmen durch allerlei nichtige Einwendungen seiner Neider und durch scheelsüchtige Verdächtigungen verleidet ward, die theologischen Studien auf und widmete seine Zeit in behaglicher Ruhe der Lektüre des Homer und einiger römischen Dichter, sowie der bisher nur von Einzelnen beachteten Metrik, um die er sich dadurch die größten Verdienste erwarb, daß er sie durch wissenschaftliche Begründung in ihre grammatisch und kritisch viel entscheidenden Rechte einsetzte (vgl. G. Hermanni Dissert. de Rich. Bentlejo ejusque editione Terentii. Lips. 1819. 4.). Die späteren Jahre seines Lebens verweilte er, der Vernachlässigung seines Berufes nicht achtend, meistens in London, wo er sich der besonderen Gunst der Königin Karoline erfreute, auf deren Aufforderung er seine letzte kritische Arbeit, die Ausgabe des verlorenen Paradieses von Milton, 1732 unternahm. Jedoch zog ihm dieselbe wegen der oft willkürlichen Behandlung des Textes manchen, zum Theil nicht unverdienten Tadel seiner Landsleute zu.

Bentley starb zu Cambridge im 81. Jahre seines bei fast gleichmäßiger Gesundheit zugebrachten Lebens den 14. Juli 1742 und wurde in der Kapelle von Trinity-College begraben, wo eine einfache Inschrift seine Ruhestätte bezeichnet. Von seinen drei Kindern, welche ihn überlebten, machte sich sein Sohn Richard als Dichter rühmlich bekannt und war seiner ausgebreiteten literarischen Kenntnisse wegen mehrere Jahre lang des Vaters Nachfolger in der Bibliothek von St. James; die jüngere seiner beiden Töchter, Johanna, von dem Dichter Byron in einer beliebten Schäfer-Ballade als Phöbe gefeiert wurde später an einen Cumberland verheirathet, der als Lord Bischof von Kilmor in Irland starb; sie ist die Mutter des gelehrten Literators und bekannten Dramatikers Richard Cumberland, dessen „Denkwürdigkeiten" wir schätzbare Nachrichten aus dem Leben seines Großvaters verdanken.

Bentley's geistige Ueberlegenheit und größtes Verdienst ist ohne Zweifel auf dem philologischen Gebiete zu suchen. „Er ist" — sagt ein gründlicher Kenner der Lite-

ratur — „der großartige Pfleger der höheren Kritik, dazu berufen durch gewaltige Geisteskraft, tief eindringenden natürlichen Scharfsinn, immer regsames Wahrheitsgefühl, ausgebreiteten Kenntnißreichthum und helle und glückliche Ideenverbindung; ein rüstiger Kämpfer, unüberwindlich durch leichte Gewandtheit und feste Beharrlichkeit; einheimisch im klassischen Alterthume, der Sprachen in ihren feinsten Bestimmungen, der Vorstellungen und Ansichten, wie der geschichtlichen Verhältnisse mächtig; in Behandlung dichterischer Werke nicht ohne kühne Willkür, weil reiches Selbstgefühl ihn über die Gerechtsame fremder Eigenthümlichkeit erhob und die Pflicht der ruhig befangenen Entsagung nicht vollständig erkennen ließ; oft rasch und leicht arbeitend, aber selbst in Verirrungen lehrreich und durch folgerichtiges dialektisches Verfahren musterhaft." Doch können wir hier seine Leistungen in der Philologie nicht weiter hervorheben und müssen uns darauf beschränken, nur an die oben schon erwähnte Abhandlung gegen Boyle, an seine kritischen Bemerkungen und Verbesserungen zu dem späteren Chronisten Malelas, zu Aristophanes, Kallimachus, Philostratus, Hesychius, Pollux und zu einigen Schriften des Cicero, sowie an seine Ausgaben des Terentius, Phädrus, P. Syrus, Lucanus, Manilius und vor Allen des Horaz, welche in dritter Auflage zu Amsterdam im Jahre 1728 erschien, zu erinnern. Wie er sich auf dem philologischen Gebiete vorzugsweise der Kritik zuwandte, so folgte er auch in seinen theologischen Arbeiten, auf die ihn sein Beruf zunächst verwies, derselben, seinem Geiste eigenthümlichen Richtung *). Schon von seinem 16. Jahre an scheint er in dem St. John's College, wo er das Studium der Theologie eifrig betrieb, Vorarbeiten zur biblischen Exegese gemacht zu haben. Als er darauf, 24 Jahre alt, 1683 den Sohn des Dr. Stillingfleet als Aufseher nach Oxford begleitete, beschäftigte er sich, wie er selbst erzählt **), eine Zeit lang mit der Anfertigung einer Art von Hexapla, um das Hebräische nicht aus den späteren Rabinern, sondern aus den alten Uebersetzungen zu erlernen, und fügte derselben in einem zweiten Quartbande eine Sammlung von Lesearten und Verbesserungen des Textes hinzu, gleichsam zur Fortsetzung von Capelli Critica sacra. In seinem reiferen Mannesalter, als er den Sechzigern schon nahe war, ging er endlich an die Ausführung seines lange gehegten Vorhabens einer kritischen Ausgabe des Neuen Testaments. Nachdem er mehrere Jahre vorher auf seine eigenen nicht unbedeutenden Kosten in Paris und an anderen Orten die ältesten und bewährtesten Handschriften des Neuen Testaments durch John Walker, ein jüngeres Mitglied von Trinity, und seinen Neffen Thomas Bentley sorgfältig hatte vergleichen lassen, glaubte er aus diesem kritischen Vorrathe den Text nebst der Version des Hieronymus zur ursprünglichen Reinheit wieder herstellen zu können, und kündigte seine neue Ausgabe in einer Schrift unter dem Titel „Proposals for printing a new Edition of the Greek Testament, 1717" (2te Aufl. 1721) an. Indessen traten Conyers Middleton, Zach. Pierce und andere Theologen mit solcher Heftigkeit dagegen auf, daß er sich genöthigt sah, seinen im Jahre 1720 bekannt gemachten Subskriptionsplan wieder zurückzuziehen und alle zum Neuen Testamente mühsam gesammelten Papiere seinem zweiten Brudersohne, dem Pfarrer Dr. Richard Bentley zu Nailstone in Leicestershire, durch testamentarische Verfügung zu hinterlassen ***). Aber nicht nur als scharfsinniger Kritiker, sondern auch als bedeutender Kanzelredner hat sich Bentley unter den Theologen seiner Zeit ausgezeichnet. Er trat als solcher zuerst, dazu aufgefordert, in Boyle's Institut auf, und die Reden, welche er da-

*) So wird unter Anderem erzählt, daß er einmal ganz zufällig eine kritische Bedenklichkeit über den Propheten Daniel gegen seine Braut äußerte und darüber in Gefahr kam, ihre Hand zu verlieren.

**) Vergl. Proposals for printing a new Edition of the Greek Test. S. 35 der 2ten Ausgabe vom J. 1721.

***) Vergl. Cumberland's Memoirs p. 72 und eine Stelle in Squire's Vorrede zu Plutarchi Is. et Osir., wo es heißt: „Richardus Bentleius nepos, cui supremae voluntates exsequendae operumque postumorum curam commisit Patruus."

selbst hielt, zeugten eben so sehr von selbstständigem Denken, als sie sich durch Reinheit der Sprache und Klarheit der Darstellung empfahlen, weßhalb sie auch bald allgemein als Muster galten. Sie erschienen unter dem Titel „A Confutation of Atheism, or eight Sermons preached at Boyle's Lectures", London 1694. 8°, und wurden nicht nur bis zum Jahre 1739 in fünf starken Auflagen in England verbreitet, sondern auch gleich nach ihrem ersten Erscheinen von D. E. Jablonski in's Lateinische (Berlin 1696) und später in's Französische und von C. M. Seidel (Hamburg 1715) in's Deutsche übersetzt. Um sich den Feinden der geoffenbarten wie der natürlichen Religion gegenüber zum Beweise des Daseyns Gottes neben der philosophischen Lehrart auch der mathematischen zu bedienen, hatte er sich vorher mit Isaak Newton in Briefwechsel gesetzt und sich dadurch dessen Achtung und Freundschaft erworben. Dieß veranlaßte ihn, im J. 1713 als Vertheidiger des wahren Glaubens auch gegen den Freigeist Anton Collins in den „Remarks upon a late Discourse of Freethinking in a Letter to F. H. D. D. (Francis Hare, Dr. of Divinity) by Phileleutherus Lipsiensis, 1713. 8° aufzutreten, einer Schrift, in welcher er durch Gelehrsamkeit, Gewandtheit des Scharfsinnes und Feinheit des Witzes den für jene Zeit bedeutsamen Kampf mit den sogenannten Freidenkern für immer entschied. Mit demselben Nachdruck, womit er die Atheisten und Freigeister bekämpfte, predigte er aber auch von der Kanzel gegen Katholicismus und römische Papisterei, wodurch er selbst der Hochkirche so verdächtig wurde, daß er sich 1717 öffentlich in: „Reflections on the scandalous Aspersions cast on the Clergy by the Author of the Remarks on Dr. Bentley's Sermons on Popery", vertheidigen mußte.

Eine Auswahl von Briefen Bentley's ist von Charles Burney unter dem Titel: „Rich. Bentleii et doctorum Virorum Epistolae, partim mutuae. Accedit Rich. Dawerii ad Jo. Taylorum Epistola singularis, London 1807. 4°, jedoch nur in 150 Exemplaren, herausgegeben. Was er übrigens an schätzbaren Papieren hinterlassen hat, befindet sich gegenwärtig theils in dem britischen Museum zu London, theils in der Bibliothek der Universität zu Cambridge, und ist theilweise erst in neueren Zeiten in verschiedenen Zeitschriften zum Druck befördert worden.

Literatur. Memoirs of Rich. Cumberland, written by himself. London 1806. — Biographical and literary Anecdotes of Will. Bowyer by John Nichols. London 1782. — Bamberger's biographische und literarische Anekdoten. Bd. II. S. 276. — Biographia Brit. Vol. II. p. 734, nach der 2. Ausgabe von Kippis S. 224 ff. Daraus in der deutschen Bearbeitung des Niceron Th. IV. S. 391. — Fower's British Biography. Vol. VII. — Herder's Adrastea. Bd. 5. — F. A. Wolf in den litterarischen Analekten (Berlin 1816). Nr. I. S. 1 ff. und Zusätze II. S. 493. — L. Wachler, Handb. der Gesch. der Litteratur (Leipz. 1824.) Th. IV. S. 63 f. — Fr. Hand in Ersch u. Gruber's allgem. Encyklopädie Sekt. I. Th. IX. S. 48—52.

G. H. Klippel.

Bernhard von Menthon. Die Hauptquelle ist die legenda vitae S. Bernhardi de Menthone von Richard, Archidiakonus von Aosta, einem nahen Verwandten und Bekannten desselben, also auch einem Augenzeugen, der aber durch seine Brille die Thatsachen ansah und möglichst viel Wunderglanz erblickte, dann aber auch, nach den Schlußworten nach alten Chroniken und Schriften griff, um ein recht vollständiges Leben zu geben. Diese vita ist also, wie alle ähnlichen von Freundeshand, mit kritischer Umsicht zu gebrauchen. Es ist keineswegs hinreichend, ein unverfälscht gebliebenes Exemplar derselben zur Hand zu nehmen, wie es die Bollandisten gethan, die ein solches, der Johanniskirche von Maurienne angehöriges, durch den Alterthumsforscher Chifflet erhielten (vgl. Bolland. zum 15. Juni S. 1074), auch nicht hinreichend, einige Stellen als Interpolationen auszumerzen; es muß der ganze Stoff sichtend durchgearbeitet und vorzüglich das den Chroniken Entlehnte von dem ihm selbst zugänglichen Thatsächlichen wohl getrennt werden. Natürlich wurde diese vita des Archidiakonus auch die in der Kirche von Aosta unter angemessenen Modifikationen gebrauchte.

Rolandus Viot hat sie in seinem miroir de toute sainteté en la vie de Saint Bernard de Menthon in dieser kirchlich modificirten Gestalt französisch, Adam Schirmbeck zu München 1652 lateinisch herausgegeben. Außer dieser längeren vita gibt es aber noch eine viel kürzere, die über Bernhard und sein Werk nur das unumgänglich Nöthigste, desto mehr aber über seine Wunder berichtet. Auch sie haben die Bollandisten ex manuscripto coenobii Bodecensis S. 1082 abgedruckt. Sie findet an der ersteren ihre Ergänzung und ihr Kriterium. Eine wahres Lügenprodukt ist eine dritte, dort ebenfalls ex manuscripto Carthusiae Colon. abgedruckte (S. 1080), die vorzüglich um die Wiege Bernhard's größeren Glanz zu verbreiten sucht, ihn zu einem Sohne eines Herzogs von Savoyen, der aber damals noch gar nicht existirte, erhebt und eben so sein Werk durch die Opposition eines der Geschichte ganz unbekannten Herzogs Wilhelm oder vielmehr des ihn leitenden Teufels zu heben sucht. Das Beste der Neuzeit findet sich bei dem die alte Geschichte seines Vaterlandes wohl kennenden und sie in anziehender Form erzählenden Philippe Bridel im Conservateur Suisse Tom. V. p. 231 und bei Laurentius Burgener, Leben des heil. Bernhard, 1856, dem aber eine noch größere kritische Schärfe und Unbefangenheit zu wünschen gewesen wäre.

Bernhard von Menthon, geboren im J. 923, war der Sohn Richard's von Menthon, eines tapferen Ritters, und der Bennolina von Duin (Dovino), einer ächt religiös gesinnten Frau. Seinen Namen erhielt er von seinem Onkel Bernhard, der ihn aus der Taufe hob. Der Seelenzug des Knaben ging unter der Erziehung und Leitung der frommen Mutter von frühester Jugend an dem Religiösen zu; er soll der Familienchronik oder dem ausschmückenden Muttermunde gemäß schon im zweiten und dritten Lebensjahre ihre Gebete Sylbe für Sylbe sich angeeignet, im vierten zu ihrer großen Verwunderung schon förmlich Messe gehalten, im fünften und sechsten wie ein Chorherr gesungen, den Kirchendienst versehen und, nur ein rauhes Hemd tragend, frühzeitig einen ernsten ascetischen Sinn an den Tag gelegt haben. In der Schule, wo er die erfreulichsten Fortschritte machte und zum Doktor und Professor reifte (wohl zu Aosta), gewann er ein ihm besonders ansprechendes Vorbild, den damals viel besprochenen Nikolaus von Myra, einen Mann gewaltiger Kraft, der in Lycien die noch vorhandenen Götzentempel zerstört uud die Idole glorreich verscheucht hatte. Er erhob ihn zu seinem Patron.

So lenkte sich aber auch sein Blick von selbst auf die Bergeshöhen vor seinen Augen, auf den mons Jovis (den großen St. Bernhard), den vielbesuchten Paß von Wallis (Martigny) nach Aosta, und die columna Jovis (den benachbarten kleinen Bernhard), auch wohl Jupitersauge genannt, wegen des in der dortigen Statue desselben angebrachten Karfunkels, nämlich deshalb angebrachten Karfunkels, weil man meinte, er sehe so schneller und im weiteren Umkreise die Hülfsbedürftigen. Es lenkte sich sein Blick hierher, denn hier hatte fortdauernd das Heidenthum und der Volksaberglaube ein Bollwerk gefunden. Es waren nämlich in jene Gegenden die Sarazenen eingedrungen, hatten sich in den schwer zugänglichen Bergschluchten niedergelassen und den Berg in eine wahre Räuber- und Mörderhöhle umgewandelt. Der gewissenlose Hugo, König von Italien, hatte sich in seinem Kampfe mit Berengar nicht anders zu helfen gewußt, als daß er diese Räuber und Mörder in seine Dienste nahm und sie in ihrem Besitze bestätigte. In gerechter Entrüstung ruft deshalb der sehr bewegt schreibende Historiker Luitprand aus: „daß dich der Donnerskeil Jupiter's zerschmettere und auf ewig vernichte!“ — Unter solchem Schutze wuchs aber die Frechheit und Kühnheit der Räuber; sie fingen an, sich häuslich einzurichten, die Thäler zu besetzen, die Frauen des Landes zu heirathen, kurz die Herren der ganzen Gegend zu spielen.

Unter dem neuburgundischen Könige Konrad († 993) ward nun zwar die Räuberrotte gewaltig decimirt, indem er die Sarazenen gegen die Ungarn und diese gegen die Sarazenen und beiderlei Räuber übereinander herfallen ließ, um mit den geschwächteren selbst leichteres Spiel zu haben; damit hörten aber doch nicht sofort die Umtriebe des hier

einen zu herrlichen Schlupfwinkel findenden Raubgesindels auf, noch weniger aber verloren sich die Nachwehen der durch solche Eindringlinge neubelebten alten heidnischen Denkungsweise. Hier, wo in der That, wie das Sprüchwort sagt, alle Teufel los sind, sollte wirklich, nach der Volksmeinung, der Teufel in der alten Jupitersstatue und um sie her sein Spiel treiben und die armen Wanderer ängstigen und beunruhigen. Das Vorbild seines Patrons führte nun Bernhard von selbst auf den Gedanken, auch hier das Götzenthum zu stürzen und dann auch noch auf den anderen eng damit verbundenen (denn von alten Zeiten her war auf dem gefährlichen, mit allen Schrecken der Alpennatur bedrohten Passe eine Art Hospiz gewesen), hier ein Heiligthum selbstverläugnenden Liebesgeistes, eine Wohnungsstätte aufopfernder christlicher Bruderliebe zu begründen.

So geschah es nun auch. Bernhard wurde zwar nach beendigten Studien in den schönen Künsten, im Recht und der Theologie, auf das väterliche Schloß Menthon bei Annecy in Savoyen zurückberufen und hier mitten in den Strudel des Lebens, die Lust und Freude desselben, hineingeführt. Es begrüßte ihn gleich bei seinem Kommen eine glänzende Gesellschaft; die ganze Herrschaft der Baronie nebst einer liebenswürdigen, eben so schönen als vornehmen Braut ward ihm entgegengebracht; er ließ sich aber durch den Saus und Braus, Sang und Klang, ja nicht einmal durch die Reize der schönen Braut bestechen. Er zog sich, wie ermüdet, bald in seine Kammer zurück, um sich dort an seinen Gott zu wenden und Hülfe und Kraft zur Besiegung der Welt mit ihren Reizen und Lockungen zu erflehen. Da erschien ihm zur rechten Zeit sein Patron mit dem Befehl, das Schloß und sein weltliches Getümmel zu verlassen und zu dem würdigen Archidiakonus von Aosta, Peter, zur Verfolgung und Erreichung seines eigentlichen Lebenszweckes zu ziehen, mit anderen Worten, die frühzeitig in ihm erwachte und mit Liebe gepflegte ernste religiöse Denkungsweise rief ihn an seinen eigentlichen Bestimmungsort zurück. Bernhard gehorchte der höheren Stimme. Während Alles im tiefsten Schlafe ruhte, machte er sich auf den Weg und eilte mit schnellen Schritten Aosta zu. Er findet hier den freundlichsten Empfang, tritt in das geistliche Amt ein und wird, als Petrus bald darauf stirbt, einstimmig als der Würdigste vom Volk und Klerus an seine Stelle berufen. Er nimmt nun auch auf die mündliche Mahnung seines Patrons, d. h. den lebendigen Gedanken hin, daß ja auch dieser als Archidiakonus seine Siege über die Daimonen errungen habe, die schwere Würde, hier die nächste nach der des Bischofs, auf sich (996). Jetzt dachte er auch ernstlicher daran, nachdem er bisher nur gegen den Götzendienst gepredigt hatte, auch mit muthiger That demselben entgegenzutreten. Mag nun auch die Familienchronik diese Thatsachen etwas modificirt, dieselben, um recht glänzende Contraste zu gewinnen, aneinander gerückt und wo immer möglich, eine himmlische Maschinerie angebracht haben, der Wahrheitskern des Erzählten, der mit Bernhard's Kommen nach Aosta immer unverhüllter hervortritt, läßt sich nicht verkennen.

Der Gedanke des heil. Bernhard wird sofort auch Lebensthat. Auch jetzt tritt wieder der heil. Nikolaus zu ihm als Prediger oder, was diesmal passender war, in Pilgrimsgestalt auf. „Laß uns" — ruft er ihm zu — „die Bergeshöhe ersteigen, die Daimonen verscheuchen, die von ihnen umschwärmte Jupitersstatue und Karfunkelsäule in Stücke zerschmettern und dort ein Hospiz mit einem Chorherrenstift zum Segen und Heile der Menschheit errichten. Du wirst der Eilfte im Haufen seyn (den man nämlich den Daimonen für verfallen hielt); der Daimon soll dir aber nicht schaden. Mit Ketten wirst du die Statue niederreißen und die bösen Geister für immer in die benachbarten Bergschlünde bannen." Gesagt, gethan. Das erste Werk, das Werk der Zerstörung und Bannung, war auch baldigst ohne irgend ein Hinderniß vollbracht, der böse Geist in die unbewohnbaren Abgründe des Mont-Maillet, deshalb aber eine ganz passende Wohnung für ihn, verbannt; nicht so das zweite, der mit großen Kosten und mühevoller Arbeit verbundene Aufbau der zwei Hospize und der Gewinn einer von aufopfernder christlicher Liebe durchglühten Brüderschaft, die sich der Riesenaufgabe un-

terzog. Er begann in begeisternden Predigten für denselben zu wirken, und sein Wort verhallte nicht; er gewann namentlich seine ganze Familie für das Werk. Es wurden die beiden Klöster erbaut und dem heil. Nikolaus von Myra geweiht und auch in den benachbarten Chorherrenstiften Männer gefunden, die hier täglich und stündlich ihr Leben für das Liebeswerk einsetzten.

Das Hospiz liegt ungefähr 7000 Fuß hoch über dem Meeresspiegel, etwas von der Stelle entfernt, wo der alte Jupitertempel stand, in einem Bergkessel oder Thalgrunde, der neun Monate lang mit einer tiefen Schneedecke und, wenn sie endlich schmilzt, mit einer spärlichen Moosdecke bedeckt ist. Nur im höchsten Sommer blühen an dem kleinen, alle Nächte gefrierenden und selten ganz aufthauenden Alpensee ein paar Veilchen. Es war wahrlich keine kleine Aufgabe, mitten in den Felsenthürmen, in der Nähe der Schneeregion, wo es kaum zehn ganz helle Tage gibt und die stärkste Natur bald der Rauhheit des Klima unterliegt, zu verweilen und noch dazu bei dem fürchterlichsten Wetter, unter fortdauernder Lebensgefahr, die Rettungsfahrten nach den verunglückten und erstarrten Wanderern vorzunehmen. Doch das Werk gelang dem alle seine Habe für dasselbe und die Dotation der beiden Hospize aufopfernden und auch Andere für eine gleiche Aufopferung entzündenden Bernhard; es gelang, wie seine vita schön sagt, die Finsterniß in Licht, die Beschwerden in Ruhe, das Gebrüll der Orkane in Gesang, das Sausen und Brausen in Melodie, die Trauer in Freude, die Kälte in Wärme, die Daimonen in rettende Engel, die Hölle in einen Himmel umzuwandeln. Sein Vater Richard und auch sein Onkel suchten ihn auf, freuten sich des Werkes und unterstützten es durch reiche Legate. Als Leo IX. im J. 1049 den großen Bernhard überstieg, fand er nach ausdrücklicher Angabe die begründete Chorherrengemeinschaft hier vor (Herm. contr.); auf dem großen Lateranconcil (1215) wurde ihnen die Augustinerregel vorgeschrieben. Uebrigens behielt Bernhard sein Archidiakonat bei und erfüllte fortdauernd in treuer Weise seine Amtspflichten; im Besonderen sorgte er auch hier, selbst einfach in Kleidung und Nahrung, in reichster Weise für die Armen. Das Werk auf der Höhe war die Frucht seiner christlichen Berufstreue und Liebesbethätigung; von dieser konnte er sich somit mit der Begründung desselben nicht für dispensirt halten. Erst spätere Biographieen lassen ihn nicht still und ruhig in seinem Amte fortwirken; er muß selbst mit in das von ihm neubegründete Hospiz einziehen und mit den zehn genannten Pilgrimen, den Zeugen seiner ersten Wunderthat, als Mitgehülfen kräftigst fortarbeiten. Sie lassen ihn dann eine lange Anzahl von Jahren daselbst verweilen, 19 oder auch 30 Jahre, und selbst ohne Vorwissen seiner Eltern und Verwandten sich daselbst in der Einsamkeit vergraben. So vorzüglich in Viot's Heiligkeitsspiegel, der möglichst viele Abspiegelungen seiner Heiligkeit in vergrößertem Maßstabe anzubringen suchte. Nach der einfachen vita schloß der in seiner Amtsthätigkeit bis an sein Ende Beharrende sein gesegnetes Liebesleben feria sexta post trinitatem, d. h. in jenem Jahre, den 28. Mai 1008, in seinem 85. Lebens- und 42. Amtsjahre. Nach einer Angabe soll er zur Zeit Heinrich's, Königs der Lombardie, gelebt haben. Die von den Bollandisten mitgetheilte kürzere vita bestimmt diesen uns nicht bekannten Lombardenkönig Heinrich näher als Heinrich IV., dem dann der heil. Bernhard scharf in's Gewissen reden und von seinem fluchwürdigen Attentate auf das Oberhaupt der Kirche abmahnen muß; es ist das aber nur ein im kirchlichen Interesse gern aufgenommener Anachronismus. Allerdings lebte und starb Bernhard zur Zeit Heinrich's II. (1002 bis 1024). Das Werk Bernhard's hat übrigens unter manchen Wechselfällen durch die Jahrhunderte hindurch bis auf diesen Tag fortbestanden, fortbestanden mit der aufopferndsten christlichen Bruderliebe, die hier wohl ihre schönsten Kronen und Kränze errungen hat, ein Werk, auf welches der Dichter mit Begeisterung hinblickend mit Recht die Worte ausrufen konnte: „Das ist ein wahres Gotteshaus, hier geht die Liebe ein und aus!"

Dr. E. F. Gelpke.

Berquin, Ludwig von, einer der ersten Märtyrer der reformatorischen Bestrebungen in Frankreich, war im Jahre 1490 geboren; er stammte aus der Provinz Artois. In seiner Jugend war er ein eifriger Beobachter der kirchlichen Vorschriften und Gebräuche; er war offenen und freundlichen Geistes, voller Güte gegen die Armen, von strenger Sittlichkeit. Er kam früh nach Paris, um sich mit den neu erwachenden literarischen Studien zu befassen, und so, wie viele Andere, wurde auch er durch den Humanismus zur religiösen Reform geführt. Er näherte sich Lefèvre d'Etaples und Margaretha, der Schwester des Königs, welche beide eine Reformation wünschten, allein weit entfernt waren, die kirchliche Einheit aufgeben zu wollen. Berquin konnte sich hiermit nicht begnügen: was er suchte, fand er zunächst in den Schriften des Erasmus und dann in denen Luther's und Melanchthon's. Er trat mit Erasmus in Verbindung, übersetzte einige von dessen Traktaten, sowie den Luther's, „de votis monasticis". Es dauerte nicht lange, so wurden die Doktoren der Sorbonne aufmerksam auf ihn und verschrieen ihn als Ketzer. Im Mai 1523 kam die Sache vor das Parlament, zu dessen Befugnissen die Bestrafung der Ketzer gehörte. Die Schriften Berquin's, sowie die Luther's und Melanchthon's, welche bei ihm gefunden worden waren, wurden als ketzerisch verdammt; er selbst sollte als Anhänger Luther's widerrufen. Da er den Widerruf verweigerte, wurde er den 5. August dem Bischof überliefert, damit ihm der Ketzerproceß gemacht werde. Allein der König, der den Gefangenen sehr hoch achtete, und ihn als einen seiner Räthe zu sich gerufen hatte, verwies die Sache an den geheimen Rath; Berquin widerrief einige Sätze, wir wissen nicht welche, und wurde freigelassen. Bald nachher fingen die Verfolgungen von Neuem an, während der König bei der Armee war, mit der er den Feldzug nach Italien unternehmen wollte. Die Regentin, Louise von Savoien, von der fanatischen Partei aufgeregt, begehrte den Rath der Sorbonne über die Unterdrückung der Ketzerei. Den 27. Oktober gab die Fakultät ihr von Beda verfaßtes Gutachten ein; sie verlangte die Verfolgung aller derer, die die Verbreitung der ketzerischen Ideen begünstigten. Den 20. März 1524 setzte das Parlament eine permanente Commission ein, welche sogleich Berquin's Sache vornahm. Der Hauptgegenstand der Klage war die Uebersetzung der Schriften des Erasmus; Berquin vertheidigte sich, indem er sagte, Erasmus wäre noch von Niemand für einen Ketzer gehalten worden, Päbste und Könige ehrten ihn; er verlangte, daß man die angeklagten Schriften unbefangen lese, und weigerte sich, mehrere Sätze anzuerkennen, die man ihm vorhielt. Trotzdem wurden die Schriften verdammt und Berquin, der nichts widerrufen wollte, lief große Gefahr, mit ihnen verbrannt zu werden; schon war er dem weltlichen Arm, dem Parlament, überliefert worden, als, auf Margaretha's Bitten, der König aus Spanien Befehl schickte, alles Verfahren gegen Berquin und andere gelehrte Männer, wie Lefèvre, einzustellen. Bald darauf kam er aus der Gefangenschaft zurück, und nach vielen vergeblichen Bemühungen mußte er Berquin mit Gewalt den Händen der Doktoren entreißen lassen (Nov. 1526). Alsbald versuchte Berquin von Neuem, vor aller Welt das Treiben der Mönche und Doktoren aufzudecken. Obgleich Erasmus Alles that, um ihn zum Schweigen zu ermahnen, und ihm schrieb, er solle bedenken, mit welchen Gegnern er es zu thun habe, so ging er dennoch, fest von der Wahrheit seines Glaubens überzeugt und auf den Schutz des Königs bauend, unbesorgt der Gefahr entgegen. Er zog aus Beda's Werken zwölf Sätze, die er als gottlos bezeichnete und die der König (10. Juli 1527) an die Sorbonne und die vier Fakultäten absandte, auf daß sie dieselben untersuchten und vor der Bibel rechtfertigten. Das Urtheil ist nicht bekannt; wahrscheinlich wurde die Sache in die Länge gezogen, da die Doktoren hofften, die Umstände würden sich bald ändern. So geschah es auch: der Kanzler Duprat, Erzbischof von Sens, versammelte in Paris (1528) die Synode seiner Provinz; da wurden die Lehren Luther's verdammt und der weltliche Arm gegen die Ketzer angerufen. Berquin wurde nun von Neuem angeklagt und von zwölf Parlamentsräthen verurtheilt, der Verbrennung seiner Schriften zuzusehen, dann mit einem Eisen

die Zunge durchstochen zu haben und in lebenslänglichem Gefängniß zu verweilen. Er appellirte an den König; dieß aber erbitterte die Richter, die ihn zum Feuer verurtheilten. Der König, trotz der Bitten seiner Schwester, wollte nichts mehr wagen, um seinen Freund zu retten. Berquin, der in einem Augenblick von Schwäche seinen Freunden versprochen hatte, zu widerrufen, fand bald seinen alten Muth wieder und blieb bei seiner Appellation an den König. So war er rettungslos verloren. Den 22. April 1529 wurde er auf dem Grèveplatze verbrannt, ohne einen Augenblick sein Vertrauen auf Gott verloren zu haben. C. Schmidt.

Berthold, der Franziskaner (so und nicht Bertholdt ist der Name zu schreiben). — Unsere Kenntniß des großen Franziskanerpredigers hat neuerdings eine wesentliche Bereicherung und theilweise Berichtigung erfahren durch die (leider noch nicht vollendete) erste vollständige Ausgabe seiner Predigten von Franz Pfeiffer, 1r Band. Wien 1862; vgl. die Anzeige in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 1863. S. 386 und die Abhandlung von C. Schmidt in den Theol. Stud. u. Krit. 1864. Hft. 1. S. 7—82. Wir tragen hieraus zu dem von dem sel. Dr. Kling, dem ersten Herausgeber der Berthold'schen Predigten, bearbeiteten Artikel Bd. II. S. 101 der Real-Encykl. die wesentlichsten Punkte nach.

Die allerdings schon im 17. Jahrhundert sich findende, auf ein altes Regensburger Nekrologium und eine Regensburger Chronik sich stützende Annahme, daß Berthold's Geschlechtsname Lech oder Lechs gelautet habe, beruht auf einem doppelten Irrthume: für's erste hieß die im Jahre 1292 verstorbene Schwester Berthold's Elisabeth laut der Grabschrift nicht Lechsin, sondern Sächsin, und dann war dieß nicht ihr Geburtsname, sondern der Name ihres Mannes, Merchlinus Saxo. Berthold's Familienname liegt also für uns im Dunklen (Pfeifer S. VIII f.). — Daß Regensburg sein Geburtsort gewesen, läßt sich durch kein gleichzeitiges Zeugniß erweisen, bleibt aber immerhin wahrscheinlich; jedenfalls hat er den größten Theil seines Lebens dort zugebracht. — Sein Geburtsjahr läßt sich nicht bestimmen, fällt aber wohl sicher vor oder spätestens in das Jahr 1220. Seine Bildung erhielt er vorzugsweise in dem 1226 gegründeten Franziskanerkloster zu Regensburg, in das er wohl in zartem Alter schon eintrat, und zwar hauptsächlich durch den dortigen Novizenmeister und Professor der Theologie, den gelehrten und frommen Bruder David (von Augsburg), über welchen zu vergl. Pfeiffer, deutsche Mystiker Bd. 1. S. XXVI ff. Ob Berthold dann später, wie Schmidt S. 10 zu vermuthen geneigt ist, seine Studien in Paris fortgesetzt, vielleicht auch Italien besucht habe, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist die Vermuthung Paul Laband's (Beiträge zur Geschichte des Schwabenspiegels, Berlin 1861), daß Berthold in Italien Vorlesungen über römisches und kanonisches Recht gehört habe, und daß er Verfasser des Schwabenspiegels sey, aus verschiedenen Gründen eine unhaltbare Hypothese. Ob Pfeiffer's Vermuthung, daß vielmehr David von Augsburg Verfasser des genannten Rechtsbuches sey (s. Zeitsch. f. d. Alterth. Bd. 9. Berthold S. XV), besser begründet, oder ob die allerdings merkwürdige Thatsache, daß in Berthold's Predigten zahlreiche mit dem Schwabenspiegel übereinstimmende Stellen sich finden, auf andere Weise zu erklären sey, bedarf erst noch der weiteren Untersuchung.

Berthold's erstes öffentliches Auftreten fällt, so viel wir wissen, in das J. 1246. Damals wurde er von dem päbstlichen Legaten Philippus von Ferrara zugleich mit dem Bruder David und zwei Regensburger Stiftsherren mit der Visitation des Frauenklosters Niedermünster beauftragt (Pfeiffer S. XII. XX).

Seine Wirksamkeit als Reiseprediger begann Berthold, nachdem er wohl früher schon zu Regensburg gepredigt hatte, wahrscheinlich im J. 1250 (nach Anderen 1251 oder 1252), und zwar nicht in Alemannien und Graubündten, wie gewöhnlich angegeben wird, sondern zuerst in Niederbayern. Daß er schon zu Lebzeiten Kaiser Friedrich's II., also vor dem Jahre 1250, im Kloster Pfäfers aufgetreten sey, beruht auf einer irrthümlichen Notiz bei Martin Crusius. Im Jahre 1253 treffen wir ihn zu

Landshut, 1254 und 1255 am Rhein zu Speier, im Elsaß, dann in der Schweiz, an verschiedenen Orten des Aar- und Thurgau's, in Constanz, 1256 besuchte er, wie es scheint, zum zweiten Male Alemannien und die Schweiz, insbesondere Graubündten; damals oder bei einem dritten Besuche dieser Gegenden im J. 1257 bewog er durch eine gegen den Besitz ungerechten Gutes gerichtete Predigt einen Ritter Albrecht v. Sax zur Rückgabe des Schlosses Wartenstein und der Vogtei an das Kloster Pfäfers (s. Pfeiffer S. XIII f. XXV). In den folgenden Jahren scheint Berthold besonders in Schwaben, namentlich in Augsburg, verweilt zu haben; 1259 war er zu Pforzheim, wo er durch seinen Zuspruch den Ritter Ludwig von Liebenzell vermochte, einen Streit mit der Markgräfin Irmingard von Baden gütlich beizulegen. Von nun an wendete er seine Thätigkeit mehr den östlichen Ländern zu: Oesterreich, Böhmen, Mähren, Schlesien, vielleicht sogar Ungarn, waren in den Jahren 1261 und 1262 der Schauplatz seines Wirkens; wo er der Volkssprache unkundig war, bediente er sich eines Dolmetschers. Vielleicht auf der Rückreise von Böhmen besuchte er auch Thüringen und Franken. Er starb 13 Monate nach seinem väterlichen Freunde David von Augsburg († 16. Nov. 1271), dessen Todesstunde ihm nach der Sage geoffenbart wurde, zu Regensburg den 13. Dezember 1272 und wurde dort in der Franziskanerkirche begraben. Noch im 15. und 16. Jahrhundert wurde sein Grab vom Volke aus weiter Ferne besucht, wie das eines Heiligen; noch jetzt werden seine Gebeine angeblich in der Schatzkammer des Domes zu Regensburg verwahrt.

Ueber die große Bedeutung, welche die Berthold'schen Predigten neuerdings für die deutsche Rechtsgeschichte gewonnen haben durch die merkwürdigen, oft wörtlichen Berührungen derselben einerseits mit dem älteren sogenannten Spiegel deutscher Leute, andererseits mit dem jüngeren Schwabenspiegel, s. v. Daniel's de Saxonici speculi origine, Berlin 1852, S. 4. 30. 284; desselben Spiegel der deutschen Leute, Berlin 1858, S. 40 ff. 144 ff.; Ficker, über einen Spiegel deutscher Leute, Wien 1857; derselbe, Entstehungszeit des Sachsenspiegels, Innsbruck 1859, bes. S. 58 ff.; Laband, Beiträge, Berlin 1861, S. 1 ff.; Pfeiffer, Berthold S. XV. Wagenmann.

Bertholdt (Leonhard), wurde am 8. Mai 1774 zu Emskirchen, einem Flecken in dem ehemaligen Bayreuther Unterlande, wo sein Vater Bürgermeister war, geboren, erhielt seine Schulbildung in dem nahen Neustadt an der Aisch, unter dessen Lehrern besonders J. G. Raab sein Interesse dem Hebräischen zuwandte, und widmete sich von Ostern 1792 bis Michaelis 1796 auf der Universität Erlangen theologischen, orientalischen, philologischen und historischen Studien. Ganz besonders schloß er sich an den durch eine verkürzende Bearbeitung von Assemani's Bibliothek bekannten Professor der orientalischen Sprachen A. Fr. Pfeiffer an. Nachdem er zum Dr. ph. promovirt war und sich theils in dem väterlichen Hause, theils seit dem J. 1800 in Erlangen selbst auf die akademische Laufbahn vorbereitet hatte, wurde er im J. 1802 Adjunkt und 1805 außerordentlicher Professor in der philosophischen Fakultät. Seine Bearbeitung des Buches Daniel („Daniel, aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt, mit einer vollständigen Einleitung und einigen histor. und exeget. Excursen". Erlangen 1806—1808. 2 Bde. 8°), welche in der Geschichte dieses von ihm verschiedenen Verfassern beigelegten Buches einen bedeutsamen kritischen Wendepunkt bezeichnet, entschied seine Stellung an der Universität. Er wurde bereits 1806 zum ordentlichen, wenn auch augenblicklich überzähligen Professor der Theologie und Universitätsprediger befördert, 1809 Dr. theol. und im folgenden Jahre wirklicher ordentlicher Professor derselben. Seine Habilitationsschrift war die „christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate in compendium redacta observationibusque illustrata" (Erlangen 1811. 8°). Seit dem Jahre 1812 erschien dann sein umfassendstes, durch die das Alte und Neue Testament vermischende Anordnung unbequemes, als eine wenn auch nicht vollständige Sammlung der verschiedenen, besonders rationalistischen Ansichten über die biblischen Bücher immer noch brauchbares Werk: „Historisch-kritische Einleitung in

die sämmtlichen kanonischen und apokryphischen Schriften des A. u. N. Testaments" (Bd. I—V. 1. 2. Erlang. 1812—19. 8⁰). Ohne offenen Sinn für die mächtigen Unterschiede der geschichtlichen Entwickelungsstufen behandelt er nach den allgemeinen beiden ersten Bänden in Band 3 u. 4. die historischen Bücher des A. und N. Testaments durcheinander, in Band 4 und 5. die poetischen, zu denen auch die prophetischen und die Apokalypse gerechnet werden, alles in einer mehr klaren und momentan anregenden, als wirklich forschenden Weise. Vom Jahre 1814 an nahm die Redaktion des „kritischen Journals der neuesten theologischen Literatur", welche er vom 5. bis zum 14. Bande (1822) allein führte, neben den Vorlesungen und der Fortsetzung des Einleitungswerkes seine Thätigkeit in Anspruch. Außer eigenen Beiträgen zu diesem Journal verdankt man ihm, werthvolle Studien bei den Mitarbeitern veranlaßt zu haben, wie im 14. Bande die leider unvollendet gebliebene Uebersicht der syrischen Literaturgeschichte von dem Jenenser Hoffmann. Auf das biblische Einleitungswerk folgte ein zweites von allgemeinerer Anlage, aber bei weitem geringerer Bedeutung, da ihm philosophische Durchdringung und geschichtlicher Umblick in gleichem Grade abging, die „Theolog. Wissenschaftskunde oder Einleitung in die theolog. Wissenschaften" (Erlangen 1821—22. 2 Bde. 8°). Seine schwächste Leistung war sein letztes größeres Werk, das „Handbuch der Dogmengeschichte" (Erlangen 1822—23. 2 Thle. 8⁰). Vielleicht wäre er mit größerem Erfolge wieder zu seinen gränzläuferischen Beschäftigungen mit orientalischer Philologie und alttestamentlicher Exegese zurückgekehrt; aber er starb bereits am 31. März 1822. Bertholdt gehörte durchaus nicht zu den tieferen Forschern; seine philologische Methode entbehrt der Schärfe, sein Rationalismus ist bisweilen platt. Aber er hatte eine klare, wenn auch breite Vortragsweise und einen entschieden praktischen Sinn, so daß er auch nach dem Jahre 1816, als er in die zweite theologische Professur vorrückte, noch gern die mit der dritten Professur verbundene Leitung des homiletischen Seminars und Universitätspredigerstelle beibehielt, wie er auch bis an seinen Tod das Amt eines Kreisconsistorialrathes verwaltete. Daher war seine akademische Wirksamkeit beziehungsreich und nicht arm an sehr mannichfaltigen Anregungen. Die von ihm vertretenen Fächer wurden zum Theil von dem aus Leipzig berufenen Winer, theils von dem 1826 als Orientalist eintretenden Fr. Rückert übernommen; der erstere hat eine Sammlung der „Opuscula academica" (Leipzig 1824. 8°) seines Vorgängers veranstaltet. — Man vergl. über Bertholdt außer den der „Christologia Judaeorum" von 1811 beigegebenen biographischen Nachrichten, G. Ph. Chr. Kaiser's „Gedächtnißpredigt" und J. G. V. Engelhardt's „Rede vor dem Sarge" ꝛc. (beide einzeln gedruckt Erlangen 1822. 8°). Gosche.

Berülle, Peter, ist geboren im J. 1575 auf dem Schlosse Sevilly bei Troyes in der Champagne. Diese Landschaft stand damals unter den Guisen, den Häuptern der 1576 geschlossenen katholischen Ligue, welche es sich zur Aufgabe machte, den Protestantismus zunächst in Frankreich, in den Niederlanden, in Deutschland und England niederzuwerfen. Dieses blieb auch das letzte Ziel der mannichfaltigen politischen Thätigkeit Berülle's. Zu schwärmerischer Frömmigkeit geneigt, galt er schon in seinen Kinderjahren für einen Heiligen. Die Schulen der Jesuiten entwickelten in ihm den scholastischen Scharfsinn des subtilen Distinguirens, welchen er besonders auf die Mysterien der Trinität und auf Bekehrung von Reformirten richtete. Ein Kenner sagte, wolle man diese bloß bekehren, so sey der Bischof von Genf, Franz von Sales, welcher es immer zuerst mit liebreicher Ueberredung versuchte, wolle man aber, daß ein Ketzer zugleich bekehrt und überzeugt werde, so sey Berülle der rechte Mann. Besondere Ehre erlangte er durch Bekehrung vornehmer Damen. Er selbst war von vornehmer Geburt; seine Mutter war eine Seguier. Seine im Ministerium sitzenden Verwandten bestimmten ihn zu hohen Würden; um es mit ihnen nicht zu verderben, wiesen die Jesuiten und die Kapuziner seine Bitte um Aufnahme in den Orden zurück; Bisthümer lehnte er ab und blieb lange einfacher Priester.

Durch die Religions- und Bürgerkriege zur Unterdrückung der Hugenotten waren die Klöster wie die Weltgeistlichkeit Frankreichs schrecklich verwildert. Die Einführung eines neuen Ordens in Frankreich erschien thunlicher als die Reform der bestehenden. Berülle machte es sich zur Aufgabe, die spanischen Karmeliterbarfüßerinnen oder Theresianerinnen, einen im Gegensatze gegen die Reformation hervorgetriebenen Nebenzweig der Karmeliter nach Frankreich zu verpflanzen. Ob er gleich zu den Vertrauten der spanischen Partei am Hofe gehörte, hatte er dabei die größten Schwierigkeiten zu überwinden; die spanischen Karmeliter wollten ihm keine Nonnen, nicht einmal ein halbes Dutzend abtreten, und die französischen Karmeliter beanspruchten ausschließlich die Leitung dieses ihres neuen Zwillingsschwesterordens. Dennoch gelang es Berülle, diesen Frauenorden unter seiner Leitung in Frankreich einzuführen, wo er dem Hofe stets nahe blieb und manchem Opfer seiner Sitten, z. B. der de la Valliere, ein Asyl öffnete (s. den Art. „Karmeliter"). Von dieser Operationsbasis aus suchte Berülle auch andere weibliche Orden zu reformiren, z. B. Port-Royal, ehe es in St. Cyran einen Vater fand. Doch für eine Angelika Arnauld hatte er zu wenig Karakter und Mannhaftigkeit.

Berülle trug sich aber auch mit der Aufgabe, den Weltklerus zu reformiren, ihm in Frankreich eine besondere läuternde Heimath zu geben. Die Jesuiten hatten sich ursprünglich eine ähnliche Aufgabe, aber als neuer geistlicher Ritterorden in Gegensatz gegen den Episkopat gestellt, welchem Berülle seine Priester ausschließlich unterordnen wollte. So lange die Jesuiten aus Frankreich verbannt waren, glaubte er mit seinem Plane zurückhalten zu müssen; junge Leute, welche in den Jesuitenorden treten wollten, wurden von ihm dahin befördert. Nachdem die Jesuiten in Frankreich wieder zugelassen waren und sich festgesetzt hatten, bezog Berülle, von mehreren Damen ermuntert und mit Geld unterstützt, mit vier Doktoren der Sorbonne und einem Pfarrer den 10. November 1611 ein Haus im Val de Grace bei Paris. Es sollten keine anderen Gelübde gelten, als die allgemeinen Priesterpflichten; das von dem heiteren, frommen Philipp Neri (s. diesen Artikel) in Rom errichtete Bethaus, die Congregation des Oratoriums, war sein Vorbild. Die Bewohner des Convikts besprachen sich nach der gemeinsamen Mahlzeit über die Bibel, über Beichtfälle und Kirchengeschichte. Wenn in Rom die gallikanische Unterwerfung unter den Episkopat einigen Anstand verursachte, so sah und bekämpfte der scharfe Gallikaner Richer in der Congregation des französischen Oratoriums einen neuen Orden. Und in der That sollten alle Kolonien desselben in den Provinzen Frankreichs unter dem Mutterhause in Paris stehen, während in Italien jedes Haus selbständig war; denn in Frankreich drängte Alles zur Centralisation. Königliche lettres patentes erkannten 1629 die Congregation an. Der Gesang lockte die hohe Welt in ihre Kirche. Dieß zog ihr die entschiedene Feindschaft des Jesuitenordens zu, zumal seit die Oratorianer sich von den Predigten und Katechisationen des Landvolks zurückzogen und Seminarien und Erziehungshäuser für die Söhne des Adels errichteten, wodurch sie den Jesuiten in einem Werke, worauf hauptsächlich ihre Gewalt beruhte, Concurrenz machten. Die Partei der Jesuiten stellte den Bau der Kirche und des Mutterhauses (der jetzigen reformirten Hauptkirche in der Straße St. Honoré) zunächst dem Louvre alle möglichen Hindernisse in den Weg. Um diese sie unausgesetzt verfolgende Eifersucht der Jesuiten nicht zum tödtlichen Haß zu schüren und um Intriguen vorzubeugen, verbot die Congregation im J. 1661 ihren Generalen, Beichtväter oder Gewissensräthe einer Person von Geblüt zu werden. Das Bestreben Berülle's, jene Theresianerinnen der ausschließlichen Seelsorge der Oratorianer zu übergeben, führte zu ärgerlichen Scenen, zur Belagerung des Klosters zu Saintes; ein Theil dieser Nonnen hing fest an den Karmelitermönchen. Da Berülle vom Hofe und vom Erzbischofe unterstützt wurde, wanderte eine Anzahl Theresianerinnen in's Herzogthum Lothringen aus. Den geistigen Enkelinnen der heiß mystischen Santa Theresa war die Berüllische Anbetungsmethode des ausgestellten heil. Sakraments zu mystisch oder zu süßlich. Die Oratorianer löften später das Band mit diesen Nonnen ganz, um ihre Intriguen bei wichtigen Wahlen in der Congregation abzuschneiden.

Einen gefährlichen Feind hatten Berülle und das Oratorium in dem Kardinal-Minister Richelieu. Berülle setzte die von Richelieu als Stufe zur Macht benützte Vermittlerrolle zwischen der Königin-Wittwe Maria von Medici und ihrem Sohne Ludwig XIII. fort, und zwar in der Absicht, die Krone Frankreich im Bunde mit Spanien, dessen Königin eine Tochter Mariens war, in die katholische Union hereinzuziehen. Nach dem heißen Wunsche der Königin-Mutter wußte er die Hindernisse der Ehe ihrer Tochter, der Prinzessin Henriette, mit dem Kronprinzen von England, Karl I., zu entfernen; Berülle trat den gegen die Heirath mit einem Ketzer schwierigen Kardinälen in Rom mit der Erklärung entgegen, es bedürfe dazu keines Dispenses. Dadurch erlangte er ihn. Durch seinen Einfluß auf den englischen Hof hoffte er, die Reformation in England, welche durch den Trotz der päbstlichen Kurie veranlaßt worden sey, mit Freundlichkeit und List zu untergraben. Richelieu haßte in Berülle wie in der Königin-Mutter seine politischen Gegner, durch welche die Unabhängigkeit und die Machtstellung der Krone Frankreich erschwert wurde. Er vermerkte es daher sehr übel, daß Berülle ihm 1627 zum Collegen im Kardinalat und zum Minister erhoben wurde. Dazu kam, daß der große Staatsmann Richelieu auch in der Theologie, im Artikel von der Buße die Lehre von der genügenden Furcht durchzusetzen suchte, während Berülle's Schrift „des grandeurs de Jésus" vom Bischof Jansen und von dem Abt von St. Cyran gebilligt und verbreitet wurde. Da das Oratorium zum größeren Theil der Lehre dieser Augustinianer huldigte, auch die Philosophie Des-Cartes', welchen Berülle persönlich begünstigt hatte, hegte, so wurde diese Congregation ein Jahrhundert lang von dem Absolutismus des von den Jesuiten berathenen Hofes verfolgt. Im September 1629 vom Hofe in Fontainebleau nach Paris abgereist, sank Berülle, während er die Messe las, nieder und starb. Die Sektion glaubte die Zerstörung aller edlen Theile nur durch Vergiftung erklären zu können, die öffentliche Meinung bezüchtigte Richelieu der schwarzen That. Der mit seinem Bruder, dem Könige, zerfallene Herzog von Orleans erhob in seinem Manifeste 1631 öffentlich diese Anklage gegen Richelieu, ohne daß damit für die Geschichte irgend etwas bewiesen wäre. Es konnte der Congregation bei Richelieu nicht zur Empfehlung dienen, daß sie, um seiner Einmischung zuvorzukommen, sogleich Condren, den Gewissensberather des Herzogs von Orleans, zum General gewählt hatte. Zur Zeit von Berülle's Tode hatte die Congregation 40 Unterrichtsanstalten; auf der 1631 eröffneten Generalversammlung waren 66 Häuser mit 400 Priestern von 55 Abgeordneten vertreten. Die weitere Geschichte des Oratoriums während des 17. Jahrh., die ihres Verhältnisses zum Hofe und zum Jansenismus hat Schreiber dieses aus einer Handschrift Adry's, welche ihm auf die Fürsprache einiger greisen Oratorianer der hochbetagte Daunon mitgetheilt hatte, in Niedner's Zeitschrift für histor. Theol, 1859. I. veröffentlicht. Man bekommt dadurch keine große Achtung vor dem Bekennermuth der meisten Oratorianer. Sie unterschrieben die ihnen von den Generalen auf Befehl des Hofes vorgelegten antijansenischen Formulare, benutzten aber die demokratische Verfassung der Congregation, um ihren Generalen durch Intriguen ihre Stellung zu verbittern. Bis zur Revolution hegte die Congregation diesen Geist der verdeckten Opposition gegen den Hof, welcher in dem Beitritt ihrer meisten Glieder zu der constitution civile sich aussprach. — Berülle's nicht eben bedeutende Schriften sind von seinem zweiten, von Richelieu 1641 oktroyirten Nachfolger im Generalat, Bourgoing, 1644, 2 Bde. Fol., veröffentlicht worden. Sein Leben und die Geschichte des Oratoriums schrieb Tabaraud, Paris 1817. 2 Bde. **Reuchlin.**

Bibeltext des N. Testaments. Der Artikel des Unterzeichneten über den Bibeltext des Neuen Testaments ist im Laufe der letzten zehn Jahre, vorzugsweise durch die eigenen dokumentlichen Entdeckungen und Arbeiten desselben, mehrfacher Vervollständigung bedürftig geworden. Der Einfachheit der Form halber und zur Vermittelung bequemer Uebersicht nehmen wir das S. 168 gegebene Verzeichniß der Unzialhandschriften zur Unterlage für unsere, den geschriebenen Text betreffenden Nachträge.

Die Zahl der sämmtlichen neutestamentlichen Unzialhandschriften, vom 4. bis zum 10. Jahrhundert verfaßt, ist nunmehr, unter Uebergehung von 6 Psalterien mit dem Texte der Hymnen bei Lukas ($O^{a\,b\,c\,d\,e\,f}$), von 41 auf 62 gestiegen. Ihrem Alter nach sind sie, auf Grund möglichst strenger paläographischer Prüfung, in folgende Ordnung zu bringen. Aus dem 4. Jahrhundert stammen 2: ℵ mit dem ganzen N. Test. und B Evv. Akt. Kath. Paul. Aus dem 5. Jahrhundert 7: A C $J^{1.\,2.\,3.}$ J^b Q Evv. Q Paul. T^a. Aus dem 6. Jahrhundert 16: die Evangelienhandschriften D $J^{4.\,7.}$ N P R T^b T^c Z Θ^c Θ^e Θ^f Θ^g, die der Paulinischen Briefe D H O, die der Apostelgeschichte E. Aus dem 7. Jahrhundert 5: F^a $J^{5.\,6.}$ Θ^a Θ^b und G der Apostelgesch. Aus dem 8. Jahrhundert 8: die Evv. E L W^a W^b Y Θ^d Ξ und B der Apokalypse. Aus dem 9. Jahrhundert 21: die Evv. F K M O V W^c W^d X Γ Δ Θ^h Λ Π, die der Paulinischen Briefe F G N M, der Paulinischen und katholischen Briefe K, der Apostelgeschichte H, der Akt. Paul. Kath. L, der Akt. Paul. Kath. Briefe und der Apokalypse P. Aus dem 10. Jahrhundert 5: die Evv. G H S U und die der Paul. Briefe E. Von allen diesen 62 (64 durch die Theilung des Codex J in seine verschiedenen Bestandtheile aus dem 5., 6. und 7. Jahrh.) umfaßt nur ℵ das ganze N. Test. vollständig, und nur noch 3 andere: A (es fehlen 24 Kapp. Matth. 2 Kapp. Joh. 8 Kapp. 2 Kor.), B (es fehlen 1 und 2 Tim. Tit. Philem. 4½ Kap. Hebr. und die Apokalypse), C (Lücken überall) enthalten den bei weitem größten Theil des ganzen N. Testaments. Außer diesen 4 beziehen sich noch auf die Evangelien 42, darunter 11 mit vollständigem oder fast vollständigem Texte: D E K L M S U V Δ Γ Π; 12 mit umfänglichen Fragmenten: F G H J N P Q R X Z Λ Ξ; 19 mit geringeren, auf mehrere Kapitel oder auch nur auf eine Anzahl Verse beschränkten Fragmenten: F^a J^b O T^a T^b T^c $W^{a\,b\,c\,d}$ Y $\Theta^{a\,b\,c\,d\,e\,f\,g\,h}$. Die Apostelgeschichte betreffen außer den genannten 4 noch 8, darunter 4: D E L P mit fast vollständigem Texte, die übrigen mit größeren (H J) oder geringeren Fragmenten (G F^a). Für die katholischen Briefe treten zu den 4 noch 3: K L P, an deren Vollständigkeit nichts oder wenig fehlt; für die Paulinischen Briefe noch 14, von denen 7: D E F G K L P vollständig oder fast vollständig sind, 7 andere: F^a J H M N O Q nur Fragmente enthalten. Die Apokalypse bieten uns außer ℵ A C noch B und P, der erstere Codex vollständig, der zweite mit nur geringen Lücken.

Die älteste und vorzugsweise alexandrinisch gefärbte Textgestalt, wenn auch mit vielfachen Differenzen, liegt für die Evangelien in folgenden Mss. vor: ℵ A B C D J J^b L P Q R $T^{a\,b\,c}$ X Z Δ Θ^c Θ^g Ξ; ihnen am nächsten stehen F^a N O W^a W^b W^c Y $\Theta^{a\,b\,e\,f}$. Eine zweite jüngere Gestalt, in der sich die asiatische Färbung vorzugsweise erkennen lassen möchte, bieten die Manuskripte: E F G H K M S U V Γ Λ Π Θ^h, unter denen am meisten zur ersteren Reihe hinneigen: E K M Γ Λ Π Θ^h. Für die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe geben den ältesten Text ℵ A B C, für die erstere auch noch D J, denen E G nahe treten, für die letzteren auch noch (mit Ausnahme von 1 Petr.) P, während H L P für die Apostelgeschichte und K L für die katholischen Briefe der neueren Textfärbung am nächsten kommen. In den paulin. Briefen repräsentiren den ältesten Text ℵ A B C H J O Q, sowie die griechisch-lateinischen D F G; desgleichen annähernd M P, wogegen dem jüngeren Texte am nächsten stehen K L N. Die Apokalypse liegt uns am alterthümlichsten vor in ℵ A C, denen P näher tritt als B.

Zu den einzelnen dieser unsere Forschungen zur Herstellung des ursprünglichen Aposteltextes maßgebend leitenden Dokumenten bemerken wir noch Folgendes:

ℵ: Codex Sinaiticus, vom Unterzeichneten 1844 und 1859 entdeckt und im letzteren Jahre, mit Ausnahme der dem Codex Friderico-Augustanus angehörigen Bestandtheile, nach St. Petersburg gebracht. Außer 26 Büchern des A. Testam., von denen 5 den Cod. Frid. Aug. bilden, enthält derselbe das ganze Neue Testament ohne die geringste Lücke, vermehrt aber noch durch den Brief des Barnabas und das erste

Drittheil vom Hirten des Hermas. Daß dieser Handschrift die Priorität vor allen übrigen griechischen Pergamenthandschriften zukomme, daß sie also namentlich auch die älteste Handschrift für den Originaltext des N. Testam. sey, wird durch die paläographischen und textkritischen Beweise für jede unbefangene und sachvertraute Beurtheilung außer Zweifel gestellt. Am nächsten steht ihr die Vatikanische Handschrift; nur läßt sich das hohe, auf die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts festzustellende Alter des Sinaiticus entschiedener darthun, als das des Vaticanus, obschon dieser letztere schwerlich um mehr als einige Jahrzehnte jünger ist. Der alexandrinische Abschreiber hat nicht selten durch fehlerhafte Abschrift seine Unkenntniß des Griechischen bewiesen, worin dem Sinaiticus die Handschriften B A C nahe genug verwandt sind; auch tritt die in den drei ersten Jahrhunderten bei dem neutestamentlichen Texte geübte Licenz der Behandlung bisweilen noch stärker, als bei B A C hervor (viel weniger hingegen als in D, dem Cambridger Codex): nichtsdestoweniger wird es durch zahlreiche Stellen, wo die Sinaitische Lesart die älteste Bestätigung durch die Väter oder Uebersetzer in überraschendster Weise für sich hat, oder auch durch die innere Beglaubigung fast einzig dasteht, gerechtfertigt, daß dieser älteste Codex unter allen kritischen Faktoren des neutestamentlichen Textes den ersten Rang erhält. Der ohne alle Initialen (wie nur noch B), und größtentheils mit sehr seltener Interpunktion geschriebene Text ist in 4 (was ohne Beispiel) Columnen, wie der Vatikanische in 3, abgetheilt; beide Handschriften lehnen sich damit an den Gebrauch der Papyrusrollen an, deren Anwendung vorzugsweise seit dem Anfange des 4. Jahrhunderts durch das Pergament beschränkt und selten geworden. Auf die 4 Evv. folgen die Paul. Briefe*), unter denen der Hebräerbrief nach dem 2. Thessalonicherbrief zu stehen kommt. Erst nach den Paul. Briefen hat die Apostelgeschichte mit den katholischen Briefen ihre Stelle. An die Apokalypse aber schließt sich unmittelbar der Brief des Barnabas an, und an diesen nach einer Lücke von 6 Folioblättern (= 48 Columnen), der Hirte, von welchem der größere Theil mit etwa sonst noch angeschlossenen Antilegomenen verloren gegangen. Nach vorangegangener Notitia editionis codicis bibliorum Sinaitici auspiciis imperatoris Alexandri II. susceptae, womit der Catalogus codicum nuper ex oriente Petropolin perlatorum und Origenis scholia in proverbia Salomonis verbunden sind (Lipsiae 1860), ging im Herbste des Jahres 1862 aus der Leipziger Presse ein vierbändiges Foliowerk hervor, unter dem Titel: Bibliorum codex Sinaiticus Petropolitanus. Auspiciis augustissimis imp. Alexandri II. ex tenebris protraxit, in Europam transtulit, ad iuvandas atque illustrandas sacras litteras edidit C. T. Petropoli, 1862. Es ist darin durch eine in dieser Weise noch nie versuchte typographische Nachahmung der alten Schrift nach allen ihren Eigenthümlichkeiten die genaueste Wiedergabe des Originaltextes angestrebt worden. Der erste Band enthält die Prolegomena, den textkritischen Commentar über 15,000 größtentheils von den alten Correktoren geänderte Stellen, und 21 Tafeln photolithographischer Facsimiles. Der zweite und dritte Band enthalten den Text der alttestamentlichen Bücher, der vierte Band den des ganzen Neuen Testaments. Im J. 1863

---

*) Die der Mehrzahl (10) dieser Briefe von sehr alter Hand beigeschriebenen *στίχοι* bestätigen unsere Bd. II, 161 f. angedeutete Ansicht, wornach diese Stichenzählung, von der sich schon Spuren bei Origenes und Anderen nachweisen lassen, viel älter ist, als die Bearbeitung der Paulin. und kathol. Briefe, sowie der Apostelgeschichte durch Euthalius. Uebrigens scheint es erst unbemerkt geblieben zu seyn, daß die Euthalianischen Stichen, wie sie uns z. B. im Cod. Claromont. vorliegen, nicht im Geringsten mit der von Euthalius selbst verzeichneten Stichenzahl übereinkommen. So hat der Philipperbrief im Cod. Claromont. zwischen 4- und 500, der Galaterbrief über 700, der Epheserbrief fast 800, der zweite Korintherbrief über 1400, der Hebräerbrief über 1300 Stichen, während Euthalius für Phil. 208 (Sinait. 200), für Gal. 292 (Sinait. 312), für Ephes. 312 (Sinait. desgl.), für 2 Kor. 507 (Sinait. 612), für Hebr. 702 (Sinait. 750) aufgezeichnet hat. Was auch hierbei zur genaueren Feststellung und Beurtheilung des Thatbestandes noch in Betracht kommen mag, so bleibt doch die Verschiedenheit des *στιχηρὸν γράψαι* des Euthalius von den alten, durch ihn selbst vertretenen Stichenzählungen unverkennbar.

erschien darauf zu Leipzig eine diplomatisch-kritische Handausgabe des neutestamentlichen Theils der Sinaibibel unter dem Titel: Novum Testamentum Sinaiticum, auf welche, da sie sofort vergriffen war, 1864 folgt: Novum Testamentum Graece ex codice Sinaitico, notata lectione Vaticana itemque Elzeviriana.

A: 1860 erschien zu London: N. T. Graece ex antiquissimo codice Alexandrino a C. G. Woide olim descriptum ad fidem ipsius codicis accuratius edidit B. H. Cowper. In dieser Handausgabe sind, wie schon der Titel aussagt, manche Stellen der Woide'schen Ausgabe berichtigt worden.

B: Im Herbste 1857 erschien endlich die schon angedeutete Ausgabe des Vatikanischen Codex in 5 Bänden, nachdem das längst fertige Werk Angelo Mai's nach dessen Tode durch C. Vercellone vermittelst eingefügter Cartons, sowie im gedruckten Texte ausgeführter Correkturen verbessert und mit einem Vorberichte (aber keinen Prolegomenen) ausgestattet worden war. Diese Ausgabe hat nichts mit einer diplomatisch-genauen Facsimile-Ausgabe gemein; sie ist in gewöhnlicher Druckschrift mit Accenten und üblicher Interpunktion ausgeführt; leidet aber überdieß, trotz der unternommenen Verbesserungen, noch an großer Ungenauigkeit, besonders an den vielen Stellen, wo Correkturen im Codex vorliegen. Für diese Stellen ist daher zur Zeit noch von besonderer Wichtigkeit die durch mich im J. 1855 aus den nachgelassenen Papieren Bentley's im Trinity-College zu Cambridge wieder an's Licht gezogene, vom Abbé Rulotta für Bentley besorgte Collation von allen durch spätere Hand veränderten Lesarten. Diese Collation erschien unlängst auch gedruckt in dem durch A. A. Ellis zu Cambridge veröffentlichten Werke: Bentleii critica sacra. Uebrigens hat sich die früher von uns ausgesprochene und von Mai selbst veranlaßte Erwartung in Betreff der Benutzung eines Vatikanischen Palimpsesten für die im Cod. Vat. 1209 fehlenden Briefe nicht bestätigt; Mai hat vielmehr statt dessen eine Minuskelhandschrift des 10. Jahrhunderts zum Abdruck gebracht. Die Apokalypse aber ist dem ehemaligen Basilianer-Codex des Vatikans aus dem 8. Jahrhundert entlehnt. Siehe nachher unter B.

Einen bequemen, aber durch sehr zahlreiche Druckfehler und Ungenauigkeiten entstellten Nachdruck der Mai'schen Ausgabe, so weit sie das N. T. betrifft, veranstalteten zwei Londoner Buchhandlungen (Williams u. Norgate und D. Nutt), 1859. Desgleichen erschien in demselben Jahre zu Rom mit einem Vorwort von Vercellone: N. Test. ex vetustissimo codice Vaticano secundis curis editum studio Angeli Maii, worin sich einige Verbesserungen der vorausgegangenen größeren Quartausgabe vorfinden. Andere Ausgaben „ad fidem codicis Vaticani", aber unter Geltendmachung eigener Principien veröffentlichten 1860 Kuenen und Cobet zu Leyden, Philipp Buttmann 1862 zu Berlin. Auch wurde die S. 169 in der Note angeführte Muralt'sche Ausgabe mit einem Recensus der differirenden Mai'schen Lesarten vermehrt, welcher an Fehlerhaftigkeit mit der Ausgabe selbst wetteifert.

B: der Apokalypse. Die soeben erwähnte Publikation Mai's von dieser Handschrift weicht vom Texte in meinen Monumentis sacris ineditis 1846 an mehreren Stellen ab. Ein Verzeichniß der Stellen, wo die eine dieser Ausgaben aus der anderen zu verbessern ist, wobei nur wenige noch zweifelhaft bleiben, enthält mein Nov. Test. Graec. ed. VII. critica maior, pag. CXCII sq.

C: codex Ephraemi. Beabsichtigt wird von mir eine Handausgabe dieser Fragmente.

D: codex Bezae. Von F. H. Scrivener ist eine Handausgabe dieser griechisch-lateinischen Handschrift der Evv. und Apostelgeschichte für 1864 angekündigt worden, wodurch die große Kipling'sche Ausgabe mehrfache Berichtigungen erfahren wird.

D: codex Claromontanus der Paulinischen Briefe. E: die Basler Evangelienhandschrift.

E: codex Laudianus der Apostelgeschichte. Eine neuverbesserte Ausgabe ist als Anhang zu meinen Monumentis sacris ineditis, nova collectio, angekündigt worden und soll 1865 erscheinen.

E: codex Sangermanensis der Paulinischen Briefe. Der Schriftkarakter weist dieser Abschrift des codex Claromont. mit Δ der Evv., sowie mit F und G der Paul. Briefe dasselbe Vaterland und wohl auch gleiches Alter (Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts) zu.

F: codex Boreeli der Evv. F[a]: die Randnoten des Coislin'schen Octateuchs.

F: codex Augiensis der Paulinischen Briefe, griechisch und lateinisch, von Richard Bentley, dem Neffen des berühmten Philologen desselben Namens, 1786 dem Trinity-College zu Cambridge vermacht. Der doppelte Text dieser Handschrift wurde 1859 genau edirt von F. H. Scrivener.

G und H: die Seidel'schen Evangeliencodd. Zu beiden kommen 2 Fragmente aus Bentley's Nachlaß.

G: codex Boernerianus der Paulin. Briefe.

H: der Modeneser Codex der Apostelgeschichte.

G: in der Apostelgeschichte. Ein Blatt aus dem 7. Jahrhundert mit 2, 45 bis 3, 8. Von mir 1859 aus dem Oriente nach Petersburg gebracht.

H: in den Paulinischen Briefen. Zu den 12 Pariser und 2 Petersburger Blättern kommen noch 2 Moskauer mit jenen durch Matthäi zuerst bekannt gewordenen Fragmenten des Hebräerbriefs (im N. T. ed. VII. crit. mai. N[c] der Paulin. Briefe genannt), die sich nunmehr als Reste derselben Athos-Handschrift von der Euthalianischen Ausgabe der Paulin. Briefe ausgewiesen haben. Es kommt dazu aber auch noch ein 17. Blatt, dessen Text aus dem 3. Kap. des Kolosserbriefs ich den dokumentlichen Sammlungen des russischen Archimandr. Porfiri Uspenski verdanke.

J: diese 28 Palimpsestblätter von 7 verschiedenen Handschriften des 5. 6. 7. Jahrhunderts sind nicht armenisch, sondern georgisch überschrieben worden, und zwar zu S. Saba im 10. Jahrhundert. Vergl. meine Notitia ed. cod. Bibl. Sinaitici S. 49. Der Text dieser jetzt zu Petersburg befindlichen Fragmente erschien in meinen Monumentis sacr. ineditis, nova collectio, vol. I. (Das 7. Facsimile dazu steht in meinen Anecdotis sacr. et prof. auf tab. III. Nr. 6.)

J[b]: dieses Zeichen wird nunmehr (N. Test. ed. VII. steht dafür N[b]) den wenigen Johanneischen Fragmenten aus dem 5. Jahrhundert angehören, die sich, doppelt syrisch überschrieben, in einer aus der Nitrischen Wüste in's britische Museum gelangten Handschrift vorgefunden haben. Edirt in meinen Monumentis sacr. ined. nov. coll. vol. II., wozu später ein Nachtrag kommen wird.

K: codex Cyprius der Evv. K: der Moskauer Codex der Paulin. und katholischen Briefe.

L: der Pariser Evangeliencodex. L: der codex Angelicus mit der Apostelgesch., den Paulin. und katholischen Briefen. M: der Pariser Evangeliencodex.

M: bezeichnet in den Paulin. Briefen Fragmente aus den Korintherbriefen und dem Hebräerbrief, die ersteren im britischen Museum, die letzteren in der Hamburger Stadtbibliothek, die in meinen Anecdotis sacr. et prof. 1855 (nicht zu übersehen die 4 Verbesserungen in der ed. repetita 1861, S. XVI) abgedruckt erschienen. Diese ausgezeichneten, durchgängig rothgeschriebenen Fragmente gehören dem 9. Jahrhund. an.

N: diese Ueberreste einer auf Purpurpergament mit Silber und Gold geschriebenen Evangelienhandschrift des 6. Jahrhunderts, abgedruckt 1846 in meinen Monumentis sacr. ineditis, erfahren eine bedeutende Vermehrung. Außer einigen Versen nämlich, die aus den Sammlungen des Archimandr. Porfiri hinzukommen, sind neuerdings im Johanniskloster auf der Insel Patmos noch zahlreiche Fragmente aus dem Evangelium des Markus (die früheren Fragmente sind aus den 3 übrigen Evv.) gefunden worden. Nach einer Abschrift des gelehrten dortigen Bibliothekars Joh. Sakkelion werden diese Fragmente demnächst in meinen Monumentis sacris eine Stelle finden.

N: in den Paulin. Briefen. Hiermit sollen zwei Petersburger Fragmente aus dem Hebräerbriefe (Kapp. 5 u. 6.) und aus dem Galaterbriefe (Kapp. 5 u. 6.), muth-

maßlich im 9. Jahrhundert geschrieben und mit Randglossen ausgestattet, bezeichnet werden.

O: die Moskauer Fragmente des Johann. Evangeliums.

O: in den Paulin. Briefen. Ein Doppelblatt mit 1 Kor. 1, 20—2, 12. aus einem Codex des 6. Jahrhunderts. Aus meinen orientalischen Sammlungen für die kaiserliche Bibliothek zu Petersburg.

$O^{a\,b\,c\,d\,e\,f}$: unter diesen Zeichen habe ich den Text der Lukas-Hymnen berücksichtigt, wie er sich in den Unzialpsalterien zu Oxford, Verona, Zürich, in einer Wolfenbütteler und einer Sangallener Handschrift und in dem Psalter der Noroff'schen Bibliothek zu Petersburg vorgefunden hat. Die ältesten darunter sind die Handschriften zu Verona und zu Zürich, während die übrigen nicht über das 9. Jahrhundert hinaufreichen.

P: diese Evangelienfragmente des Wolfenbüttler Palimpsesten werden weit genauer und umfänglicher, als es von Knittel geschehen ist, im 5. Bande meiner Monumenta sacr. ined. nov. coll. herausgegeben werden.

P: unter diesem Zeichen wird dem kritischen Apparate des N. Test. für alle Theile desselben, mit Ausnahme der Evv., der Text eines Palimpsesten einverleibt werden, den ich so glücklich war, im Jahre 1862 in den wiederholt genannten Sammlungen des Archimandr. Porfiri zu erkennen und nach meiner mit demselben getroffenen Uebereinkunft in Leipzig zu entziffern. Für die Apostelgeschichte liegt darin der größte Theil des Textes vor; von demjenigen der katholischen und Paulinischen Briefe, sowie von der Apokalypse, fehlen nur wenig Blätter. Während der Text in der Apostelgeschichte und in 1 Petr. sich unseren jüngsten Unzialen anschließt, gewinnen alle übrigen Bücher, namentlich die Apokalypse, durch diesen Palimpsesten einen ihrer besten Zeugen, obgleich die Handschrift schwerlich früher als im 9. Jahrhundert verfaßt worden ist. Das Resultat meiner fast gänzlich gelungenen Entzifferung wird einen neuen Band meiner Monumenta sacra ausfüllen.

Q: diese Fragmente aus Lukas und Johannes im Wolfenbütteler Palimpsesten, die ich um ein Jahrhundert höher als P, also in's 6. Jahrhundert setzen zu müssen glaube, erschienen beträchtlich erweitert und vielfach verbessert im 3. Bande meiner Monumenta sacra inedita.

Q: dieses Zeichen habe ich den Fragmenten einer Papyrushandschrift der Paulin. Briefe in den Sammlungen des Archimandr. Porfiri zugedacht. Was ich davon gelesen, ist aus dem 1. Briefe an die Korinther, Kapp. 1. 6. 7. Das Alter dieser Papyrusfragmente scheint auf's 5. Jahrhundert zu beschränken.

R: diese umfänglichen Fragmente aus dem Ev. des Lukas im Londoner Palimpsesten erschienen im 2. Bande meiner Monumenta sacra, wozu später ein Nachtrag kommen wird.

S: die Vatikanische Evangelienhandschrift.

T^a: zu den früher schon bekannten und durch Georgi edirten griechisch-sahidischen Fragmenten aus dem Johann. Evangelium kamen neuerdings noch aus Woide's Sammlung der sahidischen Textreste, wo sie übersehen worden waren, Fragmente aus Lukas und Johannes. Vergl. mein N. Test. ed. VII. crit. maj. S. CLXVII. Desgleichen Luk. 22—23., von B. H. Alford in Rom verglichen.

T^b: dieses Zeichen wird den von mir neuerdings aufgefundenen und nach Petersburg gebrachten Fragmenten der 4 ersten Kapp. des Johannes gegeben werden, welche in ihrem Textkarakter sowohl als in ihrer Schrift mit den borgianischen Fragmenten verwandt sind. Wohl aus dem 6. Jahrhundert.

T^c: ähnliche Fragmente wie unter T^b aus Matth. 14 u. 15. Aus den Sammlungen des Archimandr. Porfiri.

U und V: die Evangelienhandschriften zu Venedig und zu Moskau.

W^a und W^b: die Evangelienfragmente zu Paris und zu Neapel, die letzteren palimpsestisch.

W^{c}: so habe ich Fragmente des 9. Jahrhunderts aus Matthäus und Markus bezeichnet, die sich in einer Sangallener Handschrift vorgefunden haben und von mir im 3. Bande der Monumenta veröffentlicht wurden.

W^{d}: dieses Zeichen soll einigen Fragmenten des 9. Jahrhunderts Mark. 7. 8. 9. gegeben werden, die unlängst im Trinity-College zu Cambridge durch den dortigen Bibliothekar Bradshaw (in altem Einbande) gefunden worden sind.

X: die Münchener Evangelienhandschrift mit Scholien. Y: die Vatikanischen Fragmente aus dem Johann. Evang.

Z: diese Palimpsestfragmente aus Matthäus wurden neuerdings durch Tregelles genauer gelesen, als es von Barrett geschehen war. Eine neue Herausgabe desselben hat Dr. Todd, der Bibliothekar des Trinity-College zu Dublin, unternommen.

Γ: zu den schon angegebenen Stücken der Evangelien, die aus meinen Händen an die Bodlejana zu Oxford übergegangen sind, kommen noch die meisten der an dem vollständigen Evangelientext fehlenden Stücke. Sie wurden 1859 von mir nach Petersburg gebracht. Das am Ende des Ev. Johannis nach den Indiktionen beigeschriebene Datum scheint das Jahr 844 zu bezeichnen.

Δ: die Sangallener Evangelienhandschrift.

Θ^{a}: zu den 1846 edirten Fragmenten aus dem Ev. Matth. sind noch die wenigen Verse aus Matth. 12. hinzuzurechnen, die im 2. Bande der neuen Sammlung der Monumenta erschienen.

Θ^{b}: 6 Blätter aus dem 7. Jahrhundert mit Fragmenten aus Matthäus und Markus. Durch mich 1859 nach Petersburg gebracht.

Θ^{c}: 2 Folioblätter mit Matth. 21, 19—24. und Joh. 18, 29—35. aus dem 6. Jahrhundert. Das erstere durch mich, das zweite durch den Archimandriten Porfiri nach Petersburg gebracht.

Θ^{d}: ein Lukasfragment aus dem 8. Jahrhundert. Durch mich nach Petersburg gebracht.

Θ^{e}: Ein Matthäusfragment aus dem 6. Jahrhundert. Θ^{f}: Fragmente einer Handschrift desselben Jahrhunderts aus Matthäus und Markus. Θ^{g}: ein Fragment aus dem Johann. Evang., ähnlich den unter O verzeichneten Paulin. Fragmenten. Θ^{h}: zwei Bruchstücke einer griechisch-arabischen Evangelienhandschrift des 9. Jahrhunderts. Alle diese unter $\Theta^{e\,f\,g\,h}$ verzeichneten Stücke habe ich aus den Sammlungen des Archimandriten Porfiri geschöpft.

Λ: diese Handschrift mit den vollständigen Evv. des Lukas und des Johannes, die von mir an die Bodlejana abgetreten wurden, wird richtiger in's 9. als in's 8. Jahrhundert gesetzt. Eine in den ältesten Minuskeln verfaßte Handschrift des Matthäus und des Markus, im ersteren durch einige Citate aus dem Hebräerevangelium ausgezeichnet, verräth durch mehrere Eigenthümlichkeiten ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit mit Λ. Vergl. darüber meine Notitia editionis codicis bibl. Sinaitici S. 58 f.

Ξ: Palimpsestfragmente aus den ersten 11 Kapiteln des Ev. Lucä, die sich in einem von der Insel Zante in die Bibliothek der British and Foreign Bible Society zu London gelangten Evangelistarium neuerdings vorgefunden haben. Von S. P. Tregelles gelesen und 1861 veröffentlicht unter dem Titel: Codex Zacynthius. Diese Fragmente gehen zwar nicht über das 8. Jahrhundert zurück, zeichnen sich aber durch die älteste alexandrinische Textfärbung aus.

Π: eine aus Smyrna durch mich an die kais. öffentl. Bibliothek zu Petersburg gelangte, fast vollständige Handschrift der 4 Evv. aus dem 9. Jahrhundert. Dem ursprünglichen Texte sind an vielen Stellen die Lesarten einer anderen Handschrift, theilweise alterthümlicher als der Text selbst, beigeschrieben worden.

Zur Geschichte des gedruckten Textes, S. 173 ff. — Die S. 183 in Aussicht gestellte kritische Ausgabe des N. Testam. von Tregelles (zu Plymouth) ist, soweit sie den Text der 4 Evangelien betrifft, 1857 und 1861 erschienen. Nach vor-

ausgegangenen sorgfältigen Quellenstudien und unter mehrfacher Ausdehnung des Zeugenapparats hat Tregelles darin die Lachmann'schen Grundsätze in vervollkommneter Weise geltend gemacht. Von dem Unterzeichneten erschien Ende 1858: N. T. Graece. Ad antiquos testes denuo recensuit, apparatum criticum omni studio perfectum apposuit, commentationem isagogicam praetexuit C. T. Editio septima critica maior (2 Theile), woneben gleichzeitig eine aus Beschränkungen der ed. maior hervorgegangene ed. critica minor ausgegeben ward. In dieser Ausgabe wurden die ausgedehntesten, über alle früheren weit hinausgehenden Quellenforschungen in Betreff der griechischen Handschriften, der alten Versionen und der Kirchenväter niedergelegt. Dabei erfuhr der kritische Apparat dadurch eine Neugestaltung, daß sowohl die aufgenommenen als auch die verworfenen Lesarten eine möglichst vollständige Zeugenangabe erhielten; er wurde zugleich noch dadurch erweitert, daß viele für die Kritik interessante Belege und Urtheile der Kirchenväter nebst Stellen der alten Grammatiker über kritische Objekte, ferner alle apokryphischen Zusätze in den alten Dokumenten und anderwärts gefundene apokryphische Parallelen, wie die des Hebräerevangeliums und der Clementina, beigeschrieben, sehr oft auch zur Förderung des textkritischen Urtheils die befolgten Entscheidungsgründe angedeutet wurden. In der Textconstituirung ging der besonderen Geltendmachung unserer ältesten Urkunden, über welche sämmtlich die Vielgestaltigkeit des neutestamentlichen Textes nachweislich hinaufreicht, die Anwendung gewisser, durch unläugbare Thatsachen getragenen Grundsätze der sogenannten inneren Kritik zur Seite. Das ganze Sprachkolorit wurde unseren ältesten Handschriften angepaßt, indem die ägyptische Färbung derselben mit dem Gebrauche der durch die LXX gebildeten Apostel selbst vereinbar erschien. In umfänglichen Prolegomenen (280 S. 8⁰) wurde eine Rechtfertigung des befolgten Verfahrens versucht, über die wichtigsten Ausgaben des N. Testam. gehandelt, und nach Exkursen über einzelne einschlagende Materien von den kritischen Faktoren des Textes genauer als je zuvor berichtet. Diese Ausgabe ist jedoch bereits vergriffen und die editio octava critica unter der Presse, welche die erste Verarbeitung der außerordentlichen, durch die neuesten dokumentlichen Entdeckungen gewonnenen Bereicherungen des Apparats enthält, in der Textbearbeitung selbst aber die objectiv durch die älteste Bezeugung gegebene Autorität mit möglichster Consequenz dem subjektiven Ermessen voranstellt*), da nur auf diesem Wege ein Normaltext als solide, für jeglichen wissenschaftlichen Gebrauch auf die Dauer gültige Grundlage erreichbar scheint.

Wir übergehen die verschiedenen, im letzten Jahrzehnt in Deutschland und England erschienenen Handausgaben, von denen die der Triglotte entlehnte editio academica des Unterzeichneten seit 1855 unter wiederholter Erneuerung der Prolegomena bis zur 4. Auflage fortgeschritten, und erwähnen nur noch, daß außer den schon im Verzeichnisse der Unzialcodd. angeführten dokumentlichen Publikationen von Mai, Scrivener, Tregelles und von mir, mehrere auf Berichtigung und Erweiterung des kritischen Apparats abzielende Arbeiten ausgeführt worden sind. Von Scrivener erschienen zwei reichhaltige Sammlungen von Text-Collationen, besonders den in England vorhandenen Minuskelcodd. aller Theile des N. Testam. entnommen, die erste im Jahre 1853, die zweite als Anhang zum Codex Augiensis 1861. Orlando Dobbin gab 1854 eine genaue Collation des Codex Montfortianus (aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts) heraus, jenes ,,Codex Britannicus", dessen vermeintliche Autorität Erasmus zur Aufnahme der sogenannten Dreizeugenstelle 1 Joh. 5, 7. in seine 3. Ausgabe von 1522 benutzte. Mehrere neutestamentlich kritische Stoffe und Vergleichungen enthalten auch des Unterzeichneten Anecdota sacra et profana, 1861 (ed. repetita, emendata, aucta; 1. ed. 1855). Von Bedeutung sind ferner: Samuel Davidson's Treatise of Biblical Criticism, 1852 ff., Tregelles, an introd. to the textual criticism of the N. Test., 1856 (1854: an account of the printed text of the N. Testam.)

*) Einen vorläufigen Versuch desselben Verfahrens enthält die 1864 in neuer Auflage erschienene Synopsis evangelica.

und Scrivener, a plain introduction to the criticism of the N. Testam. 1861. F. Delitzsch gab 1861 und 1862 „Handschriftliche Funde heraus, worin er, nebst anderen auf den handschriftlichen Text der Apokalypse bezüglichen Studien, den von ihm wieder aufgefundenen codex Reuchlini, die Erasmus'sche Grundlage des Textes der Apokalypse, zu genauer Kenntniß brachte. Tischendorf.

Bickell (Johann Wilhelm), längere Zeit hindurch eine der einflußreichsten Persönlichkeiten in Kurhessen, war am 2. Nov. 1799 als Sohn des Oberförsters Bickell zu Marburg geboren. Schon in seiner frühesten, glücklichen Jugend trat in ihm eine entschiedene „Liebe zu den Büchern" hervor, die sich mehr und mehr zu einer vorwiegenden Neigung zu „Literärgeschichtlichem" gestaltete. Indessen schwanden die heiteren Tage der Jugend bald dahin; von seinem zehnten Lebensjahre an mußte es Bickell erfahren, wie in rascher Folge ein großer Theil der Familienglieder durch den Tod ihm entrissen wurde. Diese so oft wiederkehrenden Schläge hatten auf die Ausprägung seines Karakters den bedeutendsten Einfluß. „Die frühere lebensfrohe Heiterkeit machte einem befangenen, eingeschüchterten Wesen Platz, welches durch eingeschränkte und beengende äußere Verhältnisse, noch mehr aber durch innere, leider nicht kräftig niedergedrückte, leidenschaftliche Kämpfe vermehrt wurde." Doch hatten diese Leiden und Kämpfe auch ihre wohlthätigen Folgen, indem sie in Bickell „bei aller Empfindlichkeit für äußere Anerkennung ein aufrichtiges Gefühl der Unvollkommenheit seiner Leistungen" erweckten und förderten.

Im Jahre 1815 bezog Bickell, nachdem er die Gymnasialstudien auf dem Pädagogium zu Marburg absolvirt hatte, als studiosus juris die dasige Universität, auf welcher er gerade an seinem Geburtstage die erste Vorlesung hörte. Noch jung und unerfahren und von dem engen trauten Familienkreise gefesselt, kam Bickell in das eigentliche Studentenleben wenig hinein. Das gerade damals von ganz neuen Idealen aufgeregte Burschentreiben blieb ihm fremd. Freilich wurde Bickell durch diese fesselnden Verhältnisse auch vor dem excentrischen Treiben mancher sonst ehrenwerther junger Leute bewahrt, welche in ihrem 17. Jahre glaubten, den Staat nach ihren selbstgemachten oder von Anderen erlernten hohlen Theorieen construiren zu können. Kräftiger noch schützte ihn hiervor der Gang seiner Studien. Durch die seit den Befreiungskriegen hervorgetretene neue Bewegung in der Jurisprudenz war insbesondere das genaueste Quellenstudium als erste Bedingung eines ächt wissenschaftlichen Strebens hervorgehoben worden, und namentlich war es das eifrige Lesen der Schriften von Hugo und Savigny, welches ihn gleich anfangs vor leeren Spekulationen bewahrte und ihn mit dem Wesen des Rechts, seiner Entstehung und seinem Zusammenhange mit Sitte und Religion näher bekannt machte. Für das Studium des Kirchenrechts fühlte Bickell damals noch gar keinen inneren Beruf. Dagegen hörte derselbe Vorlesungen über Philologie, Philosophie, selbst über Chemie sowie Haushaltungskunst, — über die letztere vielleicht nur darum, weil Bickell wußte, „daß der Vielen angeborene Takt, mit Sicherheit und Schmiegsamkeit die mannichfachen Verwickelungen des gemeinen Lebens zu überschauen und sie zu eigenem Vortheil zu lenken, sowie eigentliche mechanische Fertigkeiten ihm nur sehr spärlich von der Natur zugemessen waren."

Im Herbste des Jahres 1818 bezog Bickell die Universität Göttingen, was für die künftige Richtung desselben vollends entscheidend wurde. Hier war es namentlich Gust. Hugo, welcher auf Bickell den bedeutendsten Einfluß ausübte. — Von Göttingen nach Marburg zurückgekehrt, ließ sich Bickell, der sich längst dem akademischen Leben gewidmet hatte, im Januar 1820 zur Erlangung der juristischen Doktorwürde prüfen, verband jedoch mit dem Doktorexamen, um sich eventuell die Aussicht auf eine Anstellung im praktischen Staatsdienste offen zu erhalten, zugleich die gewöhnliche öffentliche Staatsprüfung. Indessen ging Alles nach Wunsch. Am 2. Nov. 1820 (an seinem Geburtstage) hielt er seine erste Vorlesung. Bickell las in diesem seinem ersten Semester über die Lehre von den Klagen und Einreden, sowie über die juristische Literärgeschichte

Im folgenden Semester docirte derselbe Kirchenrecht, — lediglich darum, weil dasselbe eine Zeit lang in Marburg nicht gelesen worden war —, ohne zu ahnen, daß er gerade in diesem Zweige der Wissenschaft späterhin seinen eigentlichen Lebensberuf finden würde. Seitdem trug Bickell noch insbesondere juristische Encyklopädie, Institutionen und Pandekten, deutsches Privatrecht und andere Rechtszweige vor. — Die deutsche Rechtswissenschaft war ihm namentlich durch die Gebrüder Grimm, zu denen er in persönlichen Beziehungen stand, lieb geworden.

Die literärische Thätigkeit Bickell's wurde damals durch einen Zufall fixirt. Auf der Marburger Universitätsbibliothek befinden sich drei Manuskripte des kanonischen Rechts, welche Bickell näher betrachtete; eins derselben wurde die Veranlassung, daß er über einige Sammlungen des corpus juris canonici, deren Entstehung noch unbekannt war, genauere Nachforschungen anstellte. Diese führten ihn in seinem Eifer immer weiter. Bickell besuchte daher die Bibliotheken zu Fulda, Kassel und Frankfurt, und reiste zuletzt in derselben Absicht nach Paris, wodurch seine Neigung zu literärgeschichtlichen Untersuchungen auf das Lebhafteste angeregt ward. Die unmittelbare Anschauung so vieler alter, zum Theil noch ganz unbekannter Handschriften machte ihm das Quellenstudium des damals fast ganz vernachlässigten kanonischen Rechts zu einer Lieblingsbeschäftigung, der er sich mit aller Energie widmete. Die auf den genannten Bibliotheken bereits gesammelten, reichen Materialien erweckten in ihm den Gedanken, eine ausführliche Geschichte sowohl der Quellen als der einzelnen Lehren des Kirchenrechts zu schreiben. Seit dem Jahre 1823 war dann Bickell mit diesem Unternehmen auch wirklich auf das Ernstlichste beschäftigt, weßhalb er die Ferien benutzte, um außer den genannten Bibliotheken auch die zu München, Stuttgart, Tübingen, Würzburg, Bamberg, Wien, Göttingen 2c. zu untersuchen und seine Sammlungen zu vervollständigen. — Die nächste Frucht dieser Studien war Bickell's im Jahre 1825 herausgegebene klassische Schrift: „Ueber die Entstehung und den heutigen Gebrauch der beiden Extravagantensammlungen des Corpus juris canonici."

Während dieser literärischen Beschäftigungen traten in den äußeren Lebensverhältnissen Bickell's mannichfache Veränderungen ein. Nachdem er drei Jahre lang Privatdocent gewesen war, wurde er im J. 1824 außerordentlicher Professor an der Universität zu Marburg, erhielt später einen Gehalt von 200 Rthlr. und im J. 1826 eine ordentliche Professur der Rechtswissenschaft, vorerst ohne Theilnahme am Spruchcollegium. Zugleich verheirathete sich Bickell in demselben Jahre.

Da kam das Jahr 1830, welches mit den nächstfolgenden Jahren in dem gesammten politischen und kirchlichen Leben Kurhessens der Anfang einer neuen Aera war. Damals gab es in Hessen viele sittlich-ernste Karaktere, welche bis dahin dem kirchlich-religiösen Interesse ganz fremd gewesen waren und über christliche Dinge nur in der Weise des Rationalismus zu denken vermochten, — die aber plötzlich von dem Odem eines ihnen bis dahin unbekannten Geistes angeweht, die Rückkehr zu dem vergessenen Glauben der Väter und die Erneuerung des Lebens in Buße und Glauben als die erste Bedingung der Wohlfahrt des Einzelnen wie aller Gemeinschaften und öffentlichen Lebensverhältnisse erkannten. Zu ihnen gehörte auch Bickell, der damals mit dem Prof. der Theol. Dr. Hupfeld und mit dem Gymnasialdirektor Dr. Vilmar zu Marburg in den innigsten und vertrautesten Verkehr trat. Von dem gehässigen Parteitreiben, welches späterhin in Kurhessen das religiöse Interesse in frevelhaftester Weise zu politischen Zwecken gemißbraucht hat, war damals in den engen und trauten Kreisen der Evangelischen noch nichts vorhanden. Insbesondere war Bickell von diesen Tendenzen auch nicht im Entferntesten inficirt. Sein damaliges kirchliches Wirken würde jetzt in Kurhessen gerade von denen, welche vor Jahr und Tag mit ihm auf das Innigste vereint waren, als revolutionärer Unfug denuncirt werden. Bickell war nämlich ganz entschieden der Ansicht, daß der evangelischen Kirche nur durch Herstellung solcher presbyterialer und synodaler Institutionen, welche eine lebendige Betheiligung der Gemeinde an den

Interessen der Kirche ermöglichten, geholfen werden könnte. In diesem Sinne trat Bickell im J. 1831 mit einer Broschüre hervor: „Ueber die Reform der protestantischen Kirchenverfassung in besonderer Beziehung auf Kurhessen. Nebst einem Nachwort von H. Hupfeld", worauf derselbe späterhin in der Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde die Abhandlung folgen ließ: „Die Presbyterial- und Synodal-Verfassung der evangelischen Kirche in ihrem Ursprunge und in ihrem Einflusse auf Hessen." In seiner Selbstbiographie, welche Bickell in Justi's Grundlage zu einer hess. Gelehrten- 2c. Geschichte veröffentlichte, sprach sich derselbe entschieden gegen jedes Streben aus, „vermittelst einer Reaktion gegen die Tendenz der neueren Zeit veraltete Einrichtungen und Ansprüche vertheidigen oder wiederbeleben" zu wollen.

Von da an gehörte Bickell zu den Säulen des wiedererwachten und mehr und mehr erstarkenden kirchlichen Lebens in Kurhessen, dessen Vereinigungspunkt der kurhessische Missionsverein war. Sein Einfluß stieg, als er im J. 1834 zum Mitgliede des Oberappellationsgerichts zu Kassel ernannt wurde, in welcher Stellung er bis zum Jahre 1841 blieb.

Das damals vielfach sehr heilsam wirkende Hassenpflug'sche Regiment ließ sich wesentlich von Bickell inspiriren. Als Hassenpflug seine Ministerien niedergelegt hatte und ein anderes, im Kirchenregiment mehr rationalistisch verfahrendes System an's Ruder kam, welches in der Verpflichtung der Geistlichen auf die kirchlichen Symbole Erleichterungen eintreten lassen zu müssen glaubte, war es Bickell, der mit seiner im J. 1839 veröffentlichten Schrift „Ueber die Verpflichtung der evangelischen Geistlichen auf die symbolischen Schriften mit besonderer Beziehung auf das kurhessische Kirchenrecht" das Zeichen zum Beginn des kurhessischen „Symbolstreites" gab. Das Resultat dieses Kampfes, der zugleich einen Sturm des „lichtfreundlichen" Unglaubens gegen das historische Christenthum hervorrief, war eine neue Befestigung der Auktorität des kirchlichen Dogma's in der Ueberzeugung Vieler, die bis dahin um „Kirchenlehre" sich wenig bekümmert hatten.

In seiner Stellung als Oberappellationsgerichtsrath war Bickell von 1834—1841 zugleich Mitglied der juristischen Prüfungscommission und von 1834—1846 kurhessischer Spruchmann bei dem Bundesschiedsgericht. Am 7. Oktober 1841 wurde er als Direktor des oberhessischen Obergerichts nach Marburg versetzt, in welcher Stellung er bis zum Ende des J. 1845 wirksam war. Als ihn der Ruf des Kurfürsten am 17. December 1845 von da nach Kassel berief, wo er in die Stellung eines Vicepräsidenten des Oberappellationsgerichts eintrat, ahnte er noch nicht, daß der Abend seines Lebens schon gekommen war. Am 6. Juli 1846 zum Staatsrath und Vorstand des Justizministeriums ernannt, starb Bickell am 23. Januar 1848, von einem Fieber schnell dahingerafft.

In seiner äußeren Erscheinung stellte sich Bickell als ein Mann von tiefem Gemüth und ächtem Adel der Seele dar. Er war ein treuer Gatte und Familienvater und ein Freund, auf welchen Verlaß war. In seinem Gefühl leicht (mitunter leidenschaftlich) erregbar, hielt Bickell an dem, was er als Pflicht, als Ziel und Beruf seines Lebens erkannt hatte, mit unerschütterlicher Treue und Hingebung fest. Die ihm im Leben näher standen, haben es indessen oft beklagt, daß er die akademische Thätigkeit aufgeben konnte. Denn im praktischen Berufsleben, in den Mühseligkeiten und Verwickelungen des höheren Staatsdienstes hat sich Bickell zu Tode gearbeitet, ohne sein eigentliches Lebensziel erreicht zu haben. Bickell hatte sich die Bearbeitung der „Geschichte des Kirchenrechts" zur besonderen Lebensaufgabe gemacht und hatte auch eine erste Abtheilung desselben im J. 1843 erscheinen lassen. Zur Fortsetzung des begonnenen Werkes (welche nach seinem Tode Prof. Dr. Röstell zu Marburg übernahm), ist Bickell indessen nicht gelangt.

Ausführlichere Nachrichten über Bickell's Leben finden sich in Justi's Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- 2c. Geschichte von 1806—1830 und in Gerland's Fortsetzung derselben S. 37—38.

Heppe.

Bilderbibel. Der Name „Bilderbibel" umfaßt verschiedene Arten, die bildende, näher die zeichnende Kunst zur Veranschaulichung der Erzählungen und Beschreibungen unserer heiligen Schrift zu verwenden. Die eigentliche Bilderbibel setzt die Illustrationen unmittelbar in den Text, den sie darstellen und erläutern sollen. Die Kupferbibel („neuerdings auch öfters „Prachtbibel") genannte legt Bilder zwischen die Blätter der Bibel, um eine Geschichte oder Persönlichkeit oder Oertlichkeit u. s. w. zur Anschauung zu bringen. Die Bibel in Bildern endlich ist eine Reihenfolge von biblischen Darstellungen aus der ganzen Bibel oder nur aus einem Testamente, ja nur aus einem Buche, wobei der Bibeltext völlig zurücktritt oder nur andeutungsweise verwendet ist, so daß die Bilder zusammen eben ein biblisches Bilderbuch, groß oder klein, ausmachen. In all diesen drei Formen hat die Bibel der Kunst und wiederum die Kunst der Bibel die unschätzbarsten Dienste gethan von ältester Zeit bis heute.

Bilderbibeln sind nämlich so alt als die christliche Kunst selber. Der christliche Künstler und das christliche Volk begegneten einander in dem Bedürfniß, das vor Augen zu stellen und vor Augen zu haben, weß das Herz voll war oder werden sollte. Während für die Aermeren, welche die heiligen Schriften weder kaufen noch lesen konnten, die öffentlich in den Kirchen aufgestellten oder angebrachten Gemälde als „eine Bibel der Laien" gelten mußten, wie Pabst Gregor der Große schreibt, konnten sich die Reichen bald nicht nur die Bibel, sondern auch das Bild in die Bibel verschaffen. War doch die heidnische Kunst schon darin geübt, ihren Homer und Virgil mit Zeichnungen und Gemälden so zu schmücken als zu erläutern. Nach einer von Dr. Piper in der vatikanischen Bibliothek zu Rom gemachten neueren Entdeckung ist gewiß, daß schon im vierten Jahrhundert ganze Reihen von biblischen Büchern durch eine Fülle von Kleingemälden illustrirt worden sind. („Miniaturen" wurden solche später von der rothen Minium, Mennigfarbe genannt, womit die Anfangsbuchstaben künstlich ausgemalt wurden). In den ältesten Pergamentrollen der Bücher Mosis, Josua, Richter, Ruth sehen wir die früheste und ausführlichste Bilderbibel. (Vergl. „Der älteste christliche Bilderkreis", von Dr. Piper in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben. 1856. S. 149 ff.). Weiterhin vereinigten sich gern auch die Erklärungen der Theologen und die Darstellungen der Maler, um in den Katenen eine Art erklärter Bilderbibeln herzustellen. Durch das ganze Mittelalter war die Fertigung solcher Bilderhandschriften eine Hauptthätigkeit klösterlicher Künstler. Welch eine Pracht und Herrlichkeit die christliche Kunst in diesen zahllosen Miniaturen entfaltet hat, ist bekannt.

Doch von diesen Herrlichkeiten war das gemeine Volk ausgeschlossen, sie waren ihm unbezahlbar. Da wurde im Ausgange des Mittelalters die Buchdruckerkunst mit sammt dem Holzschnitt und Kupferstich erfunden, um vor Allem der Kirche und der Bibel zu dienen. Die heil. Schrift und die heil. Kunst sollte von nun an allem Volke allenthalben, namentlich in der Familie und Schule gehören. Noch vor der Reformation erschienen die herrlichen Kupferstiche von Martin Schön in Colmar mit Darstellungen aus dem Leben und Leiden Jesu als eine Reihenfolge von Bibelbildern, als ein Stück, und zwar ein Hauptstück, Bilderbibel Neuen Testaments für das christliche Haus. Der Holzschnitt aber beeilte sich, gleich in den ersten deutschen Bibeldrucken sein Licht leuchten zu lassen. Die im Jahre 1417 bei Ant. Sorg in Augsburg gedruckte Bibel hat bereits Holzschnitte zu biblischen Geschichten, ebenso die von Zainer in demselben Jahre gedruckte. In die bei Koburger in Nürnberg im J. 1483 gedruckte deutsche Bibel kamen die Holzschnitte aus der ältesten Kölnischen deutschen Bibel, welche noch 1522 in die Halberstädter aufgenommen wurden. Auch außerhalb Deutschlands verband sich die Holzschneidekunst mit der Buchdruckerkunst zur Herstellung von Bilderbibeln. Zu Paris erschien im Jahre 1487 der erste Band „de la Bible historiée" mit Holzschnitten.

Während der ganzen zweiten Hälfte des 15. Jahrhundert erschienen verschiedene Volksbilderbücher mit Darstellungen der Offenbarung Johannis und des hohen Liedes;

auch eine Armenbibel, eine Art kurzen Bibelauszugs mit ganz einfachen, roh umrissenen Holzschnitten kam heraus. An jene Offenbarungsbilder, welche besonders dem phantastischen Geschmacke der Zeit zusagten, schloß sich der größte deutsche Künstler, Albrecht Dürer in Nürnberg an, indem er 1498 seine herrlichen, in ihrer Art unübertrefflichen, grandios gezeichneten Holzschnittbilder zur Offenbarung herausgab. In den Jahren 1507—1513 ließ er eine in Kupfer gestochene Reihe von Blättern zu der Leidensgeschichte ausgehen. Im Jahre 1511 veröffentlichte er auf einmal drei große Reihenfolgen von Holzschnitten: das Leben der Maria, die sogen. große und die kleine Passion. Neben diesem großen Meister versuchten sich auch geringere Kräfte in Darreichung von größeren oder kleineren Stücken der Bibel in Bildern. Im Jahre 1507 erschien zu Straßburg eine Passion mit 15 Figuren, zu Nürnberg ein speculum passionis mit Text von Ulr. Pinder und Holzschnitten von Hans Scheuffelin. In demselben Jahre kam eine ganz deutsche Bibel mit Holzschnitten heraus. Im J. 1508 druckte Knobloch in Straßburg das Leben Jesu mit Holzschnitten von Gamperlen und das Leiden Jesu mit Holzschnitten von Urs Graf. Im Jahre 1509 kam Lukas Cranach, der Maler und Bürgermeister von Wittenberg, mit seiner Passion Jesu in Holzschnitt. Im J. 1513 erschienen die Evangelien und Episteln des Kirchenjahrs mit Holzschnitten bei Grüninger in Straßburg. Im J. 1516 verwendete Anselm in Hagenau die Holzschnittbilder des Malers Hans Scheuffelin von Nürdlingen zu einem deutschen Evangelien- und Epistelbuch, nachdem er schon 1507 ein Rationarium Evangelistarum mit Bildern herausgegeben hatte (wieder aufgelegt 1522). — Indessen war auch der erste Band der „Evangel. Bibel“ durch Fr. Regnault in Paris mit Holzschnitten erschienen. Lefevre d'Estaples aber ließ 1530 eine katholische Bibel mit Bildern bei Lempereur in Antwerpen erscheinen.

Die deutschen Bibeln vor Luther vermochten indessen trotz der Bilder nicht in's Volk zu dringen, denn sie waren zu mangelhaft übersetzt. Da erschien im Jahre 1522 Luther's Uebersetzung des Neuen Testaments, zu Wittenberg bei Lother, dessen Pressen täglich 16000 Bogen druckten und der gewaltigen Nachfrage kaum genügen konnten. Gleich diese erste Ausgabe der Luther-Uebersetzung war mit Holzschnittbildern namentlich zur Apokalypse und sonst zu den Anfängen der Bücher und Kapitel aus der kunstreichen Hand Freund Cranach's geschmückt. Die Erfindung dieser Bilder gehört übrigens schon der Bibel von 1483 an: auch da — vor der Reformation — ist die babylonische Hure bereits mit der dreifachen Krone geziert.

Mit L. Cranach und Wittenberg in die Wette arbeitete Augsburg und sein Hans Burgkmaier, Dürer's Schüler. Im J. 1523 kam bei Otmar in Augsburg die ganze (nichtlutherische) Bibel mit Holzschnitten von Scheuffelin und Burgkmaier, zugleich das deutsche Alte Testament mit Holzschnitten von Burgkmaier allein heraus. In demselben Jahre druckte Schönsperger in Augsburg das lutherische Neue Testament mit Holzschnittbildern von Scheuffelin. Im J. 1524 kam bei Friedrich Peipus in Nürnberg das A. und N. Testament in einem Prachtdruck heraus mit vielen Holzschnitten von Erhard Schöns, die Mehrzahl gehörte zum A. Testament. Das Titelblatt, Christus am Kreuz, ist von Dürer 1516 gezeichnet. Im J. 1524 gab Knobloch in Straßburg das N. Test. mit zwölf Figuren, 1525 mit zwanzig Figuren zur Apokalypse heraus; Stainer in Augsburg druckte es 1527 mit 21 apokalyptischen Bildern.

Auch die Römischen ließen sich die von den Lutherischen hiemit gewonnenen Erfolge nicht entgehen. In den Jahren 1526 und 1527 gab der bischöfliche Vikar Jak. Beringer das lutherische Neue Testament selber mit nur einigen Aenderungen unter Zusatz von 65 Figuren heraus. Auch Emser ließ Luther's N. Testament 1527 mit Holzschnitten versehen und unter Herzog Georg's Privilegium in Druck ausgehen zu gerechtem Zorn des Mannes, der seine Uebersetzung durch solche ungewaschene Hände verschlechtert sehen mußte. — Im Jahre 1529 wurde die Wormser Bibel durch P.

Schöffer nach der 1531 in zweiter Auflage, ebenfalls mit kleineren Holzschnitten, herausgekommenen Züricher Bibel mit Holzschnitten herausgegeben. Ein Hagenauer Altes Testament kam 1529 mit 23 Figuren an's Licht. Unterdessen hatte Luther das alte Passional mit dem Betbüchlein in gereinigter Gestalt ebenfalls sammt zehn Holzschnitten herausgegeben und in den seit 1529 sich folgenden lateinischen und deutschen Ausgaben ließ er ein halbes Hundert solcher biblischer, mit Sprüchen versehener Holzschnittbilder mitgehen.

Im Jahre 1534 erschien endlich auch „das A. Testam. mit Fleiß verteutscht von Mart. Luther, Doktor" bei Hans Lufft in Wittenberg mit Holzschnitteu. Zum Neuen Testament kamen jetzt noch mehr Bilder, als in den vorigen Ausgaben, zur Apokalypse allein 26. Sie waren theilweise nach Martin Schön's alten Kupferstichen geschnitten. Uebrigens sagt Hans Lufft's Correktor, Christof Walther, „Luther selbst habe die Figuren zum Theil erdacht." Und so sehen wir auch hierin die beiden Reformatoren gleichen Sinnes und Werkes, indem Melanchthon seinem Freunde Stigel (20. Sept. 1544) schrieb, daß er sich zuweilen mit Entwürfen biblischer Bilder beschäftigt habe, deren Umrisse er dann dem Maler Lukas Cranach zu weiterer Ausführung für die Bibeln übergeben habe.

Mit Luther's A. Testament kam 1534 eine verbesserte katholische Bibelübersetzung von Dietenberger bei Jordan zu Mainz mit vielen Holzschnitten heraus; die zur Genesis sind dieselben, wie in der Wormser Bibel und in der Kölner lateinischen vom Jahre 1527. Aber diese katholische Concurrenz wurde trotz mehrfacher Auflagen Dietenberger's weit übertroffen von der evangelischen Bibelverbreitung. — Im Jahre 1534 druckte Egenolf in Frankfurt die Bibel mit kleinen Holzschnitten, von denen diesmal keiner zur Apokalypse kam. Im J. 1535 erschienen bei Lufft in Wittenberg, bei Stainer in Augsburg, bei Wendel in Straßburg neue Bibeldrucke mit älteren Holzschnitten. Wolf Köfl in Straßburg aber fügte 200 Figuren „mehr denn vorher" hinzu, nur wenige davon galten dem N. Testament; die zum A. Testament stellen bald die Verfasser der Bücher, bald die biblischen Geschichten dar. Ganz besonders schöne und große Holzschnitte enthalten Hans Lufft's Ausgaben des N. Testaments von den Jahren 1538 und 1539. Die von 1540 und 1541 bringt ganz neugeschnittene Bilder von einem Künstler „G. L". Von Lukas Cranach sind die Figuren in dem Drucke von Nik. Wolrab zu Leipzig 1542, in dem von Hans Lufft 1543 und 1545 und in dem von Johann vom Berg in Nürnberg 1550. In Wittenberg tritt Hans Kraft 1572 und 1574 mit einer neuen Ausgabe, 1576 und 1584 aber mit einer solchen hervor, welche die Prachtausgabe des 16. Jahrhunderts genannt werden darf. Der Kurfürst von Sachsen ließ in seinem auf Pergament gedruckten Exemplare sich die Holzschnitte durch einen kunstreichen „Briefmaler" bunt ausmalen und erhielt da wieder etwas Aehnliches wie die mittelalterlichen Miniaturbibeln. Im J. 1580 gab der berühmte Buchdrucker Sigmund Feyerabend in Frankfurt eine Bibel mit 144 Figuren, gleich denen der obenerwähnten Krafft'schen von 1574 heraus. Im J. 1599 wurde durch Veit Dieterich bei Egenolf in Frankfurt eine Ausgabe „mit schönen Figuren geziert" und mit dem Bilde des Herzogs Christoph von Württemberg besorgt.

Mit dem Ende des Jahrhunderts war auch das Ende des Holzschnittes gekommen. Derselbe hatte sich nach glänzender Blüthe und unermeßlicher Fruchtbarkeit schnell überlebt. Nur eine steigende und blühende, nicht eine sinkende Kunst konnte ihn halten. Die letztere ließ ihn erst rasch verwildern, dann durch den Kupferstich langsam tödten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, nachdem derselbe durch Hans v. Culmbach, Heinrich Aldegrever, Barthol. und Hans Beham, Albrecht Altdorfer (der den Sündenfall und die Erlösung in 40 Holzschnittblättern schilderte) und von anderen Schülern und Nachfolgern A. Dürer's so vorzüglich zur deutschen Volksbibel benützt worden war.

Von dem obengenannten Hans Beham erschienen 1537 und öfter Biblicae hi-

storiae magna arte depictae in einer Reihe von Holzschnittblättern. Mich. Graff gab 1536—1553 eine biblische Historie, figürlich fürgebildet, ebenfalls in Holzschnitt heraus. In den Jahren 1541 und 1542 erschien bei Wendel in Straßburg eine „Laienbibel“, in der fleißig zusammengebracht sind die fürnehmeren Historien beider Testamente.“ Von Aemilius Georgius ist eine imaginum in Apocal. Joh. descriptio zu Frankfurt 1540 veröffentlicht. Die biblischen Bilder aus dem N. Testam. von Scheuffelin wurden auch in besonderem Abdruck verbreitet. Alle diese Werke überstrahlt Hans Holbein mit seinen unvergleichlichen kleinen Holzschnittbildern zum A. Testament. Sie kamen 1538 erstmals unter dem Titel Historiarum Vet. Instrumenti Icones ad vivum expr.; dann 1543 und 1547 zu Lyon mit einem lateinischen, 1549 mit einem englischen und 1550 mit französischem Texte heraus. — Bei Herm. Gelferich zu Frankfurt erschien 1552 eine Biblia Vet. Test. artificiosis picturis effigiata, d. i. biblische Historien künstlich fürgemalet; 1553 ebendaselbst N. Test. historia effigiata, zu den schon 1551 erschienenen Illustrationen zur Apokalypse. Diese Bilder in kleinem Format waren von Hans Brosamer, der zu der von Hans Lufft 1550 und 1553 gedruckten Lutherbibel mehrere Holzschnitte geliefert hatte. Seine Manier ist gegenüber von Holbein gar trocken und mager. Im Jahre 1556 gab Rudolf Gualther biblische Summarien zu Frankfurt heraus, „mit schönen Figuren geziert und in Reime verfaßt von Burkhard Waldis.“ Besonders thätig war Virgilius Solis, der Kupferstecher und Holzschneider zu Nürnberg. Im J. 1562 gab er heraus: „Biblische Figuren des A. und N. Testaments, ganz künstlich gerissen“; und im J. 1565: „Newe Figuren des N. Test.“ Mit diesem Meister wetteifert Hans Bocksperger von Salzburg. Zu der von Feyerabend in Frankfurt 1565 gedruckten Bilderbibel zeichnete er 122 Blätter. Zu derselben lieferte der fruchtbare Jost Amann von Zürich († 1591 in Nürnberg) eine große Anzahl Holzschnittzeichnungen. Bocksperger's „Neue biblische Figuren des A. und N. Test., nachgerissen durch Jost Amann, kamen 1564 und öfter bei Sigm. Feyerabend als besonderes Werk heraus. Amann's Icones N. T. erschienen bei demselben 1571; ebenso seine „Künstliche und wohlgerissene Figuren der fürnehmsten Evangelien durch's ganze Jahr, nebst den 12 Aposteln, 1587. Die „Neuen biblischen Figuren, künstlich und artig gerissen durch Jost Amann von Zürich, gestellt durch Herrn Heinrich Peter Rebenstock, Pfarrherrn zu Ischersheim“, Frankfurt bei Feyerabend 1571 — bilden ein handliches Büchlein, das von der Schöpfung bis zur Offenbarung in 200 kleinen, durch lateinische Verse erklärten Holzschnitten nicht bloß die wichtigsten biblischen Geschichten, sondern auch biblische Alterthümer schildert, jedes Bild von einem Ovalrahmen im Renaissancestyl eingefaßt. Diese Holzschnitte sind freilich flüchtig und manierirt, bereits Zeugnisse des Verfalls dieser Kunst nach der Mitte des 16. Jahrhunderts.

Im J. 1573 gab Lauterbach zu Frankfurt ein enchiridion V. et N. Testam. cum iconibus, — auch in deutscher Uebersetzung: „Handbüchlein des A. und N. T.“, mit einer Vorrede von Joh. Brenz heraus. Tobias Stimmer's „neue künstliche Figuren biblischer Historien zu gotsförchtiger Ergötzung andächtiger Herzen“ hat Joh. Fischart (Basel 1576) „mit artigen Reimen“ versehen, Ein gleiches Werk gab Andr. Olz heraus unter dem Titel: „Periocha d. i. kurzer summarischer Inhalt aller Kap. der A. Testamentl. Historienbücher beneben dem ganzen N. Testam.“ Magdeb. 1595.

Auch in den Niederlanden und in Frankreich entstand eine Reihe solcher biblischer Bilderwerke bis gegen das Ende des Jahrhunderts. Wilhelm van Branteghem gab zu Antwerpen 1537 und öfter eine illustrirte Vita J. Christi juxta 4 evang. heraus. Ein Leben Hiob's erschien von Mart. Hemskerk im J. 1563 in acht Kupfern. Arius Bened. Montanus gab humanae salutis monumenta, Antw. 1571 an's Licht. Aus dem Lateinischen übersetzt erschien Antw. 1535 ein Manuel contenant plusieurs matiéres traitées de l'ancien Test. exprimées par figures. Im Jahre 1552 erschienen zu Paris Les figures de l'Apocalypse und 1556. 1559 zu Lyon Figures du V. T.

par Tournes. Mehrmals wurde aufgelegt und auch in's Spanische und Italienische übersetzt: Quadrins historiques de la Bible par Claude Paradin, Lyon 1553. Von Guil. Borluyt ist Historiarum memorabilium ex Exodo sequent. descriptio, Lugduni, Jo. Tournes 1558. Gueroult, figures de la Bible, illustrées de huictains françoys, Lyon 1565. Chappuis, Gabr., figures de la Bible — augmentées de grand nombre de fig. aux actes des Ap. Lyon chez Michel 1582.

Im 17. Jahrhundert war nur der Kupferstich (und zwar in weit geringerem Maße als der Holzschnitt im 16. Jahrhundert) mit der Illustration der Bibel beschäftigt. Das herrlichste Werk war die erstmals 1607 durch Bodalocchio und Lanfranco in 23 Kupferplatten gestochene „Bibel Raffael's" d. h. der von diesem größten aller Maler für die Logen des Vatikans gezeichnete Kreis von (52) meist alttestamentlichen Bildern. Was dagegen die italienischen, französischen und deutschen Künstler aus eigener Hand schufen, tritt tief in's Dunkel des fortschreitenden Kunstverfalls zurück. Dennoch erwarb sich ein unschätzbares Verdienst um das evangelische Volk der Basler Kupferstecher Matthäus Merian in Frankfurt durch seine „Icones biblicae" und „Historiae sacrae", welche von 1625—1627 an in verschiedenen Ausgaben und Auflagen, mit lateinischem, deutschem und holländischem Texte, ein äußerst verbreiteter und tief wirkender christlicher Hausschatz wurden. Nächst dieser „Kupferbibel" oder Bibel in Bildern ist als ein unschätzbares, bis heute viel in Ehren gehaltenes Familienstück zu nennen die von Herzog Ernst von Sachsen veranlaßte, mit Anmerkungen und Kupferstichen reich versehene „Ernestinische Bibel, nach den Residenzen des Herzogs auch die Weimarische und die Gothaische, nach dem Wohnort der Herausgeber die Jenaische und nach dem Druckort die Nürnbergische Bibel genannt. Gleichzeitig ließ Herzog Ernst eine „christlich-gottselige Bilderschule" für die Jugend, — eine Kinderbibel in Bildern (Jena 1636) besorgen.

Zu diesen Werken kam die große Nürnberger Bilderbibel, welche der fromme Pfarrer zu St. Sebald, Dilherr, 1656 und öfter herausgab und noch heute eine kostbares Erbstück vieler evangelischer Familien ist. Eine kleinere Bilderbibel aus vielen Kupfern erschien zu Nürnberg 1692. Was sonst in Verbildlichung der Bibel geleistet wurde, sey in der Kürze noch angeführt: Im Jahre 1643 erschien das theatrum biblicum von Piscator; von Dan. Sundermann wurden die fürnehmsten Sprüche des hohen Liedes „mit schönen Figuren geziert" Frankf. 1622. Spizel veröffentlichte eine Vetus academia J. Chr. iconibus illustr., Ausgabe 1641; Melch. Kysel, Icones biblicae V. et N. Test., Ausgabe 1679; Joh. Ulr. Krauß, biblisches Engel- und Kunstwerk, Ausgabe 1691. Ebendaselbst gab 1693 Christoph Weigel das Leben und Leiden Christi in Kupfern heraus; und 1695 eine Biblia Ectypa d. i. „Bildnuße aus h. Schrift deß A. und N. T." in größern und kleinern Kupferstichen.

In den Niederlanden erschienen von Gallaeus gestochen: Icones illustrium femin. V. et N. Test. und des Stradanus Passio, mors et resurrectio J. Chr. iconibus artificiosissimis delineata; von Passäus gestochen: liber Genesis aereis formis expressus per Salzmannum, Arnheim 1616; Bourghesius: vitae, passionis et mortis Jesu Chr. Mysteria figuris aeneis expr. per Boethium, Antwerpen 1622; Borcht, Peter van, die denkwürdigsten Historien des A. und N. Testaments; Schabaelie, Joh. Phil., bibelische Figuren — Spiegel des Evangeliums, Amsterdam und Lyon 1648; Engelgrave, lux evangelica sub velum sacrorum emblematum recondita, Ed. II., Amsterdam 1651; Sichem, Christoph van, Bibels Tresoor, Amsterdam 1646.

Der berühmte französische Maler und Kupferstecher Jacques Callot gab 1635 la vie de l'enfant prodigue — die Geschichte des verlornen Sohns heraus. Zu Paris erschienen 1655 figures des histoires de la Bible bei Le Bé; Antoine Girard gab das Werk „les peintures sacrées sur la Bible zu Paris in 3 Auflagen 1665 heraus. Zu Genf erschienen 1680 von Chappuzeau, Icones historiae V. et N. Test. — Von italienischen Künstlern dieses Jahrhunderts sey noch erwähnt Tempesta, Imagines

acierum et preliorum Vet. Test., Rom 1613 und die in Bologna 1681 erschienenen Figuren, besonders zur Genesis und zum Exodus.

Das 18. Jahrhundert brachte (1770) das große Bibelwerk des Kanzlers Pfaff in Tübingen und zuvor 1714 die biblischen Historien des Rektors Hübner in Hamburg, künstlerisch unter aller Kritik und doch von unendlichem Segen für die evangelische Familie und Schule Deutschlands. Von 1700 an erschien in wiederholten Auflagen die Augsburger historische Bilderbibel in 5 Theilen von Joh. Ulrich Kraus; derselbe gab eine Historie des Leidens und Sterbens Jesu Christi und 1706 eine „heilige Augen- und Gemüthslust, vorstellend alle sonn-, fest- und feiertäglichen Evangelien und Episteln. Seine Frau, Johanne Sibylle Kraus, geb. Küsler, stach einen „Simsonischen Lebenslauf" in Kupfer. Von Joh. Christ. Kolb erschien Augsburg 1711 Pinacotheca Davidica, d. i. Davidischer Bildersaal. Konr. Ferd. Feuerlein gab das Leben, Leiden, Auferstehen und Himmelfahrt Jesu in 63 Kupfern 1737 zu Nürnberg heraus. Der Augsburger Kupferstecher Phil. Andr. Kilian veröffentlichte 1758 seine Picturae chalcograph. hist. V. et N. Test. Alle diese Werke stehen künstlerisch auf der niedrigen Stufe ihres Jahrhunderts.

Auch die niederländischen, französischen, englischen und italienischen Bilderbibelwerke zeigen mehr gutes Wollen als Vollbringen; aber sie sind doch Zeugen davon, wie auch im größten Sinken die Kunst von der Bibel und die Bibel von der Kunst nicht lassen kann. Zu Dortrecht und Amsterdam erschienen 1702 „bybelische Historien des A. und N. Testaments". Zu Amsterdam gab Just. Danckerts 1700 Histor. V. et N. Test. heraus. Ebendaselbst Kornel. Zwaarts 150 Kupfer zum Psalter; Luyker, Joh. die biblische Geschichte in mehr denn 400 Kupferstichen. Zu Amsterdam erschienen 1729 Afbeeldingen der merkwordigsten Geschiedenissen van het oude en nieuwe Test; zu Rotterdam Afbeeldingen von de heil. Historien durch Nik. Vischer. Von Tafereelen sind die 215 bybelische Figuren des A. und N. Test. Amsterdam 1740; von Peter Schots 336 Abbildungen zur bibelischen Geschichte Rotterdam 1749. Auch eine schwedische „Figur-Bibel" erschien zu Stockholm 1793.

Das Werk von Jacque Basnage: histoire du vieux et du nouv. Test enrichie de plusieures fig. en taille-douce, Amsterdam 1705 hat die Kupferstiche in den Text gedruckt. Der Franzose Martin gab 1724 in Amsterdam eine Histoire de la Bible mit mehr als 350 Bildern heraus. Von Le Maire sind les traits de l'histoire univers. sacrée et profane d'après les plus grands peintres, Paris 1771. Zu Rom erschien 1751 von Barth. Gajus Epitome hist. chronol. gestorum omnium patriarch. duc. judic. reg. et pontif. populi Hebr. ab Adamo usque ad Agrippam II. mit Bildern. — Royaumont gab 1705 zu London the history of the O. et N. Test. mit Bildern heraus; 1737 erschien von Lawrence Clarke A complete hist. of the holy Bible; 1769 von John Fleetwood „A new and complete hist. of the Bible". Sieben Auflagen erlebte das in London erschienene Werk: A compendious history of the O. et N. Test. mit 120 Kupfern.

Ein Werk des deutschen Rationalismus ist die Moralische Bilderbibel von Lossius, 1805—15, künstlerisch ohne Werth. Mit ganz anderen Mitteln des in England seit dem Ausgange des 18. Jahrhunderts neubelebten Kupferstichs wurde ein Bilderbibelwerk 1800 zu London in 7 Riesenbänden begonnen: The holy Bible embellished with engravings from pictures and designs by the most eminent artists. Dieses Werk mit seinen großen Kupfern im klassisch-phantastischen Styl der neuern englischen Kunst ist ein Vorgänger all der englischen Bibelbilder und Bilderbibeln, welche in ihrer durchaus excentrischen Haltung und Ausführung an wahrhaft religiöser und ächt klassischer Kunst keinen Antheil haben. Die romantische Phantasterei und Effekthascherei, die im englischen Kupfer- und Stahlstich schon so widerlich ist, wurde im Holzschnitt vollends unleidlich. An die Stelle der alten einfach nüchternen, biedern und kraftvollen Holzschnittbilder hat diese neuere Holzschneidekunst wahre Zerrbilder in die Bibeln geliefert in

gemeiner Natürlichkeit und theatralischer Aufgespreiztheit. Die Abklatsche solcher loser Waare wurden auch in Deutschland zur Verunzierung der Bibel verwendet, wie denn die 1835—1840 bei Metzler in Stuttgart herausgekommene Bilderbibel 309 Holzschnitte von französischen und englischen Händen enthält, welche ohne alle religiöse Weihe und ohne alles künstlerische Styl- und Schönheitsgefühl sind. Aehnliche schlechte kleinere Holzschnitte bezog seit 1832 der Calwer Verlagsverein aus England für seine 104 biblischen Geschichten, welche erst seit ihrer hundertsten (Jubiläums-) Ausgabe 1854 begonnen haben, die elenden englisch-französischen Holzschnitte und Abklatsche mit würdigen und edeln Bildern zu ersetzen.

Das moderne Touristenwesen und der neuere realistische Trieb hat der Bibel nicht bloß geschichtliche, sondern auch geographische, topographische, archäologische und sonst natur- und volkskundliche Veranschaulichungen beibringen heißen. Der Art ist die „sich selbst erklärende Familienbibel" von Browns (London und New-York) mit modernen Städte-Ansichten und Landschaftsbildern in Stahlstich neben den biblischen Geschichtsbildern, welche nach ältern und neuern Meistern gestochen und willkürlich mit eingelegt sind, wie sie eben zu haben waren. Diese Art von Bilderbibeln wurde eine beliebte Waare für den deutschen Markt. Spekulative Buchhändler wußten und wissen mit sogenannten Pracht- oder Familienbibeln lange her die besten Geschäfte zu machen. „Der prachtvolle englische Stahlstich" mußte der Lockvogel für das unverständige deutsche Publikum seyn. Solche Bibeln mit elenden, durchaus willkürlich und äußerlich zusammengewürfelten Stahlstichen waren die 1836 in Karlsruhe und Leipzig erschienene „Prachtbibel" mit Hüffel's Vorrede; ferner die Hildburghauser „Pracht-Hausbibel", von denen seit 1836 über eine Million Exemplare abgesetzt wurden. Auch die „neueste Prachtausgabe der ächten Lutherbibel", sowie die neue „Altarbibel in Folio mit 50 wirklichen Meisterwerken der Stahlstechkunst geschmückt" ist solche nichtige Marktwaare. Die von Gust. Mayer zu ihrem 300jährigen Jubiläum 1845 neu herausgegebene „Lutherbibel" hat zwar bessere Stiche, ist aber doch im Princip nicht besser als die sonstigen „Prachtbibeln" oder „illustrirten Familienbibeln", in welchen besonders „die englische Kunstanstalt von Payne in Leipzig fortwährend buchhändlerisch beste, für die Bibel, die Kunst und das deutsche evangelische Haus geringste Erfolge erzielt. Denn was diese „Kunstwerke" der Bibel zu verdanken haben, und was die Bibel diesen Kunstwerken verdanken soll, ist nicht abzusehen. — Die neue „deutsche Künstlerbibel", welche Gust. Mayer in Leipzig — statt der Prachtbibel mit ihren meist auf den Effekt berechneten Stahlstichen aus allen Schulen und Zeiten — mit zwölf Stahlstichen nach Entwürfen, Zeichnungen und Bildern von neuern deutschen Künstlern herausgab, enthält zwar in diesem Dutzend Stichen eine schöne künstlerische Beilage, kann sich damit aber weder unter die rechten Bilderbibeln stellen, welche die Kunst wesentlich in den Dienst des Schriftwortes ziehen, noch von den verwerflichen Prachtbibeln losmachen, welche nur einen künstlichen Reiz für das Auge bieten. Auch die von Wiegand und Grieben in Berlin 1851 begonnene „Bilderbibel für das christliche Volk oder genauer: das A. und N. Testament in Bildern", gezeichnet nach Meisterwerken älterer und neuerer Zeiten von L. Burger, in Holz geschnitten von Unzelmann, mit kurzem Text versehen von Prediger Beyer hat bei aller Trefflichkeit der Nachbildungen im Holzschnitt schon um der gewählten Stücke willen, welche auch weit nicht alle bedeutendsten biblischen Geschichten vor Augen führen, keine tiefere biblische oder künstlerische Bedeutung. Wenn dagegen die evangelische Gesellschaft in Stuttgart durch Maler Renz die ganze biblische Geschichte in kleinen kolorirten lithographischen Kreuzerbildchen nach den besten Originalen der neuern Kunst darstellen läßt und damit der Jugend und der Mission eine kleine vollständige Bilderbibel in die Hand zu liefern sucht, so ist das ein sehr anerkennenswerthes Unternehmen, zumal in Bezug auf den praktischen Zweck, die schlechten Bildchen aus den Büchern und Händen der Schuljugend zu verdrängen. Aber die Zeichnung und Färbung jener Bildchen ist ohne Werth und Karakter, und weder die

ästhetische noch die religiöse Jugend- oder Volks-Erziehung wird durch die süßlich sentimentalen, aller individuellen Kraft entbehrenden Figuren, und die bunten grellen Farben gefördert. Ebenso künstlerisch werthlos sind die meisten der 41 Lithographien der Kaisersweerther und alle die 60 lithographirten und kolorirten Blätter der Eßlinger (bei Schreiber und Schill erschienenen) Bilderbibel.

In das rechte und würdige Verhältniß zur Bibel ist denn doch glücklicherweise die deutsche Kunst unserer Zeit zurückgekehrt in einer kleinen aber kostbaren Reihe von Bilderbibeln und Bibelbildern, welche ein Schmuck des Jahrhunderts und eine Ehre Deutschlands bilden. Im Jahre 1850 erschien bei Cotta in Stuttgart und München „die Bibel mit Holzschnitten nach Zeichnungen der ersten Künstler Deutschlands." Die 175 Bilder sind fast alle im klassisch-christlichen Style italienischer Schule gezeichnet und vortrefflich geschnitten. Die alte Einfalt und Kraft der alten Holzschnittbibeln ist allerdings in diesen modernen Bildern nicht zu suchen, dafür ist mehr Formvollendung und Schönheit erzielt. Eben jene alten Tugenden hat der Berliner Büchervervein zuerst in seinem illustrirten Evangelien- und Epistelbuch durch Nachbildung von 54 alten Bildern und durch 30 stylgleich hinzugefügte neue Darstellungen mittelst des Holzschnittes dem deutschen evangelischen Volk wieder darzubieten versucht. In noch größerem Umfang geschah das in der 1855 begonnenen Bilderbibel mit 327 Bildern, welche meist nach altdeutschen, theilweise auch nach älteren italienischen Meisterwerken, im Uebrigen nach neuern Entwürfen ähnlichen Styls in Holz geschnitten wurden. Prof. Huber in Wernigerode hat das Verdienst, durch richtige Auswahl und Leitung in dieser Bilderbibel dem deutschen Volke, soweit es noch für gute alte Art empfänglich ist, einen unschätzbaren Ersatz für die alten treuen Bilderbibeln des Reformations-Jahrhunderts zu unglaublich billigem Preis geliefert zu haben.

Neben diesen zwei Bilderbibeln, welche jede in ihrer Art vortrefflich sind und wirken, hat die neueste Zeit noch vier Bibelbilderwerke hervorgebracht, die unsere Freude und unser Stolz seyn können. Zuerst kam der sinnige und fromme Olivier mit seiner „Bilderbibel" d. h. mit seinen 56 biblischen Bildern zum N. Testament, erläutert von dem edeln Gotthilf von Schubert, Gotha bei Perthes 1834. Dann veröffentlichte Friedr. Overbeck 1841 seine Bibel N. Testaments in 40 Originalzeichnungen durch den Kupferstich. Der Verleger Schulgen in Düsseldorf hat auch angefangen, das herrliche Werk in Form kleinster mit Farben gedruckten Bildchen in die Hände der Jugend zu bringen. — Diesem Meisterwerke schließt sich das Werk eines andern Altmeisters unserer jetzigen deutschen Kunst an: Die Bibel in Bildern von Jul. Schnorr von Carolsfeld, mit erläuterndem Text von Dr. H. Merz. Diese 240 großen, meist ausgezeichnet gelungenen Holzschnitte nach Originalzeichnungen eines Meisters bilden ein unvergleichlich schönes und erhabenes biblisches Bilderbuch für Schule und Haus. — Der Schule und der Jugend endlich wendet sich Gustav König zu in seiner von Jul. Thäter in Kupfer gestochenen „Volksbibel", einer vollständigen Bibel in Bildchen kleinsten Formats und edelster Form, wie seit H. Holbein nichts Schöneres und Besseres für die Jugend geschaffen worden ist*). — Dr. H. Merz.

Bleek, Friedrich, einer der ausgezeichnetsten Schriftforscher der deutschen evangelischen Kirche, wurde am 4. Juli 1793 zu Ahrensbök in Holstein, einem Flecken zwischen Lübeck und Eutin, geboren. Sein Vater, der aus Gesundheitsrücksichten das Amt eines Notars aufgegeben und ein kaufmännisches Geschäft begründet hatte, erkannte bald die ungewöhnliche Begabung des Knaben, dessen Scharfsinn in der Elementarschule besonders beim Rechnen hervorgetreten war, und wollte ihn lieber für die gelehrte Laufbahn als für die Fortführung des Geschäftes bestimmen. Seit 1807 nahm daher Bleek Theil an dem Unterrichte, welchen die Söhne eines benachbarten Dorfpfarrers im Lateinischen und Griechischen erhielten, und machte solche Fortschritte, daß er schon 1809 in

*) Eingehendere Karakteristik dieser neuern Bibelbilder und Bilderbibeln hat das Stuttgarter christliche Kunstblatt 1860 Nr. 11 ff. und 1864 Nr. 6 aus der Feder des Verf. d. Art. gebracht.

die erste Klasse des Lübecker Gymnasiums eintreten konnte. In Lübeck, wo er auch das Studium des Hebräischen begann, blieb Bleek auf seinen Wunsch volle drei Jahre und faßte unter der Leitung des gelehrten und frommen Direktors Mosche solche Neigung zu dem Alterthume und seinen Sprachen, daß er den Gedanken an eine juristische Laufbahn völlig aufgab und Ostern 1812 als Studiosus der Theologie und Philologie die Universität zu Kiel bezog. Hier lag Bleek vorzüglich dem philologischen Theile des theologischen Studiums, der ihn zunächst am meisten anzog, mit rastlosem Fleiße ob; erst zu Berlin, wo Bleek 1814—1817 drei Jahre zubrachte, die für sein ganzes Leben entscheidend wurden, gewann er durch de Wette und Neander, besonders aber durch Schleiermacher, die rechte Liebe zum vollen Studium der Theologie. Hatte er bisher das System des Rationalismus für unerschütterlich gehalten, so überzeugte er sich jetzt mehr und mehr von der geschichtlichen Wahrheit der biblischen Offenbarung und gelangte zu einem festen, lebendigen christlichen Glauben. Nach Ablauf der Studienzeit nahm Bleek eine Hauslehrerstelle in Lübeck an, um sich für eine Anstellung im Predigtamte vorzubereiten; so bestand er im Mai 1818 das theologische Tentamen zu Schleswig und im Oktober das examen pro ministerio zu Glückstadt, folgte aber noch im Herbste 1818 dem Rufe der Berliner theologischen Fakultät, die ihm durch Uebertragung einer Repetentenstelle den Weg zum akademischen Lehramte öffnete.

Diesen Ruf verdankte Bleek nicht nur dem persönlichen Wohlwollen seiner Lehrer, die an ihm das ernste wissenschaftliche Streben, die Wahrhaftigkeit des Karakters, überhaupt die eben so gediegene als schlichte Art des ganzen Wesens hochschätzten, sondern vor Allem der Tüchtigkeit seiner gelehrten Leistungen, namentlich mehreren Arbeiten für das theologische Seminar, aus denen die später in der theologischen Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke (3 Hefte. Berlin 1819. 20. 22) gedruckten Abhandlungen: „Ueber die Entstehung und Zusammensetzung der Sibyllinischen Orakel“ — und „Ueber Verfasser und Zweck des Buches Daniel“, hervorgegangen sind. Weil seine wissenschaftliche Begabung die für das praktische Predigtamt weit überwog, betrachtete Bleek es als eine freundliche Fügung Gottes, daß er sich in der akademischen Lehrthätigkeit versuchen durfte; für den Besitz eines bedeutenden Lehrtalents bürgten aber die günstigen Erfolge, welche Bleek gleich durch sein erstes Wirken erzielte. Die sprachlichen und exegetischen Uebungen, die der Erklärung alttestamentlicher Stellen galten, zogen durch ihre Gründlichkeit und Klarheit die Studirenden an und bahnten dem jungen Lehrer den Weg zu den bald begonnenen exegetischen und kritischen Vorlesungen über das A. und N. Testament. Da nämlich Bleek die Gabe eines schönen, freien Vortrags so wenig besaß als das, was man gewöhnlich geistreiches Wesen zu nennen pflegt, so konnte er nur durch die innere Tüchtigkeit der mit der größten Gewissenhaftigkeit ausgearbeiteten Vorlesungen die Zuhörer fesseln; sein guter Ruf als Lehrer war durch den gediegenen Inhalt der Vorträge bald fest gegründet. Auch das Ministerium erkannte Bleek's große Befähigung zum akademischen Berufe an, indem es ihm das Repetentengehalt für ein drittes Jahr bewilligte und nach geschehener Promotion und Habilitation Beförderung verhieß; obgleich aber Bleek im Januar 1821 von Breslau die Licentiatenwürde erlangte und kurz darauf Privatdocent der Berliner theologischen Fakultät wurde, unterblieb die Anstellung am Ende des dritten Jahres, so daß der Enttäuschte mit schwerem Herzen Berlin verlassen mußte, um sich in seiner Heimath eine Stelle zu suchen. Doch es gelang der Berliner Fakultät, dem bewährten jungen Gelehrten die Besoldung eines außerordentlichen Professors zu erwirken und ihn dadurch der Universität zu erhalten. Die unglückliche Demagogenriecherei, welche dem Freunde von de Wette und Schleiermacher nicht trauen wollte, hatte zwar noch eine peinliche Wartezeit zur Folge, da Bleek vor wie nach Privatdocent blieb; als er aber endlich den grundlosen Verdacht des Polizeiministeriums erfuhr und nun das sonderbare Mißverständniß seiner Verwechselung mit einem gewissen Baueleven Blech an den Tag kam, empfing er Ende des Jahres 1823 die amtliche Anzeige seiner Ernennung zum

Professor, die schon im Jahre 1821 vom Minister Altenstein unterzeichnet und bisher zurückgehalten worden war.

Nachdem Bleek's äußere Stellung gesichert war, schloß er 1826 den durch seinen Tod 1859 gelösten Ehebund mit einer Tochter des Präsidenten Sethe, die nun mit zahlreichen Kindern den besten Gatten und Vater schmerzlich vermißt. Zweimal lehnte Bleek in Berlin eine Berufung zum ordentlichen Professor ab, nämlich nach Greifswald und nach Königsberg; aber mit Freuden wurde er der Nachfolger Lücke's an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität und begann im Sommersemester 1829, nachdem ihn die Breslauer Fakultät zum Doktor der Theologie ernannt hatte, seine 30jährige gesegnete Wirksamkeit an der Bonner Hochschule. Von 1839 an bis zu seinem Ende nahm Bleek an den westphälischen Candidatenprüfungen Theil, indem er jährlich zweimal zu Münster examinirte, nachdem er die schriftlichen Arbeiten vorher zu Bonn gewissenhaft untersucht hatte. Im Jahre 1843 erhielt er den Titel eines Consistorialraths, der ihm übrigens stets geringer galt, als der des Professors, und bekleidete als Rektor der Bonner Universität ein Ehrenamt, das seitdem von einem evangelischen Theologen nicht mehr verwaltet worden ist. Dieselben Eigenschaften, die Bleek zu einem vorzüglichen Examinator machten, bewährte er in der Leitung des alttestamentlichen Seminars, die er stets als einen sehr wichtigen Theil seiner Wirksamkeit betrachtete. Seine Hauptthätigkeit wandte er fortwährend den Vorlesungen*) zu, die er bis zu seinem plötzlichen Ende fortsetzen durfte. Am Morgen des 27. Februar 1859, an einem Sonntage, verschied er in Folge eines Schlaganfalls, nachdem er noch am Samstage Vorlesungen gehalten und den Abend im traulichen Familienkreise heiter zugebracht hatte. Der Tod traf ihn indeß, da er bereits vier Wochen vorher einen Anfall gehabt hatte, keineswegs unerwartet und noch viel weniger unvorbereitet. Bleek verschied im festen Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo, in dessen Dienst er mit dem ihm anvertrauten Pfunde so treu gewuchert hat.

Gehen wir jetzt auf Bleek's schriftstellerische Thätigkeit über, durch welche er unter den Pflegern der biblischen Wissenschaft für alle Zeiten eine sehr hervorragende Stellung einnimmt, so erschien von ihm außer den schon erwähnten großen Aufsätzen über die Sibyllinischen Orakel und über das Buch Daniel 1820 in der Berliner Zeitschrift eine dritte wichtige Abhandlung unter dem Titel: „Beitrag zur Kritik und Deutung der Offenbarung Johannis.“ In Rosenmüller's Repertorium (1r Band. 1822) lieferte er „Einige aphoristische Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch“ und weniger wichtige „Bemerkungen über Stellen der Psalmen.“ Veranlaßt durch die Weise, wie namentlich in Breslau die Streitigkeiten über das heilige Abendmahl und die Union geführt wurden, gab Bleek 1823 aus der Schrift des Jakob Böhme „Von Christi Testamenten“ Einiges heraus unter dem Titel: „J. Böhme, Von Zank und Streit der Gelehrten um Christi Testamente“, indem er selbst ein längeres Vorwort dazu schrieb, ein schönes Denkmal seiner christlichen Milde und evangelischen Klarheit und seines regen Eifers für eine gesunde Entwickelung unserer Kirche. Im J. 1828 erschien zu Berlin die erste Abtheilung des großen Werkes von Bleek über den Hebräerbrief, der „Versuch einer vollständigen Einleitung in den Brief an die Hebräer.“ Nachdem der Verfasser Moses Stuart's Einleitung in den Hebräerbrief in der Hall. Allgem. Lit.-Ztg. 1830. Ergänz.-Bl. Nr. 1—4 angezeigt hatte, folgte in zwei weiteren Bänden 1836 und 1840 die noch bedeutendere zweite Abtheilung, die Uebersetzung und den Commentar enthaltend. De Wette nennt Bleek's Hebräerbrief „ein durch umfassende Gelehrsamkeit und gründlichen, unermüdlichen Fleiß, wie durch reine, klare Wahrheitsliebe und gediegene theologische Gesinnung gleich ausgezeichnetes Werk, welches unter den exegetischen Arbeiten unseres Zeitalters eine der ersten Stellen, wo nicht die erste, einnimmt“, und Delitzsch erklärt mit Recht, daß jeder Kenner diesem Urtheile

*) Ein vollständiges Verzeichniß derselben habe ich in der Darmstädter Allgemeinen Kirchenzeitung (1859 Nr. 17. Col. 530 f.) gegeben.

de Wette's beipflichten werde. Außer zwei Bonner Programmen: „Emendatio loci Gen. 49, 19. 20., falsa verborum distinctione corrupti (1831)" und „De libri Geneseos origine atque indole historica observationes contra Bohlenium (1836)" verfaßte Bleek zahlreiche Abhandlungen; die von Ullmann und Umbreit herausgegebenen Theologischen Studien und Kritiken enthalten die meisten dieser Arbeiten, nämlich folgende zehn: 1) Ueber die Gabe des *γλώσσαις λαλεῖν* in der ersten christlichen Kirche, 1829, I. 1830, I. — 2) Erörterungen in Beziehung auf die Briefe Pauli an die Korinther, 1830. III. — 3) Beiträge zu den Forschungen über den Pentateuch, 1831. III. — 4) Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Evangeliums des Johannes, 1833. II. — 5) Bemerkungen über die dogmatische Benutzung alttestamentlicher Aussprüche im Neuen Testament und deren normative Bedeutung für den christlichen Ausleger, mit besonderer Beziehung auf Hebr. 1, 5—13, 1833. II. — 6) Recension von Mayerhoff's historisch-kritischer Einleitung in die Petrinischen Schriften, 1836. IV. — 7) Ueber das Zeitalter von Sacharja Kapp. 9—14, nebst gelegentlichen Beiträgen zur Auslegung dieser Aussprüche, 1852. II. — 8) Ueber die Stellung der Apokryphen des Alten Testam. im christl. Kanon, 1853. II. — 9) Recension von Lücke's „Versuch einer vollst. Einleitung in die Offenbarung des Johannes", 1854. IV. 1855. I. — 10) Recension von „Horne's biblischem Einleitungswerk. 10. Ausgabe", 1858. II. u. III. — Die letzte Abhandlung, welche Bleek kurz vor dem Tode seinem Freunde Dorner einsandte, ward von diesem 1860 mit einem Vorworte in den Jahrbb. für Deutsche Theologie (5. Band, S. 45—101: Die messianischen Weissagungen im Buche Daniel, mit besonderer Beziehung auf Auberlen's Schrift) zum Druck befördert. Dorner sagt hier von dieser Arbeit treffend: „Sie zeugt wieder ganz von dem bekannten zarten, keuschen Wahrheitssinn, der ihn in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen und Debatten leitete, wie von der Umsicht und Gründlichkeit seines Urtheils. Sie trägt formell ganz jenen Karakter besonderer Durchsichtigkeit und Leichtigkeit der gelehrten Erörterung, bei der man die Last des Apparates und der nothwendigen verwickelten Gänge gar nicht fühlt, und welche ihm, dem Meister der alt- und der neutestamentlichen Kritik, in so einzigem Maße eigen war. Nicht minder darf auf den würdigen, humanen Ton hingewiesen werden, in dem er mit entgegenstehenden Ansichten verkehrt, sowie auf die ausdauernde Geduld, mit der er, auch wenn sie seinem gewissenhaft gewonnenen Standpunkte noch so entgegengesetzt waren, auf sie eingeht, um sie zu überzeugen, daß wichtige Data noch außer Rechnung gelassen waren." Aus einer Anzeige von Ebrard's „wissenschaftlicher Kritik der evangelischen Geschichte", welche Bleek in den Jahrbb. der Berliner Societät für wissenschaftliche Kritik hatte erscheinen lassen, gingen seine „Beiträge zur Evangelien-Kritik" (Berlin 1846. XXXII und 284 Seiten 8°) hervor, eine von Gelehrten der verschiedensten Richtungen als ausgezeichnet anerkannte Leistung und zugleich die einzige größere Schrift, die Bleek außer seinem Hauptwerke über den Hebräerbrief veröffentlicht hat.

Bleek theilte bei seinen Lebzeiten das Geschick mancher tüchtiger Forscher, die sich mit ihren Schriften fast ausschließlich an die eigentlichen Gelehrten wenden. Der Name solcher Forscher hat zwar weithin einen guten Klang; da aber ihre Schriften nur der im engeren Sinne sogenannten wissenschaftlichen Welt leicht zugänglich sind, werden sie in weiteren Kreisen fast gar nicht gelesen und gewinnen nur durch die nicht immer sehr glückliche Vermittelung Anderer einen Einfluß auf die größere Menge. Wie wenig aber Bleek einer solchen Vermittelung bedurfte, zeigen Jedermann seine mit Recht zum Druck gekommenen Vorlesungen, die sich schon durch ihre außerordentliche Klarheit einem weiteren Leserkreise empfehlen, abgesehen davon, daß sie auch den Gelehrten noch mannichfaltige Belehrung und Anregung bieten. Bis jetzt sind folgende vier Werke erschienen: 1) Einleitung in das Alte Testament von Friedrich Bleek. Herausgegeben von Joh. Friedr. Bleek und Ad. Kamphausen. Mit Vorwort von Karl Immanuel Nitzsch. Berlin 1860 (XX und 834 Seiten 8°). — 2) Einleitung in das Neue Testament von Fried-

rich Bleek. Herausgeg. von Johannes Friedr. Bleek, Cand. min. Berlin 1862 (XIV und 800 Seiten 8⁰). — 3) Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien von Friedrich Bleek. Herausgegeben von Lic. Heinrich Holtzmann, außerordentlichem Professor der Theologie. Leipz. 1862. 2 Bde. (VIII und 540, VIII und 524 Seiten 8°). — 4) Dr. Friedr. Bleek's Vorlesungen über die Apokalypse. Herausgeg. von Lic. Theodor Hoßbach, Prediger in Berlin. Berlin 1862 (VI und 366 Seiten 8°). Auch von der Art und Weise, wie Bleek die alttestamentliche Exegese in seinen Vorlesungen behandelte, liegt eine Probe vor, da sein Sohn Johannes, jetzt Pfarrer zu Winterburg in der Synode Sobernheim, die Erklärung von Jes. 52, 13--53, 12 in den Theologischen Studien und Kritiken (1861. S. 177—218) zum Abdrucke gebracht hat. Was Holtzmann von der Bearbeitung der drei ersten Evangelien sagt, das Ganze sey ein tüchtiges, redliches Stück Arbeit ohne falschen Prunk, gleichmäßig behandelt in allen seinen Theilen, durchdrungen von christlichem Glaubenssinn, wie von klarem, nüchternem Urtheil — das gilt wesentlich von allen diesen Vorlesungen, die nun wahrscheinlich einem größeren Kreise nützlich werden, als bei Lebzeiten des Verfassers möglich war. Von der alttestamentlichen Einleitung, welche die Apokryphen nicht mitbehandelt, hat der Druck einer zweiten Auflage zu Anfang des Jahres 1864 begonnen; die Vorrede zu derselben gibt für Solche, die über Bleek's Leben und Wirken noch Genaueres zu erfahren wünschen, die nöthigen Nachweise.

Nur bei solchen Ergebnissen und Annahmen, die ihm hinreichend verbürgt und glaublich erschienen, konnte Bleek sich beruhigen; aber mit größter Gewissenhaftigkeit war er darauf bedacht, sich der wirklichen Schranken des Wissens stets bewußt zu bleiben. Noch kürzlich hat ein achtungswerther Gelehrter für seine alttestamentliche Wortkritik sich auf den Ausspruch Kant's berufen: „daß, wenn die Wahl ist zwischen dem bloßen Stillstand in der Wissenschaft und dem Weiterkommen in derselben, dann selbst die wildeste Hypothese vorzuziehen ist der stumpfsinnigen Indolenz, gar nichts erklären zu wollen." Die Berechtigung und Unentbehrlichkeit der wissenschaftlichen Hypothese hat nun auch Bleek immer anerkannt, aber — wie Nitzsch treffend sagt — „niemals schraubt er Hypothesen wider die Natur zu Thesen hinauf. Er will nicht weiter führen, als die wirkliche Wissenschaft reicht. Die den kühnen Helden so verhaßte Kategorie des Wahrscheinlichen behauptet in vielen Graden, neben den verneinenden oder bejahenden Gewißheiten, welche ihm nicht fehlen, eine weite Haushaltung." Es unterliegt keinem Zweifel, daß Bleek durch diese Besonnenheit, die mit seiner lauteren Wahrheitsliebe und ungeheuchelten Demuth eng zusammenhing, der Wissenschaft mehr genutzt hat, als es ein dreistes Zufahren und orakelndes Reden je vermocht hätte. Dennoch darf man keineswegs den Untersuchungen Bleek's eine skeptische Haltung zum Vorwurf machen; es wäre z. B. für Bleek schlechterdings unmöglich gewesen, bei einer so wichtigen Frage, wie die von der Authentie des vierten Evangeliums, ohne Entscheidung hin- und herzuschwanken. Er pflegte jede Untersuchung so lange unermüdlich fortzuführen, bis sich die Schale nach der einen Seite senkte, ohne nun aber über das wirkliche Gewicht der für und wider sprechenden Gründe sich täuschen zu wollen. Bleek hat — wie Dorner schön sagt — in seinen Schriften wie in seinem Leben das Bild eines klaren und festen, wahrhaft theologischen Karakters ausgeprägt.

Schon weil es hier an Raum gebricht, darf ich den Versuch nicht wagen, was Bleek in seinen zahlreichen Arbeiten Bleibendes für die Wissenschaft geleistet und was er verfehlt hat, im Einzelnen darzulegen. Meinte bereits Schleiermacher, daß seinem Freunde das Charisma der Einleitung in die heiligen Schriften verliehen sey, so liegt die volle Berechtigung dieses Urtheils jetzt noch viel klarer zu Tage. Bleek hat sich auf das Gebiet der biblischen Kritik und Exegese beschränkt. Die systematische Theologie war nicht sein Fach; und da er nach dieser Seite hin sich nichts zutraute, las er auch nie über biblische Theologie. Obgleich seine exegetischen Leistungen auf dem neutestamentlichen Gebiete unverkennbar bedeutender sind, als auf dem des Alten Testaments,

lag es doch weniger in seiner Art, durch scharfe Entwickelung von Begriffen der Dogmatik unmittelbar vorzuarbeiten. Wer aber nicht von dem sogenannten Hunger nach Fleisch getrieben wird, sondern an der einfachen Wahrheit sein Genüge findet, kann in Bleek's Arbeiten ein tiefes Eindringen in den geistigen Gehalt der Bibel nicht ganz vermissen; so würde z. B. seine Darstellung des alttestamentlichen Prophetismus eine Zierde jeder biblischen Theologie seyn. Mag man es als einen Mangel betrachten, daß Bleek nie ein bis in's Einzelnste durchgebildetes dogmatisches System besaß: seine Schriftauslegung blieb dadurch um so freier von jedem dogmatischen Zwange. Mit vollem Rechte behauptet Nitzsch: „Seine innige Ehrfurcht vor der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und den Urkunden seines Reiches und Geistes nöthigte ihn nicht, der kritischen Rechnung die betreffende Aussage der Tradition als ein unvermeidliches Facit vorzuzeichnen, hinderte ihn nicht, Bücher und Büchertheile des Kanons einander unterzuordnen und Geistesauthentie zu erkennen, wo zeitlich-persönliche nicht zu halten war."

So legen denn Bleek's Leben und Wirken ein lautes Zeugniß dafür ab, daß der positive Glaube und die historische Kritik sich keineswegs ausschließen. Auch Solche, die vor der Wahrheit, daß z. B. das Deuteronomium lange nach Moses und das Buch Daniel im makkabäischen Zeitalter verfaßt ist, scheu zurückweichen, mußten der persönlichen Frömmigkeit des Mannes Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er gehörte selbst (vgl. das köstliche Vorwort zu den Beiträgen rc. 1846. S. XVI) zu den „Theologen, welche von Liebe zu dem Herrn und seiner Kirche erfüllt, zur Sicherung und Läuterung des christlichen Glaubens eine immer gründlichere Erforschung der normativen Anfänge wie der Vorbereitungen desselben in der heiligen Schrift und der biblischen Geschichte für nothwendig erkennen, welche, empfänglich für die Anerkennung der göttlichen Offenbarung, in deren Erforschung sich durch kein anderes Gesetz als das der Wahrheit leiten lassen, und statt von vorne herein auf eine durchaus ungeschichtliche und unhaltbare Weise Wort Gottes und heilige Schrift zu identificiren, Das vor Allem als die Aufgabe betrachten, das Wort Gottes in der heiligen Schrift zu erkennen." In diesem Sinne wirkte Bleek bis zu seinem Ende geräuschlos und unverdrossen fort, und er hat damit zu der wahren Vermittelung der Gegensätze, die jetzt unsere evangelische Kirche zerreißen, an seinem Theile treulich beigetragen. Darum schließe ich mit den Worten Dorner's: „Dank dem Herrn, der ihm diesen tapferen, unsere Kirche zierenden Glauben, und uns durch seine seltenen Gaben so reichen, bleibenden Segen geschenkt hat! Dank aber auch und Friede dieser anima pia et candida!" Adolf Kamphausen.

Blumhardt, Christian Gottlieb, Mitgründer und erster Inspektor der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel. — Es gibt Persönlichkeiten, die von Gott berufen und reichlich dazu angethan sind, irgend einen ihrer Zeit innewohnenden Gestaltungstrieb lebenskräftig und mit klarem Bewußtseyn in sich zu repräsentiren und demselben nicht nur zu seiner Verwirklichung zu verhelfen, sondern ihm auch die rechte Richtung und auf lange Zeit hinaus den eigenthümlichen Typus zu geben. Eine solche Persönlichkeit war Blumhardt, und deshalb wird er, obwohl sonst nicht mit außerordentlichen Gaben ausgerüstet, für immer eine geschichtliche Bedeutung behalten.

Der Familienstamm, aus welchem Blumhardt hervorgewachsen, war äußerlich sehr unansehnlich und ärmlich; es wohnten demselben aber verborgene göttliche Lebenssäfte inne, die fast in allen seinen Zweigen mehr oder weniger, am reichsten aber in unsrem Gottlieb, zur Erscheinung kamen. Sein Großvater väterlicherseits war erst ordinärer Fuhrmann in Stuttgart (Würtemberg), dann Kutscher am herzoglich-würtembergischen Hofe, der damals in Ludwigsburg residirte. Mütterlicherseits hatte er den ehrsamen Schuhmachermeister Völker, gleichfalls von Stuttgart, zum Großvater. Beide Männer, durch ehrbare Dürftigkeit einander nach Außen gleichgestellt, standen sich nach Innen durch frommen christgläubigen Sinn nahe, und lebten fast von Jugend auf mit einander in herzlicher Freundschaft. Daß nun der gottesfürchtige Sohn des alten Blumhardt (Namens Johann Matthäus, der Vater Gottlieb's) die fromme und tugendsame Tochter des

wackern Schuhmachers Völker (Gottliebin) liebgewann und zur Frau begehrte, war kaum zu verwundern; denn die beiden Familien standen ja in täglichem Verkehr, die jungen Leute fühlten sich innerlich verwandt, und überdies hatte Matthäus, der gleichfalls das Schusterhandwerk ergriffen, bei seinem künftigen Schwiegervater die Lehre gemacht. Beiden Eltern konnte diese Verbindung auch nur zu Freude und Trost gereichen. Noch vor der Hochzeit aber geschah es an einem schönen Sommerabend, daß die beiden alternden Väter, in ernste Gespräche über ihrer Kinder Zukunft vertieft, mit einander im Felde sich ergingen. Die Unterredung aber sollte in einem gemeinschaftlichen Gebet ihren Abschluß und ihr Siegel finden. So knieten sie in den Furchen eines Kornfeldes nieder, und rangen in heißem Flehen mit ihrem Gott, daß Er von ihren Kindern und Kindeskindern „auch nicht eine Klaue wolle dahinten lassen“. Dieser Gebetssegen begleitete das junge Paar in den neuen Hausstand, der im Spätjahr 1776 seinen Anfang nahm.

Nachdem zuvörderst eine Tochter das Licht der Welt erblickt hatte, folgte am 29. April 1779, zu nicht geringer Freude der jungen Eltern, der erstgeborene Sohn, eben unser Christian Gottlieb. Später wurde die Ehe mit noch fünf weiteren Kindern — lauter Knaben — gesegnet. Mit diesem Kinderhäuflein wuchs natürlich auch die häusliche Sorge. Zwar der redliche Fleiß, mit welchem beide Eltern um das tägliche Brod sich mühten, die bewährte Gewissenhaftigkeit und Treue, durch welche sie sich die Liebe und Achtung ihrer Kunden sicherten, und vor allem der Segen Gottes, der auf ihrer Hände Arbeit ruhte, verhalf ihnen zu einem ehrlichen und anständigen Auskommen. Aber schwere Prüfungen sollten nicht ausbleiben. Indeß wurde die wackere Schusterfamilie zuerst nach Innen durch mancherlei geistliche Stärkung gestählt, ehe die Trübsalsstürme hereinbrechen durften. Stuttgart war damals, wie das Würtemberger Land überhaupt, einer geistlichen Oase gleich, inmitten der weit verbreiteten sittlichen und religiösen Verwüstung, welche der vulgäre Rationalismus und die geistentleerte Aufklärerei fast über das ganze übrige Deutschland herbeigeführt hatte. Was schon von der Reformationszeit her (namentlich durch Herzog Christoph) von gesunder Lehre und christlichem Leben in den empfänglichen Boden des würtembergischen Volksgeistes gepflanzt war, das ist nachmals insbesondere durch den großen Joh. Albr. Bengel und seine Schüler (Oetinger, Georg Conrad und Karl Heinrich Rieger, Steinhofer, Roos, Hiller ꝛc.) gepflegt, gestärkt und vertieft worden. Und wenn im Ganzen und Allgemeinen von der Universität Tübingen aus, wo der alte Typus der gesunden Rechtgläubigkeit damals noch unbeeinträchtigt bewahrt wurde, die würtembergische Landeskirche fast nur bibelgläubige, zum Theil reich begabte und gewaltige Prediger erhielt, so diente die althergebrachte, durch Bengel begünstigte und durch Aug. Herm. Francke belebte Sitte der „Versammlungen“ oder Privat-Erbauungsstunden dazu, im Volke ein lebendiges Interesse an der Wahrheit zur Gottseligkeit wach zu erhalten und einen gesunden, lebenskräftigen Kern christlicher Männer aus der Mitte des Volks zu erziehen. Wenn aus diesen „Versammlungen“ da und dort Sektenstifter sich herausbildeten, welche mehr oder weniger mit dem bestehenden Kirchenwesen in Opposition traten, so war dies zwar einerseits eine bedauerliche Verirrung, anderntheils aber ein Zeichen des vorhandenen Lebens und ein heilsames Zucht- und Weckmittel für die Kirche. — Stuttgart selbst war, wie das politische Haupt, so auch das gesund und kräftig schlagende Herz des Landes. Die verschiedenen Kirchen der Stadt waren am Schluß des vorigen Jahrhunderts von frommen, gelehrten und zum Theil wahrhaft gesalbten Männern bedient und immer gefüllt. Oberhofprediger Storr, (früher Professor in Tübingen, seit 1797 in Stuttgart), Karl Heinrich Rieger, (seit 1757 in Stuttgart, gestorben 1791), dessen Sohn Gottlieb Heinrich (Dekan und Hospitalprediger, gestorben 1814), und der gemüthvolle, geistreiche und gediegene Garnisonsprediger Moser gehörten zu den Säulen der christlichen Gemeinde in der Hauptstadt. Mehrere von ihnen waren in dem Haus des Schuhmachers Blumhardt nicht seltene Erscheinungen, zumal Karl Heinrich Rieger, der Verfasser der trefflichen „Betrachtungen über das Neue Testament“; gehörten doch die beiden Eheleute zu seinen fleißigsten Zu-

hörern, und die einfache, sonst wenig gebildete Hausfrau hatte ja vermöge ihres ungewöhnlichen Gedächtnisses und ihres feinen geistlichen Sensoriums einen großen Theil der später im Druck erschienenen Predigten Rieger's zu Hause nachgeschrieben. — Neben diesen Männern der Kirche standen um jene Zeit auch mehrere Laien von Stuttgart, ausgezeichnet durch ihren gottseligen Wandel, ihre geistliche Lebenserfahrung und ihre körnige, gesalbte Rede, in großem Ansehen bei den lebendigen Christen der Stadt. Wir nennen nur die drei Schullehrer Gundert, Schweizerbart und Jeremias Flatt, welche nicht nur in den Privat-Erbauungsstunden die Hauptsprecher und für viele Seelen geistliche Führer waren, sondern auch im Blumhardt'schen Hause als Hausfreunde regelmäßig ab- und zugingen. Selbst der edle, kindlich fromme und leutselige Minister von Seckendorf liebte es, bei den Schustersleuten je und je einzukehren und mit ihnen über die großen Hauptsachen des Menschenlebens sich zu unterhalten. Daß aber dergleichen Besuche im Hause gerne sich einfanden, ist nicht zu verwundern; denn während unser Matthäus Blumhardt nach Erkenntniß und Leben immer gediegener ausreifte, wurde doch seine feinsinnige, zarte, und ebenso gemüthreiche als verständige Ehefrau immer mehr die Seele des Hauses. Doch diese auserwählte Pflanze sollte ihr volles Gedeihen nur unter dem Schatten des Kreuzes finden. In Folge der zahlreichen und zum Theil schweren Geburten, sowie der Anstrengungen des großen Haushalts, fing sie frühe zu kränkeln an. Ihr Leiden bestand in Ueberreizung des Nervensystems, wodurch Leib und Seele unter stetem Druck erhalten wurden. Dennoch war sie unermüdlich im Hauswesen, in der Pflege der zärtlich geliebten Kinder, in der Unterstützung ihres wackern Mannes, in der Arbeit an sich selbst und im Dienste der von ihr stets hochgeachteten christlichen Brüder, die in ihrem Hause sich einfanden. Und da ihr vermöge ihres ungewöhnlichen Gedächtnisses immer Bibelsprüche, Liederverse und Stellen aus gehörten Predigten in reichem Maße zu Gebot standen, so war ihre Rede — sey es mit ihrer eigenen Familie, namentlich mit den Kindern, sey es mit Freunden — immer „lieblich und mit Salz gewürzt".

Dieß war die Atmosphäre, in welcher unser Gottlieb aufwuchs. Nach Innen und Außen das Ebenbild seiner Mutter, war er leiblich zart und schmächtig, hatte etwas Aengstliches und Nervöses in seinem Wesen, trug aber dabei ein überaus zartes Gewissen, eine tiefe kindliche Scheu vor allem Heiligen, eine leidenschaftliche Liebe zu seiner Mutter in sich, und besaß schon als Knabe einen so regen und lebhaften Lern- und Bildungstrieb, zugleich ein so leichtes Auffassungsvermögen, daß unter der mütterlichen Anleitung die ersten Elemente wie im Fluge gelernt waren und die Bücher dann immer schon in der frühesten Morgenstunde zur Hand genommen wurden. Freilich als Gottlieb nun in die öffentliche Volksschule eintrat und er einerseits an die „gewaltige und strenge Gestalt" des Schulmeisters, andernseits an die bisher fast ganz entbehrte Gemeinschaft mit andern zum Theil weit ältern Knaben sich gewöhnen sollte, da schien nicht sowohl sein Lerntrieb, als vielmehr seine Fähigkeit, das Gelernte wiederzugeben und so mit den übrigen Schulgenossen glücklich zu concurriren, unter der Wucht seiner übergroßen Aengstlichkeit und nervösen Befangenheit völlig zu unterliegen. Nicht die Klagen des Lehrers, nicht der Spott seiner Mitschüler, nicht die liebevollen Vorwürfe der Eltern vermochten ihn über diesen Bann hinwegzuheben; erst eine auffallende, obwohl unverdiente Demüthigung, die er vom Lehrer vor allen Mitschülern erfuhr, rüttelte ihn auf, weckte die schlummernde Kraft der Selbstüberwindung und ließ ihn von da an Meister über alle Befangenheit werden. Blumhardt hat nachmals in Kirchen und andern großen Versammlungslokalen vor Tausenden reden, mit hohen und höchsten Personen verkehren, in kitzlichen und bedeutenden Angelegenheiten das Wort nehmen müssen: es werden Wenige den bittern Kampf wahrgenommen haben, den er da bis in seine spätesten Jahre hinein jedesmal mit seiner angeborenen Schüchternheit und Aengstlichkeit zu bestehen hatte; aber jener erste Sieg, den er in der Volksschule zu Stuttgart als zehnjähriger Knabe davon getragen, ist der wirksame, karakterbildende Anfang gewesen, der unter Gottes Hülfe bis an sein Ende nachgewirkt hat.

Damit aber die Fortschritte, welche Gottlieb von nun an nicht bloß im Lernen, sondern auch in der beifälligen Anerkennung seiner Lehrer machte, nicht die böse Wurzel der Selbstüberschätzung aufkommen ließen, bereitete der Herr ihm innerhalb seiner eigenen Familie ein Kreuz, das oft ihn erdrücken zu wollen schien. Seine viel geprüfte Mutter, an der seine ganze Seele hing, wurde in Folge des wachsenden Nervenleidens von einer Wolke tiefster Schwermuth überschattet, welche durch keine ärztliche Kunst, durch keine liebende Pflege zu lichten war. Ebendamit aber erlosch auch alles Freudenlicht in dem bisher so glücklichen Hause. Dem großen Hauswesen fehlte die ordnende und sicher waltende Hand, dem wackern Hausherrn die Alles erleichternde Gehülfin, den Kindern die mütterliche Pflege. Gottlieb aber sagt von jener Zeit: „Ich habe Alles, Alles verloren, was mir auf dieser Erde Freude gewährte. Wie jemand noch lachen könne, war mir damals unbegreiflich. Gleichwohl freue ich mich im Innersten meiner Seele, daß ich diese Leidensschule durchlebt und den Frühling meines Lebens beinahe durchseufzt habe.“ — Die schwersten Stürme jener Zeit scheint Gottlieb allein ausgehalten zu haben. Die Mutter konnte fast nur ihn um sich leiden. Selbst vor Schritten äußerster Verzweiflung und Gemüthszerrüttung vermochte nur er sie zurückzuhalten. Die Frucht dieser Kreuzesschule aber war für ihn um so reicher und gesegneter. Die Welt verlor für ihn von jener Zeit her, obwohl er, wie er selbst sagt, „eine zur Heiterkeit, ja Lustigkeit geschaffenes Temperament“ hatte, den verführerischen Glanz und Reiz, der für die Jugend oft so gefährlich ist. Er ward vertraut mit den Dornen und Disteln, welche die Erde um der Sünde willen trägt. Die Noth trieb ihn aus selbsterfahrenem Bedürfniß zu dem unsichtbaren und doch nahen Helfer, der allein Trost und Kraft in's Herz gießen kann, und die unsichtbaren Dinge überhaupt gewannen für ihn in dem Maße mehr Realität, als die sichtbaren sich vor seinen Augen in Nacht und Trauer hüllten. Später sind diese Eindrücke zeitweise zurückgetreten, aber nie verschwunden, und ein scharfes Gepräge davon ist seinem eigensten Wesen geblieben.

Die Zeit der Trübsal dauerte drei Jahre (1789—1792); allmälich ward es wieder heller. Die Mutter genaß von ihrer Schwermuth, nicht durch ärztliche Kunst, sondern augenscheinlich durch die allmächtige Kraft des himmlischen Arztes. Die Kränklichkeit aber blieb. Wie über dem ganzen Hause, so ging insbesondere über Gottlieb ein neuer fröhlicher Tag auf, in dessen belebendem Schein nun auch in dem jungen Gemüth mit Macht die lang zurückgehaltenen Triebe nach geistiger Entfaltung erwachten. Er war 13 Jahre alt und hatte bis dahin nur die Elementar-Volksschule besucht. Die höheren Bildungsanstalten seiner Vaterstadt, in welche mehrere seiner nächsten Bekannten längst übergegangen waren, erschienen ihm wie ein Eldorado, in das er um den Preis selbst der höchsten Anstrengungen und Entbehrungen kaum vorzudringen hoffen mochte. Ein kleiner, aber bezeichnender Vorfall schlug alle seine Hoffnungen vollends nieder. Der Vater brachte vom Jahrmarkt jedem der Kinder ein kleines Geschenk mit. Gottlieb empfing ein kleines Schusterschurzfell, zum Zeichen, was der Vater von seinem heranwachsenden Sohne erwarte. Statt freudigen Dankes malte sich auf Gottlieb's Angesicht Schrecken und Bestürzung. Das entging dem guten Alten nicht, und nun folgten bittere Vorwürfe, die dem armen Jungen, dem es unerträglich war, den lieben Vater zu betrüben, doppelt in's Herz schnitten. Am folgenden Tag setzte sich Gottlieb geduldig auf die „Schusterbrücke“ zum Vater, legte seinen neuen Lederlappen um und schickte sich an, an der dargebotenen Arbeit seine Kunst zu versuchen. Aber sein Ungeschick in Allem was praktische Fertigkeit erfordert — ein Mangel, der ihm bis in's Alter blieb — ward noch vermehrt durch den jetzt erst zu Tage tretenden Umstand, daß er links war, und trotz alles Abmühens gelang ihm nichts. Der Vater nahm ihm in ärgerlicher Erregung die Arbeit weg, hieß ihn von der „Brücke“ steigen und überschüttete ihn mit Vorwürfen: er sey ein Taugenichts, der dem Elternhause nur Noth und Schande bereiten werde. In seinem Jammer fand Gottlieb nur bei der einsichtsvollen Mutter einigen Trost, und auch der Vater wurde durch sie begütigt und auf den Herrn gewiesen,

der für ihren Sohn einen Weg zeigen werde. Uebrigens war diese Erfahrung für Gottlieb's innere Entwickelung von gesegneten Folgen. „Ich fing nun erst an", schreibt er, „mich von der Welt und die Welt von mir zu unterscheiden, und mich als ein selbstständiges, meines Daseyns und Zieles bewußtes Wesen zu erkennen."

Daß er nicht zu irgend einer Handarbeit, sondern zu geistiger Bethätigung berufen sey, war ihm nun gewiß. Deshalb ging sein ganzes Ringen und Streben auf den Erwerb von höheren Kenntnissen. Ein Altersgenosse lieh ihm eine lateinische Grammatik, die nun unter dem Dachstuhl mit brennendem Eifer durchgearbeitet ward. Ohne Anleitung aber zu ihrem rechten Gebrauch war sie ihm nur ein dichter Wald, in welchem er weder Weg noch Spur fand. Da schickte es sich, daß ein junger Verwandter nach Stuttgart kam, der als Privatlehrer Unterricht im Lateinischen und Griechischen gab. Gottlieb, der in ihm einen Engel, vom Himmel gesandt, erblickte, machte sich an die Mutter, daß sie beim Vater die Erlaubniß ihm auswirke, Privatstunden bei diesem Vetter zu nehmen. Ueber alles Erwarten gab der Vater seine Zustimmung. „Nun schien mir", sagt Blumhardt, „in der Welt nichts mehr unmöglich, da dieses möglich geworden". Ein halbes Jahr lang ward mit eisernem Fleiß gearbeitet. Da geschah es, daß jener „Engel vom Himmel" in eine schwere Sünde fiel, in's Ausland fliehen mußte und nach wenigen Wochen in Verzweiflung starb. Gottlieb erschrak vor der menschlichen Natur, erschrak vor sich selbst, erschrak vor der Wissenschaft, die den Menschen vor der Sünde nicht zu bewahren vermöge. Es war ein heilsamer Schrecken, der unter Gottes Gnade durch sein ganzes Leben nachwirkte und namentlich seine Jugend unbefleckt erhielt.

In jene Zeit fiel seine Confirmation, die weniger durch die Vermittelung des kalt orthodoxen Geistlichen, der den Unterricht ertheilte, als durch den häuslichen Einfluß und andere Umstände ihm zum Segen ward. Aber der Faden des Studirens war leider abgebrochen, und die Zukunft lag dunkler als je vor ihm. Wohl nahm ihn der fromme Schullehrer Schweizerbart, dieser Hausfreund der Blumhardt'schen Familie, zu sich in seine Schule, um aus ihm einen Volksschullehrer zu bilden; aber das genügte bald dem jungen strebsamen Geiste nicht mehr. Einige lateinische Privatstunden reizten mehr die Begierde nach Wissen, als daß sie sie stillten. Dabei ging die kostbare Jugendzeit fast wie ungenutzt vorüber. In einer der trostlosen Stunden, deren es damals für ihn so viele gab, fiel ihm wie ein Lichtstrahl vom Himmel der Gedanke in die Seele, daß ja in dem fünf Stunden von Stuttgart entlegenen Städtchen Nürtingen Onkel Ettensperger Reallehrer sey und nicht nur eine vielbesuchte Schule, sondern auch ein warmes liebendes Herz für Andere habe. Wie von einer Inspiration getrieben, schrieb Gottlieb unverzüglich an ihn um Rath und Hülfe. Nach wenigen Tagen war die Antwort da. „Ich war wie ein Trunkener", schreibt Blumhardt, „als ich diesen Brief las." Ettensperger erbot sich, seinen strebsamen Neffen um ein äußerst mäßiges Kostgeld bei sich aufzunehmen und ihn nach Kräften durch Unterricht vorwärts zu bringen. Gottlieb eilte mit dem Schreiben zur Mutter. Sie schüttelte den Kopf: „was wird der Vater dazu sagen?" Etwas heruntergestimmt sammelt sich Gottlieb erst im Kämmerlein vor Gott und legt dann lebhaft und ausführlich dem ernsten Vater die Sache vor. Der hört ihn ruhig an, während er mit Pfrieme und Nadel emsig fortarbeitet, und läßt ihn ganz ausreden. Dann sieht er den ängstlich Harrenden lange schweigend an und ruft endlich kurz, bestimmt und trocken: „Das kann nicht seyn! Das kann nimmermehr seyn!" —

Am folgenden Morgen tritt Gottlieb gelassen zum Vater und bittet ihn um Arbeit beim Handwerk: er sey nun fest entschlossen, Schuster zu werden, und Gott werde ihm helfen, daß er dem Vater eine treue Stütze seyn könne. Wieder sieht ihn der Vater lange und schweigend an. Allmählich treten dem guten Manne die Thränen in die Augen, und auch Gottlieb kann sich des Weinens nicht erwehren. „Mutter!" rief endlich der bewegte Alte, „mach' dem Gottlieb seine Sachen zurecht! Er geht nach Nürtingen!" Von nun an schwankte der würdige Mann keinen Augenblick mehr und war zu allen Opfern entschlossen, um seines Sohnes — oder wie er glaube, um „Gottes Weg zu

fördern". Am 23. April 1792 fuhren Vater und Sohn auf einem Wägelein dem ersehnten Ziele entgegen.

Die wahrhaft elterliche Liebe, die unserm Gottlieb in den neuen Verhältnissen entgegenkam, Ettensperger's trefflicher Unterricht und der aufmunternde Einfluß gemeinsamen Zusammenarbeitens mit andern meist vorgerückteren Schülern, übten auf ihn den wohlthätigsten Einfluß. „Ich fühlte mich", schreibt er selbst, „bei meiner Arbeit glückselig. Dabei dachte ich mehr, als daß ich empfand, und hatte nach Freunden wenig Bedürfniß." Latein, Griechisch, Französisch, daneben Geschichte, Geographie und Mathematik waren die Hauptlehrfächer. Ettensperger bezeugte, daß Blumhardt, obwohl anfangs hinter allen andern Schülern zurück, bald sie alle überholt habe und der fähigste unter ihnen gewesen sey. Bei einem Besuch, den die damals regierende fein gebildete Herzogin Sophie Albertine in der Schule machte, war es Gottlieb, dem sie unter huldvollen Worten eine silberne Preismedaille mit eigener Hand überreichte.

Ein einziger Schatten lag auf seinem Aufenthalt in Nürtingen: es war das unbezwingbare Heimweh nach seiner edlen Mutter. „Jeder Jüngling", sagt er selbst, „ist in seiner Art ein Schwärmer. Der Gegenstand meiner schwärmerischen Liebe war meine Mutter. Sie füllte meine ganze Seele, und der Gedanke an die süße Wonne, ein würdiger Sohn meiner Mutter zu werden, machte mich zu jeder Anstrengung, zu jedem Opfer fähig." — Jede Woche kam von ihr zweimal ein Brief. „Ich küßte diese Briefe", sagt der Sohn, „und netzte sie mit Thränen". Aber reichlicher flossen diese Thränen nie, als bei dem Briefe, der am zweiten Weihnachtsfeiertag 1793 ankam. Es war das letzte Schreiben der sterbenden Mutter, die ihren geliebten Sohn bat, „beim Heiland zu bleiben", der Trost des Vaters und die Stütze der Geschwister zu seyn, nun aber eilend zu kommen, um ihr die Augen zuzudrücken. Wie ein Träumender eilt Gottlieb nach Stuttgart, und schon am folgenden Tag entschlummert die Mutter sanft in des Sohnes Armen. „Ich gelobte es auf ihrem Grabe", schreibt er sieben Jahre später als Student, „und gelobe es heute auf's Neue, unter Gottes Gnade ein würdiger Sohn meiner Mutter zu werden und gleich ihr mein ganzes Leben Dem zu opfern, für den sie mich erzogen hat, und den sie mich lieben lehrte."

Noch vier Monate verweilte Blumhardt in Nürtingen und kehrte dann (Frühling 1794) mit den besten Zeugnissen versehen, in's Vaterhaus zurück. Aber was nun thun? Der Vater, mehr als je aller Mittel entblößt, konnte ihn nun nicht mehr unterstützen, sondern forderte von Gottlieb, der nun alt genug sey, sein eigen Brod zu essen, Entschädigung für Kost und Logis. Ein solches Kostgeld konnte nur durch den kärglichen Ertrag von einigen Unterrichtsstunden, welche er in zwei oder drei wohlhabenden Familien geben durfte, bestritten werden. Zum Weiterstudiren fand sich weder Rath, noch Aussicht. Doch wankte Gottlieb's Gottvertrauen keinen Augenblick. Und die Hülfe kam auf eben so unerwartete, als glaubenstärkende Weise. Ein junger Freund, der das Gymnasium besuchte und Blumhardt's Rathlosigkeit kannte, lud ihn ein, mit ihm einem wohlwollenden und geachteten Professor jener Anstalt einen Besuch zu machen. Dieser edle Mann war das Werkzeug in Gottes Hand, daß endlich die Bahn eines regelmäßigen, geordneten Studiums vor Blumhardt sich aufthat. Des jungen Menschen Begabung und Wissensdurst erkennend, bot er ihm nicht nur die freie Benutzung seiner Bibliothek und persönlichen Unterricht in den alten Sprachen an, sondern verschaffte ihm auch einträglichere und für ihn selbst förderlichere Privatlektionen, welche Blumhardt geben sollte, und bot ihm endlich die Hand zur förmlichen Aufnahme in's Gymnasium. Diese Erfüllung seiner höchsten Wünsche gab auch seinem Eifer eine neue nachhaltige Spannkraft. Und es bedurfte auch wirklich eines ehernen Willens, um alle Schwierigkeiten zu bewältigen. Alle freien Stunden von früh 5 bis Nachts 8 Uhr waren mit Privatlektionen ausgefüllt, um dadurch die nöthigen Mittel zum Durchkommen zu gewinnen, und erst gegen 9 Uhr, wenn alle Andern Feierabend machten, gings an die eigenen Studien. Es war aber nicht bloß die Gewalt der Noth oder der heiße Wissensdurst, was ihm dazu die ausharrende

Kraft gab, sondern diese Kraft kam ihm auch noch aus einer Quelle, die nicht von Unten war. „Je mehr meine Zeit," schreibt er selbst über diese Periode seines Lebens, „von bloßen Beschäftigungen des Kopfes ausgefüllt war, desto lebendiger fing ich jetzt an, das Bedürfniß nach Nahrung des Herzens zu empfinden. Bei meinen Alters- und Schulgenossen fand ich nirgends eine ernstere und höhere Richtung oder ein edleres Streben. Deshalb entschloß ich mich, ältere und erfahrene Männer aufzusuchen, in deren Umgang ich wahre Weisheit lernen und Nahrung für meinen Geist finden könnte". — Diese Männer brauchte er nicht lange zu suchen, es waren die altvertrauten und verehrten Freunde seines Elternhauses, — der muntere, geistesfrische und glaubensstarke Schullehrer Gundert, der sinnige, zartfühlende, kindlichreine Hauslehrer Jeremias Flatt und einige andere Männer ähnlichen Schlages. Doch war der innigere Anschluß an sie für unsern Blumhardt nunmehr ein Akt wirklicher Selbstverläugnung und glaubensmuthigen Entschlusses. Denn jene Männer waren ja „Pietisten", und der zum selbstbewußten Gymnasiasten gewordene Blumhardt wußte gar wohl, daß auf diesem Namen, der auch auf ihn übergehen müßte, mannigfache Schmach liege. Daß er dennoch mit vollem Bewußtseyn diesen Schritt that, ja daß er sich bald als regelmäßiger Gast in den sonntäglichen Privatversammlungen einfand, konnte für ihn nur die Folge haben, daß sein christlicher Karakter an Kraft und Entschiedenheit immer sichtbarer reifte. Soviel geistliches Verständniß aber hatte Blumhardt schon damals, daß er die „seligen Gefühle", die in gehobenen Momenten sich auch bei ihm einstellten, wohl zu unterscheiden wußte von der wirklichen „Kraft der Gottseligkeit", die sich in allen Lebensmomenten erweist; und indem er während dieser Zeit sich stets ein helles, nicht durch Gefühlseindrücke bestochenes Selbstbewußtseyn zu bewahren wußte, trug ihm jener fleißige Umgang mit den erfahrensten Pietisten seiner Vaterstadt ein stets wachsendes Maß christlicher Erfahrung und Selbstkenntniß aus. Auch auf eine damals noch verhüllte, aber hernachmals überaus wichtige Bedeutung dieser Verbindung Blumhardt's mit jenen frommen Kreisen müssen wir aufmerksam machen. Als nämlich Blumhardt später zur Leitung der Basler Mission berufen ward, — eines Werks, das (zumal im Anfang) vorzugsweise durch das Vertrauen der gläubigen Kreise Würtembergs getragen wurde — da hatte er dieses Vertrauen nicht erst zu erwerben: er besaß es schon längst in vollem Maße.

In dieser Zeit gewann Blumhardt in der Person eines jungen Schulgenossen auch einen alters- und sinnesgleichen Freund, mit dem er bis an sein Lebensende unzertrennlich und fest verbunden war, ja der später in der Mission ihm (für eine Zeitlang unmittelbar, später wenigstens mittelbar) ein gesegneter Mitarbeiter wurde. Es war J. Fr. Handel, geb. 1777 zu Nürtingen, hernachmals Reallehrer in seiner Vaterstadt, dann Missionslehrer in Basel, und endlich nach dreißigjähriger gesegneter Amtsführung in Stammheim (bei Calw) am 20. Juni 1856 daselbst entschlafen. Mit ihm verflocht sich nun Blumhardt's inneres und äußeres Leben und Streben so fest und innig, daß beiden Alles gemeinsam wurde. „Indem wir aber", sagt Blumhardt, „mit einander immer fester verbunden wurden, kamen wir zugleich in immer innigere Verbindung mit unserm Heiland." — Handel aber gab noch als 70jähriger Greis das Zeugniß: „Blumhardt war in jener Zeit recht eigentlich mein Mentor. Der Umgang mit ihm gehört unter die theuersten Segnungen, die mir der Herr damals für mein ewiges Heil zufließen ließ."

Daß das geistliche Amt das Ziel sey, dem er entgegen zu ringen habe, darüber war Blumhardt nach den bisherigen innern und äußern Erlebnissen keinen Augenblick mehr im Zweifel. Konnte er durch eine glücklich bestandene Maturitätsprüfung die Aufnahme in das theologische Seminar zu Tübingen erringen, so machten ihm, da er dort freie Station und viele andere Vortheile fand, die übrigen Kosten für ein fünfjähriges Universitätsleben keine weitere Sorge. Dem Rigorismus jener Maturitätsprüfung aber glaubte er sich gewachsen halten zu dürfen. Im Herbst 1798 sollte dieselbe stattfinden. Aber wie Blumhardt in seinem ganzen Leben zu seines Glaubens Prüfung und Stär-

kung „per contraria“ zu gehen hatte, so auch jetzt. Zwei unübersteiglich scheinende Hindernisse — eines hinter dem andern — stellten sich ihm in den Weg. Im Frühling 1798 erschien neben andern, den würtembergischen Bürgerstand drückenden und tief verletzenden Gesetzen die herzogliche Verordnung (im Dezember 1797 war der willenskräftige, ganz absolutistisch gesinnte Friedrich — nachmals der erste König von Würtemberg — zur Regierung gekommen), daß hinfort „die Söhne armer Bürger und Handwerker nicht mehr zum Studium der Theologie zugelassen seyen“. So schwer dadurch der gesunde Sinn des würtembergischen Volkes sich verletzt fühlte, so mußte man doch sich beugen, und die beiden ersten Jünglinge, denen offiziell die Sache notificirt wurde, waren Blumhardt und Handel. Es mußte für beide, namentlich für ersteren, ein zerschmetternder Schlag seyn; dennoch schreibt Blumhardt mit großer Ruhe: „Ich empfahl meine Sache Gott, ging meinen stillen Gang weiter, als wenn nichts geschehen wäre, und hoffte mehr auf die Macht des Herrn, als auf die Gunst der Fürsten.“ — Auch hierin wurde sein Glaube nicht zu Schanden. Die Landstände, welche im Januar 1798 zur Freude des ganzen Landes zusammenberufen wurden, traten in einer Anzahl ehrerbietiger, aber scharf bestimmter „Beschwerden“ fest und muthig für die Ehre des Bürgerstandes ein und setzten es neben andern Errungenschaften durch, daß „das Studium der Theologie den Söhnen gemeiner Bürger nicht länger verwehrt bleiben solle“. Damit war für Blumhardt wenigstens ein Berg aus dem Weg geräumt; bereits aber hatte sich der andere aufzuthürmen angefangen. Schon seit einiger Zeit litt Blumhardt an einer hartnäckigen, durch kein Mittel zu beseitigenden Heiserkeit. Seine Anstrengungen sie gewaltsam zu überwinden, steigerten nur das Uebel, und je näher der Zeitpunkt der Maturitätsprüfung kam (Herbst 1798), desto stimmloser wurde er; da aber schon das mündliche Examen, noch mehr jedoch das unvermeidliche öffentliche Halten einer Abschiedsrede vor Allem Stimme erforderte, zumal für einen zukünftigen Theologen, so wurde die Lage des jugendlichen Gymnasiasten eine sehr prüfungsvolle. Doch auch jetzt verließ ihn das feste Vertrauen auf seines Gottes mächtige — und wenn es seyn müsse, wunderbare Hülfe nicht. Als stünde ihm die hellste gesundeste Stimme zu Gebot, fing er an, über das ihm vorgeschriebene Thema: „Die Philosophie des Sokrates“ eine französische Rede auszuarbeiten und sich sonst eifrigst für das Examen zu präpariren. Noch wenige Tage, und die Entscheidung sollte da seyn. Da fragt Blumhardt nochmals seinen Arzt um Aushülfe. Der gibt ihm, obwohl selbst ohne Hoffnung, ein letztes Mittel an. Aber dieses Mittel wirkte, und wirkte schnell und dauernd. Zwar schwankte von nun an Blumhardt's Stimme durch sein ganzes übriges Leben zwischen unmelodischem Baß und hohem Fistelton, aber — das Examen ward mit Ehren bestanden, die Rede glücklich gehalten und die Aufnahme in's Tübinger Seminar zu Aller Freude durchgesetzt. Im Oktober 1798 zog Gottlieb in die Räume des theologischen Stifts ein, um dort 4½ Jahre hindurch zu dem Amte, das die Versöhnung predigt, sich vorzubereiten.

Nach der strengen, fast durchaus einen „gesetzlichen“ Karakter tragenden Ordnung des Seminars, welche übrigens unsrem Blumhardt später, als er die Missionsschule in Basel zu organisiren hatte, zum Vorbilde diente — doch so, daß er das „Gesetzliche“ daran mit einem warmen Hauch evangelischer Freiheit zu durchdringen verstand, — hatte der einzelne Student zwei Jahre lang vorzugsweise die Philosophie, Philologie, Mathematik und Geschichte zu betreiben, und hieß im ersten Jahr Noviz, im zweiten Candidat. Strenge halbjährliche Prüfungen entschieden jedesmal über das Vorrücken und den Platz in der Reihe der Genossen. Mit dem dritten Jahre, nachdem ein lateinischer und ein deutscher Aufsatz, sowie eine öffentliche Disputation über selbst aufgestellte philosophische Thesen, die Befähigung des Studenten bewiesen, ward er Magister und trat in die eigentlichen theologischen Studien (gewöhnlich für drei Jahre) über. In diese Studienordnung, sowie in die scharf regulirte Hausordnung des Seminars hatte sich auch Blumhardt zu fügen, und er that es mit freiwilligem und gewissenhaftem Ernst. Es war

übrigens eben jene Zeit, sowohl in politischer und socialer als in wissenschaftlicher und religiöser Beziehung, eine tief aufgeregte, und ihre Wellenschläge konnten auch die Tübinger Universität nicht unberührt lassen. In ersterer Hinsicht hatte der Freiheitstaumel, der von Frankreich ausging, auch hier viele jugendliche Gemüther berauscht, und trotz aller polizeilichen Strenge nahm das Treiben der Studentenschaft mehrfach einen wilden wüsten Karakter an. Aber auch in den Gebieten der Philosophie und Theologie war seit Semler und Kant ein radikaler Umschwung und eine alle bisherigen Grundlagen unterwühlende Umwälzung eingetreten. Zwar war gerade die Tübinger Fakultät zu jener Zeit in beiden Beziehungen so streng conservativ als möglich und hielt, den neuen geistigen Bewegungen gegenüber, in Philosophie und Theologie thunlichst fest am Alten und Hergebrachten; allein da diese conservative Richtung nicht durch überlegene Geister vertreten und getragen war, so mußte bei manchen Universitätslehrern als Frucht, jene Halbheit, jenes unbefriedigende Schaukelsystem sich ergeben, das in dem philosophischen Eklekticismus einerseits und in dem rationalen Supernaturalismus andererseits repräsentirt ist. Jenen vertraten die Lehrer der Philosophie Abel und Schott sammt dem Professor der Geschichte Rösler, — diesen (mit mehr rationalistischer Färbung) der junge Süskind, Professor der Dogmatik und neutestamentlichen Exegese, und Gaab, Professor der Kirchengeschichte; mit mehr positiver Tendenz aber der liebenswürdige und fromme Joh. Fr. von Flatt, Professor der praktischen Theologie, und Schnurrer, der scharfsinnige und strenge Universitäts-Kanzler und Stiftsephorus. Der theologische Professor Dr. Uhland endlich, obwohl ein Mann von großer Gelehrsamkeit und frommer Gesinnung, war durch Alter und Seltsamkeiten aller Art ohne Einfluß auf die Studenten.

Blumhardt gab sich mit ebenso großem und angestrengtem Fleiß als aufrichtiger Verehrung dem dargebotenen Unterricht hin und suchte mit äußerster Benutzung seiner Zeit nicht nur das Gehörte sich zum lebendigen Eigenthum zu machen, sondern dasselbe auch durch Privatstudium zu ergänzen und zu vertiefen. Daß er dabei eine Zeitlang — namentlich während seiner philosophischen Studien, wo Kant ihn fast ausschließlich in Anspruch nahm — von religiösem Zweifel umgetrieben wurde und in Gefahr kam, den festen sichern Halt in der Wahrheit zu verlieren, den er durch frühere Erfahrungen gewonnen, das bekennt er selbst, indem er einem Freunde mehrere Jahre nachher schreibt: „auch ich wurde während meiner Universitätsjahre in der schweren Leidensschule des Zweifels geprüft". Aber schon der Umstand, daß es ihm eine „Leidensschule" war, läßt erkennen, daß sein Herz, das die Kräfte der ewigen Wahrheit lebendig an sich erfahren, dem zweifelnden Kopfe den Sieg streitig machte. Dazu kam, daß die ernste Schule des Lebens, aus der ihn sein Gott auch jetzt nicht entließ, nicht nur ein Gegengewicht bildete gegen den Zug zum Unglauben, sondern ihm auch die Kraft verlieh, denselben glücklich und vollständig zu überwinden. Die gesegnete Gewohnheit, das Wort Gottes täglich zu seiner Erbauung zu lesen, und daneben alle Tage den betreffenden Abschnitt aus Hiller's „Schatzkästlein" zu betrachten, die nie unterbrochene Uebung des Gebets, der regelmäßige und ernstgemeinte Kirchenbesuch und der häufige Genuß des Abendmahls, zusammen mit einer immer wiederkehrenden gewissenhaften Selbstprüfung, von der sein Tagebuch aus jener Periode Zeugniß gibt, das Alles nährte und stärkte in ihm jene lebendige Gotteserkenntniß und Heilserfahrung, die ihn die Zweifel des Verstandes überwinden lehrte. Auch ein fördernder Freundschaftsbund mit gleichgesinnten Studiengenossen, die in Blumhardt — wenn nicht den wissenschaftlich, doch den dem christlichen Karakter nach überlegenen Freund ehrten und liebten, sowie der Verkehr mit einfachen aber entschieden gläubigen Bürgersleuten, an deren christlicher Lebenserfahrung er so gerne sich zu stärken und zu belehren bereit war, kam ihm reichlich zu Statten. Doch waren es vornehmlich seine eigenen persönlichen Erlebnisse, die ihn stets in der Zucht des Geistes erhielten. Seine große Armuth, in der er sich die Mittel zu den Collegiengeldern, zu Kleidern und Büchern ꝛc. nur durch Stundengeben und äußerste

Einschränkung zu verschaffen vermochte*), ferner eine Anlage zu Kränklichkeit, welche durch übermäßige Anstrengungen nur gemehrt ward, der Spott und Hohn, den er von rohgesinnten Studenten nicht etwa bloß wegen seiner ärmlichen Erscheinung, sondern vor Allem wegen seines „pietistischen" Sinnes und Wandels erfuhr, endlich die Verunglimpfung und ungerechte Hintansetzung, die er sich um seiner christlichen Haltung willen von Seiten mehrerer Repetenten gefallen lassen mußte, — Alles wurde ihm zur heilsamen Schule. Wie er aber aus dieser Schule als gereifter christlicher Karakter hervorging, so errang er sich auch durch treues wissenschaftliches Studium Schritt für Schritt eine immer größere Reife, Klarheit und Gediegenheit des Wissens, und als nach 4½ Jahren das Ende seiner akademischen Laufbahn herannahte und noch ein schweres Nervenfieber überstanden war, konnte er (Ostern 1803) nach ehrenvollem Examen absolviren und dem praktischen Berufe zueilen, den ihm Gott — ohne sein Ahnen und Suchen — bereits zugedacht hatte.

Seit 1780 nämlich bestand zu Basel die deutsche Christenthumsgesellschaft (s. d. Art.), deren Zweck in der thatkräftigen Verbreitung und Förderung christlicher Erkenntniß und Gottseligkeit bestand, — ein Zweck, welcher durch Wort und Schrift und überhaupt durch alle Mittel erfinderischer Liebe erreicht werden sollte, — und deren weit verzweigte Gliederung und Thätigkeit die Anstellung eines „Sekretärs", d. h. eines jungen, aber christlich gereiften Theologen nöthig machte. Die Aufgabe des letzteren war, die regelmäßigen Erbauungsstunden in der Stadt zu halten, die weitläufige Correspondenz mit den zahlreichen Zweigvereinen zu führen, die erbauliche Monatsschrift („Sammlungen für Liebhaber göttlicher Wahrheit und Gottseligkeit") zu redigiren und überhaupt den lebendigen Mittelpunkt und den nach allen Seiten hin thätigen Agenten der Gesellschaft zu repräsentiren. Von 1795 bis 1801 hatte der würtembergische Candidat Steinkopf diese Stellung bekleidet. Seine Berufung an die Savoykirche in London machte einen Nachfolger nöthig. Er selbst wurde von dem Ausschuß der Gesellschaft beauftragt, in Würtemberg sich nach einem passenden Mann umzusehen. Dazu wollte Niemand sich finden, der so geeignet gewesen wäre, als Blumhardt; dieser aber hatte damals noch zwei Jahre zu studiren. Nur das Versprechen konnte Steinkopf dem jungen Seminaristen abgewinnen, nach Ablauf seiner Studienzeit einem Rufe nach Basel zu folgen und zu dem Ende womöglich schon Ostern 1803 zu absolviren. Mittlerweile wurde ein blutjunger, aber entschieden frommer und willenskräftiger Cameralist, C. F. Spittler, nach Basel berufen, ja von Steinkopf sogleich dahin mitgenommen, damit durch ihn wenigstens die äußeren Geschäfte der Gesellschaft besorgt würden, während die theologischen Ausschußmitglieder bis zu Blumhardt's Ankunft sich in die mehr geistlichen Aufgaben theilen sollten. Kein Mensch ahnte damals, welch' eine produktive und still nachhaltig wirkende Kraft in diesem jungen Cameralisten nach Basel gekommen war.

Als Blumhardt (Frühling 1803) gleichfalls dort eintraf, fand er in Spittler, mit dem er sogleich ein gemeinsames Stübchen bezog, einen Freund und Mitarbeiter, der zwar an allgemeiner und wissenschaftlicher Bildung ihm untergeordnet, an christlicher Gesinnung aber ebenbürtig, an Feinheit der Beobachtung von Menschen und Verhältnissen, an Produktivität im Ersinnen christlicher Liebeswerke, an kluger Berechnung der zutreffenden Mittel, und an zäher, unbesiegbarer Willenskraft überlegen war. Zugleich trat Blumhardt in einen zahlreichen Kreis von gebildeten Personen aus den hohen und mittleren Ständen ein, — Professoren und Geistliche, angesehene Kaufleute und einfache Handwerker, gebildete Frauen und christliche Familienkreise, — wodurch sich ihm eine neue bedeutende Welt erschloß. Ueberall aber gewann er sich die Herzen durch seine ungeheuchelte Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit, wie durch seine gediegene Gesinnung und christliche Reife. Seine stets inniger sich gestaltende Vertrautheit mit Männern,

*) Im Frühling 1800 starb auch sein Vater, und in Folge dieses schmerzlichen Verlustes fiel auf unsern Blumhardt auch noch ein gut Stück von Sorge für seine jüngeren mittellosen Geschwister.

wie die theologischen Professoren Herzog und Miville, die Pfarrer Burckhardt und Huber, die Kaufherrn Schnell, Iselin rc. wurde schon jetzt für ihn eine reiche Quelle geistiger Förderung und Erfrischung, noch mehr aber bildete sie die wichtige providentielle Grundlage für Blumhardt's spätere Wirksamkeit als Inspektor der Missionsschule.

Seine Stellung als „Sekretär" der Gesellschaft, die er mit großer Tüchtigkeit ausfüllte, brachte ihn von selbst in briefliche oder persönliche Berührung mit fast allen den weit verzweigten, wenn auch spärlich gesäeten christlichen Kreisen der evangelischen Christenheit in damaliger Zeit. Der Gewinn davon war, daß sein Blick immer weiter, seine ganze christliche Lebensanschauung immer freier, voller, reichsmäßiger wurde. Indem er die kleinen und großen Bewegungen auf dem Gebiete des religiösen und kirchlichen Lebens zu beobachten Gelegenheit, und in den „Sammlungen" sie zu besprechen die Aufgabe hatte, dehnte sich in seiner Anschauung der Partikularismus der einzelnen Confessions- und Landeskirchen immer entschiedener und klarer aus zum Universalismus des Reiches Gottes, — eine Anschauung, die ihm von nun an durchs ganze Leben blieb und immer tiefer sich bei ihm befestigte.

Eines der bedeutendsten und folgenreichsten Momente, die zu Blumhardt's innerer und äußerer Lebensentfaltung mitwirkten, war die nahe freundschaftliche Beziehung, in welche er damals zu Steinkopf in London und durch ihn zu den großen christlichen Bewegungen in England trat. Dort war gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts ein neuer Lebenshauch durch die Geister gegangen, und die herrlichen Blüthen und Früchte, die dieser Geistesfrühling trieb, traten in der Stiftung der Londoner (1795) und der kirchlichen Missionsgesellschaft (1799), der brittischen und ausländischen Bibelgesellschaft (1804) und der großen Traktatgesellschaft (1799) zu Tage. Steinkopf war von Anfang an mit wärmster Liebe und mit bewundernswürdiger Energie bei allen diesen Bestrebungen (meist mitwirkend) betheiligt, und seine brieflichen Mittheilungen an Blumhardt in Basel athmeten den ganzen frischen begeisternden Lebenshauch, der in jenen englischen Kreisen selbst herrschend war. Als aber Steinkopf im Jahre 1803, ausgerüstet mit großen Vollmachten, zunächst von Seiten der Bibelgesellschaft, persönlich in Süddeutschland und der Schweiz erschien, ging von ihm unwillkürlich eine Macht der Anregung aus, welche in kurzer Zeit zur Gründung einer Reihe von Bibelgesellschaften führte. Nirgends aber war hierzu der Boden bereiteter, als in Basel, wo Blumhardt mit seinen Freunden Spittler, Huber u. A. die Sache mit großer Lebhaftigkeit ergriff und endlich die Freude hatte, am 31. Oktober 1804 die Basler Bibelgesellschaft in's Leben treten zu sehen, unter deren Mitgründern Blumhardt war, und an deren weiterer Entwickelung er bis an sein Ende den thätigsten Antheil nahm.

Nicht minder lebhaft nahm ihn und seinen Freund Spittler das Interesse an den neu erwachten Missionsbestrebungen in Anspruch. Im Grunde war Blumhardt schon in früher Jugend mit der evangelischen, d. h. zunächst mit der Halle'schen und der Brüdermission bekannt geworden, indem theils in seinem Elternhause die „Halle'schen Missionsnachrichten" wie die der Brüdergemeinde gelesen, theils je und je in den Kirchen Würtembergs Missionscollekten veranstaltet wurden. In Tübingen hörte er überdies mit etlichen wenigen auserlesenen Freunden ein Privatissimum über Missionsgeschichte bei dem ehrwürdigen frommen Flatt, und wurde dadurch so mächtig ergriffen, daß wohl daraus jener merkwürdige, fast prophetische Segen zu erklären ist, den der alte Vater Matthäus Blumhardt schon 1800 sterbend über seinen Gottlieb aussprach mit den Worten: „Dich wird der Heiland so segnen und mit seines Geistes Gaben also ausrüsten, daß Du einst ein gesegnetes Werkzeug seiner Gnade unter den Heiden seyn wirst." Daß Blumhardt damals (in seinen Studentenjahren) sich mit dem Gedanken trug, selbst Missionär zu werden, ist außer Zweifel; auch ein Brief Steinkopf's aus London von 1802 fordert ihn ausdrücklich zum Eintritt in die Mission auf; allein seine körperliche Schwächlichkeit und die Rücksicht auf seine verwaisten Geschwister ließen den Gedanken

nicht aufkommen. Daß aber die Liebe für dieses große und heilige Werk in ihm lebendig blieb, ist um so weniger verwunderlich, als einestheils auch sein Freund Spittler förmlich mit Missionsgedanken sich beschäftigte, und anderntheils die Briefe aus England und die von Steinkopf eingesandten englischen Missionsberichte das Interesse wach erhielten und belebten. Noch ein anderer Umstand trug Holz zu dieser Flamme. Den englischen Missionsgesellschaften fehlte es nicht an reichen Mitteln, aber um so mehr an tauglichen Männern für den Missionsdienst. So kam es, daß auf deutschem Boden junge Leute dafür fleißig geworben wurden. Um diesem Bedürfniß entgegenzukommen, hatte schon 1800 Pastor Jänicke in Berlin eine Art Bildungsschule für Missionäre gegründet, welche letztere dann durch engliche Gesellschaften in die Heidenwelt ausgesandt wurden. Jemehr nun in den Ländern deutscher Zunge das Missionsinteresse zu erwachen anfing, desto häufiger meldeten sich fromme deutsche Jünglinge bei Jänicke um Aufnahme, und es gehörte mit zu den providentiellen Vorbereitungen für Blumhardt's eigene Zukunft, daß manche dieser Meldungen durch seine Hand nach Berlin vermittelt wurden. Da und dort blitzte schon damals — namentlich durch Spittler's Seele — der Gedanke, ob nicht Basel auch eine solche Missionsschule in sich beherbergen sollte. Diese Frage ward mehr als einmal zwischen den beiden Freunden hin und wieder besprochen.

Während so die Keime für eine bedeutungsvolle Zukunft ganz leise gepflanzt wurden, hatte sich Blumhardt's unmittelbare Thätigkeit immer mannigfaltiger und reicher gestaltet. Vermöge seiner amtlichen Stellung hatte er wöchentlich die von der Gesellschaft gegründeten Erbauungsstunden zu halten. Die Lebendigkeit der Darstellung, die Klarheit und Fülle der Gedanken, das Herzmäßige und unmittelbar zum Herzen Dringende in Allem was er sprach, gewann ihm rasch ein zahlreiches Auditorium, und es war nicht zu verwundern, daß er bald auch für die Kanzeln zu Stadt und Land fleißig in Anspruch genommen ward. Schon in seinen letzten Universitätsjahren hatte er da und dort im Predigen sich geübt, und obwohl von Natur sehr ängstlich und nervös, fühlte er sich doch bald auf der Kanzel als in seinem Element. Der Form nach liebte er bei seinen Predigten, zumal solange er in dem reformirten Basel war, vorzugsweise die Homilie, in deren Ausführung er große Gabe und Tüchtigkeit bewies; später, als er in sein Vaterland, wo die Perikopen einheimisch waren, zurückkehrte, wandte er sich mehr der synthetischen Methode Reinhardt's zu (letzteren studirte er fleißig), bewegte sich aber darin nicht mit der Frische und Lebendigkeit, die ihm sonst eigen war. Dem Inhalt nach trugen seine kirchlichen Vorträge stets einen durchaus praktischen Karakter, gingen immer wieder auf die evangelischen Herzpunkte von Sünde und Gnade, von Buße und Glauben zurück, zeugten dann stets von Neuem davon, daß die persönliche Gemeinschaft mit dem Erlöser die Quelle aller Heiligung sey, und beleuchtete von da aus mit eindringlicher Wärme die einzelnen ethischen Lebensgebiete des Christen. Blumhardt war kein Eiferer, kein gesetzlicher Stürmer und Treiber, sondern durch seine Predigten wehte überall der milde, sanfte, herzgewinnende Geist barmherziger Liebe. Darin lag auch das Geheimniß des Einflusses, den er bald über die Herzen gewann, das Geheimniß jener ungewöhnlichen Liebe und Anhänglichkeit, die ein nicht geringer und zwar gerade der beste Theil der Bevölkerung Basels dem jugendlichen Fremdling entgegenbrachte. Als deshalb die Zeit seines Urlaubs abgelaufen war und (1807) ein Befehl des würtembergischen Consistoriums ihn in sein Vaterland zurückrief, vereinigten sich die Bemühungen zahlreicher und angesehener Freunde dahin, ihn auf irgend eine Weise für Basel zu erhalten. Die günstigsten Vorschläge wurden ihm gemacht; aber der Befehl aus Stuttgart lautete peremptorisch, und Blumhardt mußte gehorchen. Als schönes Andenken hinterließ er seinen Freunden in Basel — auf dringende Bitte Vieler — jene Sammlung von Predigten, die er über die Auferweckung des Lazarus*) gehalten, und die heute noch Vielen zur Stärkung und Erbauung gereichen.

---

*) Lazarus der Kranke, Sterbende und Auferweckte. Für Leidende und Freunde der Leidenden. In einer Reihe von Homilien herausgegeben von M. C. G. Blumhardt. Basel. Felix Schneider, Zweite Auflage. 1827.

Die Verpflanzung aus einem so zahlreichen, anregenden und befriedigenden Freundeskreise in die Einsamkeit des Vikariatslebens, aus einem so weiten, das Reich Gottes im Großen umfassenden Arbeitsgebiet in die Enge einer würtembergischen Dorfgemeinde hätte von Blumhardt schmerzlicher empfunden werden müssen, wenn nicht die freundliche Rücksicht der kirchlichen Behörde ihn während der beiden folgenden Jahre (1807—1809) in die nächste Umgebung Tübingens versetzt hätte. Hier that er, nur wenige Viertelstunden von der Universitätsstadt entfernt, an mehreren Gemeinden nach einander Vikariatsdienste. Der dadurch ermöglichte lebhafte Verkehr mit den Lehrern der Hochschule diente dazu, in ihm den Eifer für rein wissenschaftliche Studien neu zu beleben; zugleich fand er in dem Hause des frommen Siebmachers Maier in Tübingen nach Gottes freundlicher Leitung eine neue Heimath, und in dem einzigen blühenden Kinde des Hauses (Julie) seine zukünftige treue, und nach Herz und Geist fein gebildete Lebensgefährtin.

Früher als nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge zu erwarten war, erhielt Blumhardt den Ruf an eine eigene Gemeinde. Als einer der würdigsten und gediegensten unter den damaligen Candidaten, ward er von den ihm befreundeten Tübinger Professoren der freiherrlichen Familie von Gemmingen für ihr vakantes Patronat Bürg (in der Nähe von Heilbronn) vorgeschlagen, und erhielt sofort (1809) die freilich äußerst bescheidene Stelle. Die schnell gewonnene Liebe und Achtung der edlen Gutsherrschaft, die immer wachsende dankbare Anhänglichkeit der kleinen Gemeinde, und dann der glücklich begonnene Hausstand, machten ihm die stille friedliche Zeit der dortigen Amtsführung zu einer der glücklichsten seines ganzen Lebens. In der Seelsorge treu und gewissenhaft, in der schriftlichen Ausarbeitung und gründlichen Meditation seiner Predigten gegen sich selbst unerbittlich streng („Ich hatte den Vorsatz gefaßt und ausgeführt, nicht eher nach einer bloßen Disposition zu extemporiren, als bis ich tausend Predigten geschrieben", sagte er später oft), im Verkehr mit Nachbarn und Amtsbrüdern Allen ein Segen, in seiner eigenen wissenschaftlichen Fortbildung stets eifrig (er studirte damals mit großem Fleiß die römischen Classiker und die Kirchenväter der ersten christlichen Zeit), — so gingen ihm jene Jahre rasch und glücklich dahin. Zwar sollte er von häuslicher Trübsal nicht unverschont bleiben: es starben ihm die zwei lieblichen Kinder früh hinweg, die ihm in Bürg geboren wurden, und auch im weiteren Kreise seiner Familie gab es mancherlei Noth und Sorge; aber Alles diente doch nur dazu, ihn in der Gemeinschaft Jesu tiefer zu gründen und seinen Blick auf die unverlierbaren Heilsgüter des Reiches Gottes unverwandter zu richten.

Mit Basel und den dortigen christlichen Bestrebungen blieb er in ununterbrochenem Verkehr. In die „Sammlungen" lieferte er auch jetzt noch manchen werthvollen Beitrag; dafür erhielt er von dort aus die mancherlei englischen Schriften und periodischen Blätter zugeschickt, welche den Fortgang des Reiches Gottes, namentlich der Heidenmission, darlegten. Sein Interesse für die letztere nahm während jener Zeit in demselben Maße zu, als die Missionsberichte (aus den Südsee-Inseln besonders, aus Südafrika, aus Indien) immer spannender und lehrreicher wurden. Er selbst pflegte mit Vorliebe die Berichte über den Fortgang der Mission für die Basler „Sammlungen" zu bearbeiten. Als ihm nun das berühmte, folgenreiche und durchschlagende Werk von Dr. Claudius Buchanan über Ostindien (Christian Researches in Asia, Lond. 1811) in die Hände kam, war er gleich entschlossen, dasselbe für das deutsche Publikum zu übersetzen. Es erschien in einer trefflich gelungenen Uebertragung 1813 bei Steinkopf unter dem Titel: „Neueste Untersuchungen über den gegenwärtigen Zustand des Christenthums und der biblischen Literatur in Asien, von Dr. Claudius Buchanan 2c., aus dem Englischen von M. Chr. Gottlieb Blumhardt." Während nun dieses Werk seinen bleibenden Werth auch jetzt noch hat und auch künftig behalten wird, so hat es damals zur Weckung des Missionssinnes in Deutschland und der Schweiz unglaublich viel beigetragen und den wichtigsten Anstoß zu den bald folgenden thätigen Missionsunternehmungen in unserm Vaterlande gegeben. Freilich mußte, um diesen freie Bahn zu machen, noch ein Hinderniß weggeräumt werden, das in der damaligen politischen Lage Europa's lag. Der

Druck der napoleonischen Herrschaft hielt noch alle Geister darnieder. Eben jetzt war der russische Feldzug im Gang. Aber eben jetzt fing auch die richtende und rettende Hand des heiligen Gottes Alles zu wenden an. Es folgte der tragische Sturz des Weltstürmers, die heldenmüthige Befreiung Deutschlands, und Hand in Hand damit der beginnende Durchbruch einer sittlichen und religiösen Wiedergeburt des deutschen Volkes. Das Alles mußte im Großen und Ganzen vorangehen, um dem Werke der Mission unter uns den Boden zu bereiten. Diese neue Pflanzung aber bedurfte da, wo sie wurzeln und gedeihen sollte, doch auch wieder ihre örtlichen und ganz speziellen Vorbedingungen. Und sie fanden sich in Basel auf unverkennbar providentielle Weise zusammen. Diese Stadt, seit mehr als 30 Jahren Sitz der deutschen Christenthumsgesellschaft, in welcher die Fäden aller bis dahin vorhandenen christlich deutschen Vereinsthätigkeit zusammenliefen, — reiche und liberale Handelsstadt, mit weitem Gesichtskreis und freien republikanischen Institutionen, — altehrwürdige Universitätsstadt mit wissenschaftlichen Hülfsmitteln jeglicher Art, central gelegen zwischen der Schweiz, dem Elsaß und Deutschland, zwischen reformirt-evangelischen und lutherisch-evangelischen Kirchengebieten: alles schien providentiell auf die Gründung einer Missionsanstalt angelegt. Dennoch waren auch hier noch schwere Hindernisse zu überwinden. Die Freunde der Christenthumsgesellschaft fürchteten, daß das neue Unternehmen dem Bestande der letzteren werde Eintrag thun; die kühlen Geister bekreuzten sich vor der Gefahr des Pietismus, der in einer solchen Stiftung neue Stärkung, neuen Einfluß gewönne; die Kirchen- und Schulbehörden sahen darin einen bedenklichen Eingriff in ihre ausschließliche Competenz; Alle schreckten vor etwas Neuem, Ungewohnten, nur in dunkeln Umrissen Geschauten zurück. Aber Ein Mann bot allen diesen Schwierigkeiten und Hindernissen die Stirn: es war Spittler. Er beruhigte die Aengstlichen, nahm den Bedenklichen ihre Sorgen, stärkte und begeisterte die Furchtsamen, und benützte mit bewundernswerther Klugheit die ernsten Zeichen und Ereignisse der Zeit, um die Gemüther für seinen Lieblingsgedanken (die Gründung einer Missionsschule) zu gewinnen. Die Umstände kamen ihm nach Gottes Willen trefflich zu Hülfe. Der Durchmarsch fremder, namentlich russischer Truppen, und unter ihnen muhammedanische und heidnische Steppenvölker, diente ihm dazu, die christliche Theilnahme für diese des Evangeliums bis jetzt beraubten Völkerschaften, d. h. den Missionssinn zu wecken; dann die gefahrdrohende Beschießung der Stadt durch die französische Besatzung im nahen Hüningen, und die unerwartete Rettung aus dieser Gefahr durch den eben jetzt kundwerdenden Friedensschluß, — es diente ihm dazu, die Gemüther zum Danke und zu willigen Dankesopfern zu stimmen. Das Eisen aber mußte geschmiedet werden, so lange es heiß war. Es sollte nach Spittler's Wunsch ein Comité zusammentreten, um als Missionsgesellschaft sich zu constituiren. Allein der Ausschuß der deutschen Christenthumsgesellschaft protestirte dagegen auch jetzt noch; man wollte jedoch nichts in den Weg legen, wenn Spittler als Privatmann auf eigene Hand eine Missionsschule gründen wolle, ja man werde ihn dabei von Seiten der Gesellschaft nach Kräften unterstützen. Auch dies schreckte den muthigen Mann nicht ab. Müsse er es allein übernehmen, so wolle er es mit Gott auch allein thun. Es war nur noch ein, freilich unüberwindlich scheinendes Hinderniß zu beseitigen. Ohne die Gestattung des allgewaltigen und gefürchteten „Deputaten" (d. h. zum Basler Unterrichtsministerium gehörigen) Ochs war an keine Missionsanstalt in Basel zu denken, und ihn darum zu bitten, wagte selbst unter den einflußreichen Freunden der Sache Niemand. Spittler wagte es, fand geneigtes Gehör, und nach wenigen Tagen kam die offizielle Erlaubniß (26. Juli 1815). Diese unerwartete glückliche Wendung der Dinge gab auch andern Freunden Muth und Vertrauen. Doch wäre es kaum zu etwas anderem als zu einem auf schwachen Füßen stehenden Privat-Unternehmen, ähnlich dem des Pastors Jänicke in Berlin, gekommen, wenn nicht (außer vielen andern auswärtigen Stimmen) Dr. Steinkopf aus London mit dem ganzen Gewicht seines Wortes die Basler Freunde ermuntert hätte, mit Spittler gemeinsam zusammen zu stehen und aus ehrenwerthen und

einflußreichen Männern ein Comité zu bilden. Dies geschah, und zwar jetzt um so williger, als bereits eine Missionsgabe von 150 Louisd'or eingegangen war. Fünf hochgeachtete Männer (3 Geistliche, 1 Professor und ein reicher Kaufherr) thaten sich mit Spittler und einem eben damals anwesenden feurigen Ausländer zu einem Ausschuß zusammen, und am 15. September 1815 wurde die erste Sitzung gehalten.

Inzwischen waren zwischen Spittler und Blumhardt alle bisherigen Schritte brieflich besprochen worden, und natürlich hatte der Erstere keinen Andern für die Vorsteherstelle der projektirten Missionsschule im Auge, als eben unsern Blumhardt. Die Correspondenz ist höchst lehrreich. Spittler bestürmt mit Begeisterung seinen Freund, er möchte sich dafür gleichfalls begeistern lassen; dieser antwortet kühl und besonnen, und hebt mit ruhiger Nüchternheit alle Schwierigkeiten scharf und markirt hervor, ohne Nein zu sagen. Erst als die Dinge in Basel zu einem erfreulichen Abschluß gekommen waren, erklärt Blumhardt zur Annahme eines allfälligen Rufs bedingungsweise und privatim gegen Spittler sich bereit. Jene erste oben berührte Sitzung sollte darüber entscheiden. Aber das Comité schlug unerwarteter Weise einen Andern (den jüngeren Oberlin) zum Vorsteher vor. Spittler schwieg und überließ die Sache der Führung Gottes. Da erschien Dr. Steinkopf persönlich in Basel und wohnte (3. Oktober) auf geschehene Einladung der zweiten Sitzung bei. Mit gewohnter Klarheit und Wärme ermunterte er die versammelten Freunde, den Pfarrer Blumhardt — trotz dem für denselben erforderlichen Gehalt von 1000 Gulden — als den für die Stelle anerkannt tauglichsten Mann zu berufen, und stellte dabei die finanzielle Unterstützung der englischen Missionsgesellschaft in Aussicht*). Die Sache ging durch. Steinkopf selbst wurde der Ueberbringer des offiziellen Berufungsschreibens an Blumhardt, und am 13. November erklärt letzterer definitiv sich zur Annahme des Rufes bereit.

Als der neue Missionsinspektor am 17. April 1816 in Basel eintraf, brachte er gleich zwei werthvolle Gaben für die junge Gesellschaft mit. Die eine bestand in dem fertigen Manuskript einer Missionsschrift, welche bestimmt war, die Kenntniß der Missionssache wie das Interesse dafür unter den Christen lebendig zu vermitteln. Das Comité beschloß sofort, dieses lehrreiche Manuskript als erstes Vierteljahrsheft einer periodischen Missionsschrift erscheinen zu lassen, die unter dem Namen: „Magazin für die neueste Geschichte der protestantischen Bibel- und Missionsgesellschaften" von Blumhardt redigirt werden und die wichtigsten Bewegungen auf dem Missionsgebiete besprechen sollte. Dieses „Missionsmagazin", das von Blumhardt bis an sein Ende mit unermüdlichem Fleiße fortgeführt wurde und bald eine weite Verbreitung fand, ja dessen Ertrag später die Mittel zum Ankauf eines größeren Missionshauses hergab, bildet bis auf den heutigen Tag (obschon seit 1857 in veränderter Form erscheinend) die wichtigste deutsche Quelle der neueren Missionsgeschichte, und es ist Blumhardt's eigenstes Verdienst, die erste Idee dazu gefaßt und ausgeführt zu haben. — Die zweite Gabe, die er mitbrachte, waren etliche würtembergische Jünglinge, die zum Eintritt in die Missionslaufbahn sich bereit erklärt hatten, und die den ersten Vortrab des langen und muthigen Heeres von Sendboten bildeten, welche das kleine Würtemberg im Lauf der Jahre geliefert hat.

Allein in Basel selbst traf Blumhardt die Dinge noch in vielfach unabgeklärtem und fast chaotischem Werden. Der innere und äußere Plan des ganzen Unternehmens lag nach allen Seiten hin noch unfertig da; selbst für eine Anstaltswohnung war noch nicht gesorgt. Aber eben hierin zeigte sich von allem Anfang an der eigenthümliche Karakter der neuen Gesellschaft. Denn nicht ein scharf gezeichneter, die kleinsten Details für alle Zukunft bestimmender Prospektus sollte dem Unternehmen vom ersten Anfang an Weg, Ziel und Lebensform vorschreiben, sondern der ganze Plan, den die Gesellschaft für jetzt und für die Zukunft gefaßt hatte, bestand in besonnenem Achten auf die jedesmaligen Bedürfnisse und Umstände, in betendem Suchen nach dem Rath und der

*) Wirklich liefen bald hernach bedeutende Geschenke an Geld aus London ein, die sich später theilweise wiederholten.

Weisung Gottes, und im langsamen, demüthigen, vorsichtigen Vorschreiten nach dem jedesmaligen Maß der Kraft und der Mittel. Natürlich konnte sie aber vor Unsicherheit, vor Inconsequenzen, vor Irrgängen und halbherzigen Maßregeln nur durch die Gediegenheit der Persönlichkeiten, welche den leitenden Ausschuß bildeten, und vor Allem durch die Providenz Gottes selbst, in dem erfreulichen Maße, wie ihre ganze nachfolgende Geschichte es darthut, bewahrt bleiben. Schnell fanden sich auch die nöthigen Auskünfte, um allen Bedürfnissen abzuhelfen. Eine passende Anstaltswohnung ward käuflich erworben (Mai 1816), eine Commission zur Prüfung der Petenten eingesetzt, der Lehrplan festgestellt, die Beihülfe etlicher Lehrer aus der Stadt gewonnen und das vorläufige Ziel der ganzen Unternehmung genau bestimmt. Man wollte eine Missionsschule haben, in welcher junge Leute für den Dienst unter den Heiden erzogen würden, um sie nach vollendetem Cursus andern eigentlichen Missionsgesellschaften (in Holland, England &c.) zur Aussendung zu übergeben. Der Lehrcurs sollte 3 Jahre dauern und „die nothwendigen Realien, einige philosophische Fächer, die vorzüglichsten Gebiete der theoretischen und praktischen Theologie und die englische und holländische Sprache (mit Ausschluß der alten Sprachen) umfassen, — Alles in populärer und praktischer Form. Ascetische Uebungen und die Hausdisciplin sollten den Missionssinn läutern und tiefer gründen.“ (Worte des Protokolls.) Die Zahl der Zöglinge soll auf 10 bis 15 sich belaufen, welche das 20. Lebensjahr erreicht haben. Am 26. August 1816 wurde die Anstalt mit 7 Zöglingen, wozu bald zwei weitere hinzukamen, feierlich eröffnet.

Obwohl sich von nun an das innere und äußere Leben Blumhardt's so unzertrennlich mit der Entwickelung der Missionsanstalt in Basel verflicht, daß das eine nicht ohne das andere zu verstehen ist, so kann es doch hier nicht unsere Aufgabe seyn, diesen doppeltheiligen Entwickelungsgang im Einzelnen zu verfolgen. Wir müssen uns auf die bedeutenderen Wendepunkte beschränken.

Richten wir zuerst unsern Blick auf die nächste und wichtigste Aufgabe, welche Blumhardt als Lehrer und Bildner künftiger Missionäre zu übernehmen hatte; denn für jetzt war ja die Anstalt nichts anders als eine Schule zur wissenschaftlichen und sittlich-religiösen Ausbildung junger Leute für den Missionsdienst, wie denn auch die Gesellschaft noch längere Zeit nicht daran dachte, eigene Missionen zu gründen. Eben hiefür aber war Blumhardt in besonderer Weise geeignet. Seine eigene wissenschaftliche Tüchtigkeit, welche er während seines neunjährigen stillen Pfarrlebens emsig zu ergänzen gesucht hatte, verbürgte die Gediegenheit seines Unterrichts; in der Lehrmethode war er durch Klarheit, Ordnung und Lebendigkeit des Vortrags ebenso ausgezeichnet als erfolgreich. Der ursprüngliche Lehrplan des Hauses aber, der kaum etwas mehr als eine populär-christliche Bildung auf Grund einfacher Bibelkunde, mit Hinzuziehung einiger Realien und der holländischen und englischen Sprache, bezweckte, mußte im Lauf der Jahre, durch äußere und innere Nöthigung veranlaßt, sich immer mehr und entschiedener zu einem wissenschaftlichen — und zwar in Beziehung auf Realien, Theologie und klassische Sprachen — erweitern und Schritt für Schritt ein höheres Lehrgebiet ums andere in sich aufnehmen. Während nun Blumhardt im Anfang mit dem Unterricht in populärer Bibellehre und Bibelkunde, in den Elementen der Geographie und Geschichte, im Aufsatz, dazu im Englischen, und eine Zeitlang im Arabischen, sich zu befassen hatte, so wurden später, als die Anforderungen sich steigerten und die Zahl der Zöglinge wuchs, diese elementaren Fächer mehr an die Hülfslehrer übertragen und dem Inspektor dagegen die wissenschaftliche Glaubens- und Sittenlehre, die Homiletik und Katechetik, die alt- und neutestamentliche Exegese, die Kirchen- und namentlich die ältere Missionsgeschichte, die vergleichende Religionsgeschichte, die Auslegung Plato's &c. zugewiesen. Jemehr aber die Inspektoratsgeschäfte sich ausdehnten (allgemeine Leitung der Anstalt, Referat in den Comitésitzungen, Ausführung der Beschlüsse, Correspondenz mit Vereinen und Missionären, Abfassung der Missionszeitschriften &c.) und die übrigen Lehrkräfte vermehrt wurden, destomehr mußte sich seine Lehrthätigkeit beschränken, bis sie in

dem letzten Jahrzehnt seines Lebens auf täglich Eine Stunde (mit dem Vortrage eines Hauptfachs) zusammenschmolz. Auf jede Lektion bereitete er sich gründlich vor, machte aber nur Notizen dafür und trug dann den Lehrstoff ganz frei, aber um so lebendiger und fließender vor. Durch einen der besten Schüler ließ er sich dann (bei den systematischen und historischen Fächern) den nachgeschriebenen Vortrag in's Reine schreiben. So entstanden die lehrreichen Manuskripte, die aus jenen Unterrichtsstunden noch vorhanden sind.

Als Erzieher der künftigen Missionäre wußte Blumhardt auf gesegnete und wahrhaft folgenreiche Weise Gesetz und Evangelium zu handhaben und mit unvergleichlicher Weisheit je nach Bedürfniß zur Anwendung zu bringen. Anfangs zwar, da noch das Feuer der ersten Liebesbegeisterung die kleine Zahl der Zöglinge und ihre Vorsteher beseelte, glaubte auch Blumhardt, das Gesetz völlig entbehren und ausschließlich den Geist evangelischer Freiheit walten lassen zu können; allein bald zeigte sich's, daß die Missionszöglinge keine „Heiligen" seyen, daß sie noch ein gut Stück vom alten Menschen mit sich in's Missionshaus bringen, und daß deshalb jeweilen auch die scharfe Zucht des Gesetzes Noth that. Daraus entsprang zunächst das Bedürfniß einer festen und genau bestimmten Hausordnung, deren Entwurf dem Inspektor übertragen wurde (1819). Auch sie trug Anfangs noch ganz den Karakter großer evangelischer Weitherzigkeit, die dem Einzelnen in Betreff äußerer Lebensbeziehungen noch fast unbeschränkte Freiheit ließ. Sie bestand ausschließlich aus einer meisterhaften Verkettung von Bibelsprüchen, welche nach verschiedenen Seiten hin dem Sinn und Wandel eines christlichen Jünglings die heilige Richtschnur anweisen sollten. Aber schon zwei Jahre später mußte ein zweiter spezieller Theil hinzugefügt werden — gleichfalls von Blumhardt's Hand, — worin durch sehr genau bestimmte Satzungen das Verhalten der Zöglinge zu einander, zur Anstalt überhaupt, zu den Lehrern und Vorstehern, zu dem weiblichen Geschlecht, zu der Landeskirche, zu der äußern Welt rc. geregelt wird. Es ist diese, so vervollständigte Hausordnung so musterhaft nach Geist und individueller Angemessenheit, daß sie nicht nur heute noch (mit den nöthigen temporellen Modifikationen) im Missionshause volle Geltung besitzt und alljährlich wieder feierlich vorgelesen wird, sondern auch manchem von Basel ausgegangenen Missionär zum Vorbild für Katechisten- und Prediger-Seminare rc. in der Heidenwelt und anderswo gedient hat. — Uebrigens war der unmittelbare persönliche Einfluß Blumhardt's auf die Zöglinge und auf den ganzen Geist des Hauses von noch tieferer und entscheidenderer Wirkung als die geschriebene Hausordnung. Schon sein eigenes Vorbild wirkte mächtig auf die jungen Gemüther. Er selbst wandelte unverrückt vor Gott und stand mit Ihm in so lebendigem und stetem Gebetsumgang, daß man in seiner Gegenwart immer etwas von einem Anhauch der Ewigkeit spürte. Eben dadurch aber, und durch das oft wiederholte Mahnwort: „Wenn unser Haus aufhört ein Bethaus zu seyn, so wird es untergehen, und ist auch nichts besseres werth", übte er den tiefgehendsten Einfluß auf den Karakter der ganzen Hausgemeinde. In den ersten Jahren stellte er sich in ungeheuchelter Demuth den Zöglingen als Bruder zur Seite und konnte sich von den jungen Leuten selbst Anmaßliches willig gefallen lassen; ja es kam (wohl eben in Folge dieser seiner Selbstverläugnung, die von dem Rechte der Amtswürde in einem „Bruderkreise" nichts wissen wollte) eine Zeit der Krisis, wo einige Zöglinge, aufgewiegelt von einem hochfahrenden, sich selbst überhebenden Genossen, den Inspektor und mehrere der übrigen Vorsteher mit ungebührlichen Anklagen überhäuften und dadurch selbst das Comité nöthigten, eine Untersuchung anzustellen. Blumhardt gewann es über sich, gegenüber einem unvergohrenen Jüngling sich mit aller Sanftmuth zu verantworten. Natürlich ward er aufs Glänzendste gerechtfertigt; aber die Folge davon war, daß seine „brüderliche" Stellung zu den Zöglingen sich von nun an doch mehr in eine „väterliche" verwandelte, welche den vollen und ganzen Ernst der persönlichen und amtlichen Autorität trefflich mit der Sanftmuth und Kraft der Liebe zu vereinigen verstand. Es kam auch von dort an kaum wieder

ein solcher Uebergriff jugendlichen Uebermuths im Hause vor. Auch lag seit jener Zeit in seiner ganzen Haltung — nicht etwa ein gemachter, sondern ein so naturgemäßer, heiliger, von mancherlei Trübsal geweihter und auf dem Lichtgrunde der Liebe ruhender Ernst, daß selbst reifere Männer nichts Unehrerbietiges gegen ihn sich hätten unterfangen mögen. Vor seinem blitzenden Auge und der frühe durchfurchten ernsten Stirne stehen zu müssen, um eine Zurechtweisung zu hören, war und blieb für einen Zögling eine ebenso unvergeßliche Zucht, als es ein lang nachwirksamer Balsam war, von seiner Liebe getröstet, von seiner erfahrenen Weisheit aufgemuntert und durch seinen väterlichen Rath über Zweifel und Schwierigkeiten hinübergetragen zu werden. Durch alles das wußte Blumhardt dem Missionshaus einen Karakter aufzuprägen, einen Geist einzuhauchen, der durch Gottes Gnade bis auf diese Stunde ihm geblieben ist.

Die Natur der Anstalt, als einer bloßen Missionsschule ohne eigene Missionen, brachte es mit sich, daß von allem Anfang an Verbindungen mit auswärtigen Missionsgesellschaften, denen man die Zöglinge seiner Zeit zur Aussendung übergeben könnte, aufgesucht und angeknüpft werden mußten. Damals aber gab es (von Amerika abgesehen) nur in England und Holland solche Gesellschaften. Denn in Halle schickte man schon längst keine eigenen Missionäre mehr aus, sondern pflegte sie an die „Propagation Society" in England zu übergeben, und die Brüdergemeinde hatte ihren abgeschlossenen Kreis für sich. Zunächst lenkte sich in Basel die Aufmerksamkeit auf Holland, wo der neu erwachte Missionseifer ernstlich an die Aussendung von Heilboten dachte, wozu die holländischen Colonien in Hinterindien Anlaß und Gelegenheit genug boten. Allein die brieflichen Unterhandlungen, welche Blumhardt im Namen des Comité mit den Freunden in Rotterdam zu führen hatte, erwiesen sich als ungenügend, obschon vier Zöglinge dorthin verlangt wurden, und so ward Blumhardt (in Verbindung mit einem andern Comitémitglied) im Sommer 1818 mit einer Reise nach Holland betraut. Damit eröffnete sich für ihn, der bisher kaum recht über die Landesgränze gekommen war, ein persönliches Bildungsmittel, das wie kaum ein anderes seinen Blick erweiterte, seine Menschenkenntniß vermehrte, seine Gewandtheit im Leben, seine Unbefangenheit im Umgang steigerte und Herz und Geist mit neuen fruchtbaren Eindrücken erfüllte. Welche Resultate diese Reise für die Basler Missionsgesellschaft trug, gehört nicht hieher; für Blumhardt war sie eine große, herrliche Schule voll Belehrung und Anregung. Jedenfalls hatte er auf dieser Reise bewiesen, wie ganz er der Mann war, in alle Unterhandlungen Licht und Klarheit zu bringen, die Schwierigkeiten zu überwinden und ein für alle Theile befriedigendes Ergebniß herbeizuführen.

Im Lauf der folgenden zwei Jahre (1818—1820) hatte Blumhardt die herzerhebende Befriedigung, die ersten Zöglinge nach Vollendung ihrer Vorbereitungszeit das Mutterhaus verlassen und ihrer Bestimmung entgegengehen zu sehen. So begeisternd aber wirkte dieser Augenblick auf alle Gemüther, daß Blumhardt selbst und ein anderes angesehenes Mitglied des Comité unter Jubelliedern den ausziehenden Brüdern ein Stück Wegs den Tornister trugen und unter Thränen sich verabschiedeten. Später freilich, da diese Abschiedsscenen sich so gar oft wiederholten, blieb man ruhiger; aber der Auszug eines geliebten Zöglings in die Heidenwelt war für Blumhardt bis an sein Lebensende immer ein ernster, tiefbewegender Moment, dessen schmerzliche Seite nur durch die Freude, daß den Heiden eine neue Hülfe zuwachse, überwunden werden konnte. — Während aber diese Erlebnisse, sowie die Aufnahme neuer Zöglinge und der Umzug in eine neu gekaufte, bequemere Anstaltswohnung (1819) die Thätigkeit in Anspruch nahmen, wurde das Missionshaus immer mehr der Sammelpunkt für auswärtige, zum Theil bedeutende Besucher, welche sich mit den Dingen, die darin vorgingen, näher vertraut machen wollten. Aus Rußland Fürst Gallitzin, Baron von Bergheim &c., aus Deutschland und der Schweiz die bekanntesten Namen, selbst ein Bisthumsverweser von Wessenberg und Professor van Eß, dann aus England Prediger Owen (Mitbegründer der brittischen Bibel- und der kirchlichen Missionsgesellschaft), Dr. Pinkerton u. A., gingen

bei Blumhardt ab und zu. Wenn nun einerseits daraus für ihn viel geistige Anregung und Förderung hervorging, so knüpften sich andererseits allerlei folgenreiche Pläne und Aussichten an diese Besuche. Drei Entwürfe namentlich waren es, die aus den hier ausgestreuten Samenkörnern zu keimen anfingen: eine nähere Verbindung mit der englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft, sodann der Gedanke einer eigenen Basler-Mission in den südrussischen Provinzen und den angrenzenden Ländern, und endlich der Plan einer „allgemeinen deutschen Missions-Gesellschaft", deren Centrum Basel wäre. Beginnen wir mit dem letzteren.

Die Theilnahme an dem in Basel so erfreulich aufblühenden Werke war auf allen Seiten in überraschender Weise gewachsen. Aus den meisten Ländern Deutschlands strömten Beiträge an Geld und ermunternde Zuschriften herbei, und in fast allen größeren Städten bildeten sich Hülfsvereine für Basel. Bald aber suchten diese Vereine entweder einen maßgebenden Einfluß auf die Berathungen und Beschlüsse des Basler Comité's zu gewinnen, oder sie machten da und dort Miene, sich zu selbstständigen Missionscentren zu organisiren. Nur in höchst untergeordnetem Maß wirkten dabei (z. B. in Nord- und Mitteldeutschland) confessionelle Gründe mit, indem die letzteren damals überhaupt noch nicht die Kraft besaßen, trennend auf die verschiedenen protestantischen Kirchen zu wirken; weit mehr Gewicht schienen bei solchen Sonderbestrebungen damals noch nationale Differenzen zu haben. Am meisten jedoch trug der menschlich-natürliche Trieb, selbst ein Centrum oder ein Ganzes zu bilden, statt nur untergeordnetes Glied eines Ganzen zu seyn, dazu bei. Solche Tendenzen aber konnte Blumhardt nur mit ängstlichen Sorgen wahrnehmen; denn wie sollte die Missionsgesellschaft in Basel — so dachte er — bestehen und gedeihen können, wenn die wichtigsten Hülfsquellen sich für sie verschließen und die Kräfte sich zersplittern? Deshalb trug er sich frühe mit dem Plan, die deutschen Sonderbestrebungen dadurch zu verhüten, daß er den bedeutenderen Hülfsvereinen den Vorschlag zu einer wohlorganisirten, Alle umfassenden und den einzelnen Vereinen gewisse Rechte sichernden „Allgemeinen deutschen Missions-Gesellschaft" zu machen gedachte. Mehr als einmal legte er diesen Plan dem Comité vor und fand dort volle Zustimmung. Auch in seiner Correspondenz mit den bedeutendsten Missionsfreunden Deutschlands regte er die Sache an, und nachdem er so die einflußreichsten Männer dafür gewonnen zu haben glaubte, trat er mit einem ausgearbeiteten „Statut" für eine solche Vereinigung hervor. Erst jetzt freilich, als es mit der Sache Ernst galt, wurden die Bedenken und Schwierigkeiten bei denen recht lebendig, welche dafür gewonnen werden sollten, und Einwendungen aller Art liefen in Basel ein. Blumhardt widerlegte und beseitigte eine nach der andern mit siegreicher Feder, aber aus jeder überwundenen Einrede schienen sieben neue zu erwachsen. Was war zu thun? Brieflicher Verkehr genügte da nicht mehr, die Sache mußte persönlich durchgefochten werden. Um jene Zeit (Sommer 1820) traf Dr. Steinkopf ganz providentiell abermals aus London in Basel ein. Er sah Blumhardt's Plan für so wichtig und folgenreich an, daß er das Comité ermunterte, den Inspektor mit einer Reise durch Deutschland zu beauftragen, — und da er selbst (Steinkopf) in Sachen der Bibelverbreitung eine gleiche Reise vorhabe, so trug er sich zu Blumhardt's Begleiter an. Nichts konnte willkommener seyn. Schon sah man sich im Geiste am Ziel, — da wird Blumhardt durch eine lebensgefährliche Krankheit (in Folge von Ueberanstrengung) an den Rand des Grabes geführt. Aber auch diese Prüfung ging gnädig vorüber. Nach sechs Wochen konnte er in Cannstadt eine Cur beginnen, die ihn neu kräftigte, und von dort aus trat er (14. August 1820) mit Steinkopf die ebenso anstrengende als bedeutungsvolle fünfzehnwöchige Reise an. Alle irgend bedeutenden Städte Deutschlands bis nach Berlin und Potsdam wurden besucht; die angesehensten Männer und Frauen aller Stände bis hinauf zu den fürstlichen Höfen nahmen die Reisenden mit Zuvorkommenheit und Interesse auf; die folgenreichsten Verbindungen knüpften sich an, und der eigentliche Zweck der Reise schien vollkommen erreicht. Die meisten Vereine sprachen ihre Zustimmung zu dem Plan einer

„Allgemeinen deutschen Missions-Gesellschaft“ in warmen Erklärungen aus. Ja, so sicher war man in Basel des erreichten Ziels, daß die Protokolle aus jener Zeit für mehr als ein Jahr lang im Namen der „Allgemeinen deutschen Missions-Gesellschaft“ geführt wurden. Aber die Basler Freunde nahmen doch weder die Strömung der Zeit noch die menschliche Natur genügend in Rechnung. Es vergingen wenige Jahre, so constituirten sich doch die norddeutschen, die sächsischen, die Berliner Missionsfreunde zu eigenen selbstständigen Gesellschaften, und die Basler Gesellschaft blieb einfach wieder die „Evangelische Missions-Gesellschaft zu Basel“, — freilich ohne (wie befürchtet wurde) durch jene neu entstandenen Stiftungen sich irgend wesentlich beeinträchtigt zu sehen. Jedenfalls war Blumhardt durch jene Reise und was daran sich knüpfte, um große Erfahrungen reicher geworden.

Glücklicher waren Blumhardt's Bemühungen in der Durchführung des zweiten oben berührten Planes, in der Anknüpfung erfreulicher Verbindungen mit englischen Missionsgesellschaften zum Behuf der Verwendung der Basler Zöglinge im Heidenland. Man zuckt noch heute da und dort geringschätzig die Achseln über das „Abgeben deutscher Missionszöglinge an englische Missionsgesellschaften“. Man bezeugt aber mit solchem hochmüthigen Achselzucken nur die eigene Unfähigkeit, eine geschichtliche Entwickelung in ihrer innern Nothwendigkeit zu verstehen. Für Basel (wie einst für Jänicke in Berlin und die Halle'schen Anstalten jener Zeit) lag anfangs ja nur eine Missionsschule (nicht eine aussendende Missions-Gesellschaft) im Bereich der Möglichkeit. In diesem Fall aber mußten daheim oder auswärts Vereine gesucht werden, welche die Basler Zöglinge auszusenden bereit und im Stande wären. Von der Brüdergemeinde konnte da keine Rede seyn; Halle hatte selbst alle seine Missionen und Missionäre der britischen Propagation Society übergeben. In Berlin (Jänicke) that man das Gleiche. In Rotterdam hatte man zwar von Basel Zöglinge zur Aussendung nach den holländischen Colonien verlangt und erhalten; aber von einem Jahr zum andern verschob man dort ihre wirkliche Aussendung, weil von allen Seiten die Schwierigkeiten sich häuften. Nur in England ging's lebendig zu. Dort hatte man großen Missionseifer, überflüssig Geld, offene Heidenländer, reiche maritime Verbindungen: aber es fehlte an Einem — an jungen Männern, die zum Missionsdienst willig und fähig wären. Die alte Propagation Society hatte längst zu deutschen Hülfstruppen ihre Zuflucht genommen, und war glücklich damit gewesen; die Londoner Missions-Gesellschaft that das Gleiche, die große Judengesellschaft ebenso. Nun schritt auch die kirchliche Missions-Gesellschaft zu derselben Auskunft. Basel hatte bei ihr einen guten Klang, und Dr. Steinkopf sorgte dafür, daß dies immer reichlicher der Fall war. Dazu kam, daß damals von der streng kirchlichen Fortpflanzungsgesellschaft ohne Schwierigkeit die lutherische Ordination noch als ebenbürtig mit der englisch-bischöflichen (wenigstens bei Missionären) anerkannt wurde, und daß somit auch für die weitherzige kirchliche Missions-Gesellschaft in diesem Punkte keine confessionelle Schwierigkeit im Wege stand. Für die letztere blieb nur die Doppelfrage zu entscheiden übrig: ob in der Anstalt zu Basel auch der rechte Geist entschiedener Frömmigkeit herrsche, und ob den Zöglingen das nöthige Maß von wissenschaftlicher Vorbildung zu Theil werde. Den praktischen Engländern genügte dafür eine briefliche Verhandlung nicht; sie sandten nach vorgängigen schriftlichen Anfragen eine Deputation in der Person des gediegenen Predigers Owen und Anderer, dann den trefflichen Dr. Bickersteth (der kurz vorher selbst die Missionen in Westafrika visitirt und geordnet hatte) und Sekretär Coates nach Basel. Für Blumhardt tauchte im Verkehr mit diesen bedeutenden, weitherzigen, praktisch erfahrenen Männern eine neue Welt auf. Er gewann in ihnen das ganze Volk lieb, und zwischen ihm und den edelsten Repräsentanten der englischen Nation knüpfte sich, so verschieden auch die Naturelle waren, Herzens- und Geistesverbindungen an, die bis in die Ewigkeit hinüberreichten. So machte sich die amtlich-gesellschaftliche Verbindung zwischen Basel und der kirchlichen Missions-Gesellschaft leicht und schnell, und schon zu Ende 1818 gingen die ersten Zöglinge

nach London und in englische Dienste über, um den Vortrab für viele Nachfolger zu bilden. — Allein wie immer erst die praktische Ausführung die vorher verhüllten Schwierigkeiten offenbart, so traten auch bald in dieser Verbindung allerlei Anstöße zu Tage, welche entweder ausgeglichen werden mußten oder das gemeinschaftliche Zusammenwirken gefährdeten. Zuerst klagte man in London über das eckige, öfters die feinere englische Sitte verletzende Wesen der jungen Leute; dann über das ungenügende Maß ihrer wissenschaftlichen Bildung. Ersteres heilte sich mit dem längeren Aufenthalte der jungen Brüder in England nur allzufrüh; letzteres besserte Blumhardt durch Erweiterung des Lehrplans und durch fast übermenschliche Steigerung der Anforderungen an die Studienkraft der Zöglinge. Nun folgte freilich ein viel ernsteres Bedenken, — das Bedenken, ob in der Basler Missionsschule auch die gesunde evangelische Lehre einheimisch sey. Ein Zögling in London hatte nämlich seine Ueberzeugung von der „Wiederbringung aller Dinge" schroff herausgestellt, und dabei behauptet, daß man in Basel ebenso denke. Um die daraus entstehenden Bedenken noch zu steigern, kam eben ein englisches Büchlein heraus, worin die Anstalt öffentlich des Arminianismus öffentlich beschuldigt ward. Nicht genug: der feurige Dr. Malan in Genf suchte die streng calvinische Lehre von der Gnadenwahl in die Anstalt einzuschmuggeln, und weil sie hier abgewiesen ward, zog er daraus Consequenzen, nach welchen in Basel der Pelagianismus eine breite Stätte haben solle. Unter dieser Fluth von Angriffen verlor Blumhardt, dem natürlich zunächst alle diese Vorwürfe galten, keinen Augenblick den Muth, da er der Reinheit seiner Sache gewiß war. Mit Malan, wie mit dem anonymen englischen Büchlein ward er leicht fertig. Die Missionsfreunde in London aber begehrten in Betreff der Wiederbringungslehre stärkere Garantien. Eine neue Deputation traf aus London ein, um die Sache an Ort und Stelle zu untersuchen. Mit vollster Befriedigung kehrte diese heim, aber ein geheimer Stachel blieb doch zurück. Das englische Comité verlangte, daß jeder Zögling aus Basel, der in ihre Dienst träte, ein schriftliches Glaubensbekenntniß einreiche und erst noch einem mündlichen Ausfragen sich zu unterziehen habe. Der haarspaltende, kritische Prediger Pearson, der eben um jene Zeit Vorsteher der neu errichteten kirchlichen Missionsschule in Islington (London) wurde, steckte hinter dieser Forderung. Solche Zumuthung aber wies Blumhardt mit gerechtem Unwillen zurück. Doch hoffte man eine befriedigende Ausgleichung. Die war aber nur möglich, wenn Blumhardt persönlich — nicht etwa blos mit einer zugesandten Deputation, sondern mit den Männern des englischen Comité insgesammt in London conferire. So ward Blumhardt's Abordnung nach England beschlossen. Im Frühling 1822 trat er (mit seiner Gattin) über Paris die Reise an. Welch eine neue Welt that sich da vor ihm auf! Aber die Großartigkeit der Verhältnisse, die sich ihm in England nach allen Seiten hin aufdrängte, that seinem schlichten besonnenen Sinn so wenig Eintrag, daß er, statt die Kleinlichkeit der Basler Verhältnisse sich verleiden oder zu überschwenglichen Plänen sich hinreißen zu lassen, vielmehr nur um so klarer den Unterschied des deutschen Wesens vom englischen, und deshalb auch den Unterschied der gottgeordneten deutschen Aufgabe von derjenigen Englands erkannte. Dabei versäumte er nicht, aus der persönlichen Anschauung des englischen Lebens die für Basels Verhältnisse praktisch brauchbaren Lehren zu ziehen, im Uebrigen aber sich überhaupt geistig erfrischen, beleben, erwärmen zu lassen. Der Umgang mit Männern, wie Henry Venn, Bickersteth, Josiah Pratt, Buxton, Wilberforce, Teignmouth ꝛc. erweiterte sein Herz und seinen Geist und erfüllte ihn mit neuen großen Gedanken. Die Beobachtung der englischen Missionsmethode gab ihm unzählige werthvolle Anregungen. Er selbst in seiner liebewarmen, demüthigen, klaren Weise gewann sich alle Herzen. Die Verhandlungen mit dem Comité aber, gestützt auf genau formulirte Vertragspunkte, führten bald zu einem erfreulichen Resultat. Das Vertrauen zu Basel wurde vollständig hergestellt, unbillige Forderungen gab man auf, und von nun an verlangte die kirchliche Missions-Gesellschaft, ohne besondere Garantien zu fordern, jedes Jahr zum mindesten vier Basler Zöglinge für ihre Missionen. Daß später neue Schwierigkeiten

auftauchten, wird sich bald zeigen. Im Anfang November traf Blumhardt fröhlich wieder in Basel ein.

Inzwischen war der kühne Gedanke in Blumhardt und dem Comité erwacht, eigene Missionen zu gründen, und hatte allmählich eine solche Lebendigkeit und Energie gewonnen, daß er der Ausführung rasch entgegenging. Und dieß war der dritte Plan, der — wie oben erwähnt — um jene Zeit zur Reife sich drängte. Einerseits die leidigen Erfahrungen mit Holland, wo die Basler Zöglinge Jahre lang der Aussendung harren mußten, und die vorhin geschilderten Schwierigkeiten mit England, anderseits die zunehmenden Einnahmen der Gesellschaft, das allenthalben wachsende Missionsinteresse, die Ermunterungen der einsichtsvollsten und einflußreichsten Freunde, — Alles drängte zum muthigen Vorgehen. Dazu kamen providentielle Winke, welche die Aufmerksamkeit Blumhardt's von Anfang an auf die südrussischen Provinzen lenkten, wo theils zahlreiche deutsche Colonien, welche vor nicht langer Zeit meist aus religiösem Interesse gegründet und mit mancherlei Privilegien bedacht worden waren, theils erstorbene Christenkirchen (Armenier, chaldäische, nestorianische Christen), theils endlich muhammedanische oder heidnische Umgebungen ein hoffnungsvolles Feld verhießen. Die Völkerschaften dieser Länder hatte man 1814 und 1815 durch Basel ziehen sehen und war durch ihren Anblick zur Theilnahme für sie erwacht. Kaiser Alexander I. schien jede christliche Unternehmung in seinem großen Reiche mit wärmstem Interesse unterstützen zu wollen. Männer wie Fürst Galitzin und Baron von Bergheim waren selbst mehrmals in Basel gewesen und hatten zu einer Unternehmung dieser Art jede Unterstützung versprochen. Endlich stellten sich die edlen würdigen Erscheinungen eines Pinkerton und Paterson gleichfalls persönlich in Basel ein, als leibhaftige Zeugen, daß Rußland, wo sie selbst seit Jahren als Bibelagenten wirkten, für das Evangelium offen sey. Alles schien zu sagen: Gott will's! Blumhardt legte zu wiederholten Malen dem Comité mündlich und schriftlich wohl überdachte Pläne vor, welche begeisternd selbst auf die nüchternen Männer am grünen Tisch wirkten. Aber Blumhardt mußte aus schmerzlicher Erfahrung erst noch lernen, wie auch die feinstgesponnenen Theorien von der harten Wirklichkeit tausendfach durchkreuzt und vereitelt werden.

Mit sicherem Blick wählte er aus dem Bruderkreise die tüchtigsten Männer aus — unter ihnen den kindlich frommen und doch gewandten russischen Grafen Dr. Zaremba, — um in den Orient erst auf Kundschaft für die Wahl einer passenden Station auszugehen. Zu gleicher Zeit gelangte von zwei Seiten — von den deutschen Kolonien am Kur (Grusien jenseits des Kaukasus) und von einer schottischen Gesellschaft in Edinburg, welche in Karaß (diesseits des Kaukasus) eine Art Missionscolonie besaß — die Aufforderung an das Basler Comité, diese zu übernehmen und jene mit evangelischen Predigern zu versehen. Indem Blumhardt auch dafür etliche der reiferen Zöglinge bestimmte und zu ihrer Aufgabe instruirte, so begann damit die lange Reihe schwerer und sorgenreicher Erstlingserfahrungen, welche eine junge, auf dem Gebiet der Mission noch unerfahrene Missions-Gesellschaft stets zu machen hat. Die Anstellung der Kolonistenprediger in Grusien machte verhältnißmäßig am wenigsten Noth und Schwierigkeit; die Unterhandlungen aber wegen Karaß, das an der Schwelle der wilden tscherkessischen Bergvölker des Kaukasus lag und einen wichtigen Stützpunkt für Missionszwecke abgeben konnte, zogen sich unendlich in die Länge. Am unsichersten aber tasteten die abgeordneten Brüder umher, welche eine Missionsstation für die Arbeit unter den Armeniern und Muhammedanern suchen sollten. Blumhardt fertigte Instruktionen über Instruktionen aus, wohlmeinend, klug und genau berechnet; aber sie scheiterten fast alle theils an dem Eigenwillen der Brüder, theils an den schwierigen Reichsverhältnissen Rußlands, theils an hundert unvorhergesehenen Umständen. Astrachan, Karaß, Schuscha, Schamachi, Baku — man tastete überall herum, und Jahre vergingen, ehe man zum Ziele kam. Endlich fixirte man sich auf Schuscha, im Centrum Armeniens und nicht ferne von Persien, auf welches letztere man zugleich die Augen richtete. Aber der Mehlthau, der diesen

ersten selbstständigen Missionsversuch Basels zu nichte machen sollte, kam von einer fast unerwarteten Seite. Die russische Regierung, obwohl anfangs noch von dem frischen und freien Geiste Alexander's I. durchhaucht, bot doch schon durch ihren schwerfälligen Verwaltungsgang für alle Verhandlungen unabsehbare Schwierigkeiten. Als aber auch jener freiere Geist des Kaisers der übermächtigen Eifersucht der griechischen Geistlichkeit Platz zu machen anfing, — als schon von vorne herein strenge kaiserliche Regulationen erschienen, welche den Basler Missionären das Taufen neubekehrter Heiden und Muhamedaner verboten und andere ähnliche Beschränkungen einführten, — als vollends Kaiser Alexander plötzlich starb (Dezember 1825) und in seinem Sohne Nikolaus ein ganz anderer, starrer und Alles nivellirender Geist zur Herrschaft kam, da fühlte Blumhardt, daß über dem ganzen Unternehmen eine Verderben drohende schwere Gewitterwolke sich zusammenziehe. Welche nagende Sorge damit über Blumhardt's Gemüth sich legte, ist nicht schwer zu verstehen; selbst seine Gesundheit fing zu wanken an.

Doch ehe der gefürchtete Wetterschlag kam, wurde einestheils die sinkende Hoffnung noch einmal durch höchst erfreuliche Berichte aus Armenien zu fröhlichem Auffladern angefacht, anderntheils auf anderem Gebiet ein Ersatz gefunden für die schwankende südrussische Mission. In Blumhardt's umsichtigem Geiste kam es schon frühe zu der Erkenntniß, daß der bis dahin betretene Weg ein ebenso unsicherer als unbefriedigender sey; dazu kam, daß von den verschiedensten Seiten her Stimmen laut wurden, welche das Comité zur eigentlichen Heidenmission (statt unter orientalischen Kirchen und Muhamedanern) aufforderten. In vielen von auswärts kommenden Briefen wurde schon frühe auf Westafrika hingewiesen, und daß Blumhardt dieses unglücklichste unter den Negerländern schon längere Zeit vorzüglich im Auge hatte und mit Vorliebe studirte, das bezeugen seine jeweiligen Aeußerungen im Comité und die damaligen Hefte des Missionsmagazins, welche vorzugsweise mit jener Küste sich beschäftigten. Aber wie er immer in so wichtigen Fragen gewohnt war, so wartete er auch jetzt auf klare providentielle Winke von Oben. Und diese kamen wahrhaft haufenweise. Schon der persönliche Gedankenaustausch mit Bickersteth (in Basel und London), welcher kürzlich erst selbst die afrikanischen Missionen in Sierra Leone besucht hatte und noch voll war von den erhebenden Eindrücken, die er dort empfangen, trug wesentlich zur Ermunterung bei. Noch mehr wirkte die ausdrückliche Aufforderung der englischen Missionsfreunde überhaupt, welche nicht müde wurden, Basel auf Westafrika hinzuweisen. Um jene Zeit bot auch ein ungewöhnlich reicher deutscher Fürst (Schönburg-Waldenburg) größere Summen an, wenn Basel zu einer Negermission schreiten wollte. Am bedeutungsvollsten aber war der Besuch Richelieu's, des dänischen Gouverneurs der Goldküste, der auf einer Erholungsreise nach Kopenhagen Basel berührte, und zwar in der ausdrücklichen Absicht, die Gesellschaft zu einer Mission auf jener Küste zu ermuntern und dabei seine lebhafteste Unterstützung zuzusagen. Dies letztere gab den Ausschlag. Da nun vollends unter den Zöglingen ein talentvoller Däne sich befand, so wurde im Vertrauen auf Gott der Beginn der neuen Mission, zunächst mit zwei Brüdern, beschlossen (1826). Beide, unter ihnen der erwähnte Däne, wurden zunächst nach Kopenhagen abgeordnet, um persönlich mit der dänischen Regierung und Kirchenbehörde in Unterhandlung zu treten. Aber auch diesmal sollte der Weg nicht so glatt und eben seyn. Die dänische Regierung, von Richelieu zwar günstig gestimmt, machte doch die Bedingung, daß die Missionäre nicht unter einer auswärtigen, sondern nur unter rein dänischer Leitung stehen sollten, daß also das alte, längst eingeschlafene Missionscollegium in Kopenhagen die Direktion der neuen Unternehmung in die Hand zu nehmen habe. Die Kirchenbehörde aber, d. h. Bischof Münter, nahm für sich die Ordination der beiden Basler Brüder und die unbedingte kirchliche Leitung der Mission in Anspruch. Blumhardt sprach im Comité über diese unerträglichen Forderungen seinen Unwillen ganz unverholen aus und forderte dasselbe auf, lieber von dem dänischen Territorium in Westafrika abzusehen, als auf solche Bedingungen einzugehen. In diesem Entschluß ward er bestärkt durch eine neue

providentielle Anerbietung. Der amerikanische Agent der jungen Negerrepublik in Liberia, Aßmann, lud die Basler zur Gründung einer Mission in jener aufblühenden Kolonie ein und stellte viele Vortheile und seinen ganzen Einfluß zur Verfügung. Zwar starb Aßmann ein Jahr darauf, aber in seinem Testament hatte er der Basler Mission, falls sie Liberia besetzen würde, sein Haus mit Grund und Boden rc. vermacht. Nun konnte Blumhardt den Behörden in Kopenhagen mit größerer Entschiedenheit seine Bedingungen vorlegen und ihnen sagen, daß entweder diese angenommen oder die Verhandlungen abgebrochen werden müßten. Dies wirkte, und man zog in Dänemark mildere Saiten auf. Uebrigens starb auch Richelieu in Christiansborg (auf der Goldküste) — ein Umstand, der den Baslern die heilsame Lehre auf's Neue gab, sich nicht auf Menschen zu verlassen. Auf Blumhardt's Antrag wurden nun (Sept. 1827) zwei Brüder nach Liberia, vier (darunter die zwei schon in Dänemark befindlichen) nach der Goldküste abgeordnet (1828). Damit begann die sorgenschwere, durch furchtbare Schläge aller Art heimgesuchte, aber heute auch kräftig blühende westafrikanische Baslermission, deren Geschichte natürlich nicht hieher gehört. Der heldenmüthige Glaubenssinn, den Blumhardt auch unter den schwersten Heimsuchungen in dieser Mission, vor Allem in sich selbst bewahrte, und dann auch den Comitémitgliedern, wie den zum Tode ausziehenden Brüdern einzuhauchen verstand, hat dieses oft dem Untergang nahe Missionsschifflein über den Wellen erhalten.

Inzwischen nahte die längst gefürchtete Katastrophe in Rußland schnell heran. Zwar fing die Mission im russischen Armenien eben recht zu blühen an. Schulen wurden allenthalben errichtet und waren stets angefüllt. Die Bibelauslegungen der Missionäre wurden mit steigendem Interesse angehört, die neu gefertigten und von den Missionären selbst gedruckten Traktate in allen Häusern gelesen. Die trefflich gelungene Uebersetzung des N. Testaments aber in's Türkisch-Tatarische und in's Neu-Armenische, die bald über's ganze Land sich verbreitete und ein allgemeines Fragen und Forschen nach der Wahrheit erweckte, gab das Signal zur ersten ernstlicheren Verfolgung. Die hohe armenische Geistlichkeit reichte Klage bei der ohnehin argwöhnischen Regierung in Petersburg ein. Das Verbot, unter den Armeniern zu missioniren, war der erste Schlag. Blumhardt wies die zahlreichen Missionäre an, sich nun um so mehr der Tataren und der Kurden und Perser anzunehmen. Große Reisen wurden gemacht, neue Hoffnungen tauchten auf. Da erschien (23. August 1835) der kaiserliche Ukas, welcher alle evangelische Missionen im russischen Reich aufhob. Mit den Baslern mußten alle andern (englischen) Missionäre das Land verlassen*). Die von ihrer Arbeitsstätte vertriebenen Basler Brüder wurden durch Blumhardt's Sorgfalt in der verschiedensten Weise sonstwie verwendet.

Diese Vernichtung der armenischen Mission fiel in eine Zeit, wo auch die junge Unternehmung auf der westafrikanischen Küste, die zum Ersatz für jene dienen sollte, durch einen andern Feind — das Klimafieber und den Tod — an den Rand des Untergangs gebracht war. Liberia mußte ganz aufgegeben werden; auf der Goldküste fanden jedesmal die neu ankommenden Brüder nur die Gräber ihrer Vorgänger, um selbst dann auch in ein frühes Grab zu sinken. Inzwischen war auch die Verbindung mit der kirchlichen Missions-Gesellschaft in London durch das Erwachen eines stärker ausgeprägten Confessionalismus schwieriger geworden. Die lutherische Ordination wurde dort nicht mehr als genügend betrachtet, und auch den Basler Zöglingen die bischöfliche Ordination, somit die Verpflichtung auf die 39 Artikel zugemuthet. Dies fand bei mehreren Zöglingen der Basler Anstalt Bedenken und Anstoß, und etliche weigerten sich geradezu zur kirchlichen Missions-Gesellschaft überzugehen. Gleichwohl wuchs daneben die Zahl der verfügbaren Zöglinge; glücklicher Weise auch die zuströmenden Geldmittel.

*) Daß gleichwohl ein reicher Same von der Arbeit der Basler Freunde im Lande zurückblieb, beweist die neuere Zeit, wo aus jener Saat eine reiche Ernte emporzusprießen begonnen hat. Im Basler Missionshaus allein befinden sich gegenwärtig (1864) 7 armenische Zöglinge.

Aus allen diesen Erfahrungen bildete sich in Blumhardt die Ueberzeugung, erstens daß Basel auf die Ausdehnung seiner eigenen selbstständigen Missionsthätigkeit müsse bedacht seyn, zweitens daß Westafrika nicht das einzige Missionsfeld seyn dürfe, auf das die Basler Missions-Gesellschaft ihre Kräfte concentrire. Und hier waren es wieder die verschiedensten providentiellen Weisungen, welche die Freunde in Basel auf Ostindien, als auf eines der einladendsten Missionsfelder hinleiteten. Denn dort hatte ja deutscher Missionseifer schon vor mehr als einem Jahrhundert (seit 1706 durch die hallischen Missionäre), ehe irgend eine andere evangelische Kirche an die Missionspflicht sich erinnerte, ein großes und herrliches Werk begonnen; anderntheils waren viele Basler Missionäre — im Dienst der englisch-kirchlichen Missions-Gesellschaft — bereits nach Indien gegangen und hatten durch die nicht unbedeutenden Erfolge ihrer Arbeit bewiesen, was unter Gottes Segen deutsche Treue und Opferfreudigkeit vermöge. Auch lagen ja noch unabsehbare Strecken dieses ungeheuern heidnischen Ländergebiets in so ungebrochenem, von keinem Schimmer des Evangeliums gemildertem Todesschatten da, daß nur die Wahl des speziellen Arbeitspunktes daselbst schwer zu fallen schien. Nimmt man dazu, daß Blumhardt seit der Zeit, wo er Buchanan's herrliches Buch über Indien in's Deutsche übertragen hatte, mit besonderer Liebe und mit dem stärksten Interesse an diesem interessantesten aller Missionsgebiete hing, so ist nicht zu verwundern, wenn er gerade in den verhängnißvollen Jahren, wo die russische Mission ihrer Auflösung entgegenging und die westafrikanische stets am Rande des Untergangs schwebte, wiederholt im Kreise des Comité's die Frage wegen einer ostindischen Mission in Anregung brachte. Aber freilich ein fast unübersteigliches Hinderniß schien sich einem solchen Unternehmen damals noch in den Weg zu stellen. Es lag dasselbe nicht in den großen Geldopfern, die es unzweifelhaft forderte, — die hoffte man mit Gottes Hülfe aufbringen zu können; auch nicht in dem Gedanken, daß man für dieses Missionsgebiet besonders tüchtige und klassisch gebildete junge Männer nöthig habe, — die sollten wohl auch sich finden; sondern in dem Umstand, daß das ganze Territorium der ostindischen Compagnie (und es umfaßte ja bereits fast ganz Indien) für ausländische, nicht-englische Missionäre hermetisch verschlossen war. Auf ein Gebiet aber sich zu wagen, das etwa im Innern der Halbinsel läge und noch völlig unter heidnischer oder muhammedanischer Herrschaft stände, des britischen Schutzes also entbehrte, war nach vielen Seiten hin bedenklich. Aber siehe, schon ums Jahr 1830 sprachen die Missionsfreunde in England wiederholt in ihren Briefen an Blumhardt die zuversichtliche Hoffnung aus, daß bei der bevorstehenden Erneuerung des Freibriefs der ostindischen Compagnie (sie mußte 1833 geschehen) das Parlament die letzte hemmende Schranke niederreißen und das große indobritische Reich auch der nicht-englischen Concurrenz eröffnen werde. Diese Hoffnung gewann durch die im englischen Volk immer stärker hervortretende Stimmung von Jahr zu Jahr mehr Boden, und schon fing Blumhardt vertrauensvoll an, mit den erfahrenen Freunden in England über die Wahl des Gebiets zu verkehren, das für Basel das geeignetste wäre. Grundsatz dabei war: daß dasselbe von andern Missionen noch nicht besetzt, daß es möglichst nahe an der Küste und dem europäischen Abendland zugekehrt, und von einer einheitlichen, innerlich zusammengehörigen Nationalität bewohnt sey. Alle diese Vortheile schienen sich in dem Küstenstrich auf der Westseite Indiens beisammen zu finden, der die Provinzen Kánara und Malabar umfaßt, und auf diesen lenkten die einsichtsvollsten Missionsmänner Englands schon frühe die Aufmerksamkeit Blumhardt's. Der Zeitpunkt der folgenreichen Parlamentsdebatte nahte schnell heran. Im Winter 1832—1833 kam die Sache zum Austrag. Nach unglaublichen Kämpfen siegte die christlich-liberale Partei gegen den missionsfeindlichen, exklusiven Standpunkt der ostindischen Compagnie, und von nun an stand ganz Indien für die Basler Missionäre wie für alle andern weit offen. Blumhardt kündigte mit freudestrahlendem Angesicht im Comité das folgenreiche Ereigniß an, und noch in der gleichen Sitzung wurde in kühnem Gottvertrauen die Aufnahme einer ostindischen Mission beschlossen.

Nun freilich stellten sich erst eine Menge von speziellen Fragen ein, die sich auf die praktische Ausführung des Plans bezogen. Wer aber wollte sie alle klar und leicht beantworten? Wie wäre es, wenn Blumhardt, obwohl alternd und kränklich, nochmals sich entschließen könnte, nach England zu reisen und dort über alle nöthigen Maßnahmen persönlich Erkundigung einzuziehen? Der theure Mann besprach sich nicht mit Fleisch und Blut, wo es um so wichtige Dienste für das ihm über Alles theure und heilige Werk sich handelte, und war zur zweiten Reise nach England bereit. Im Frühling 1833 trat er sie an. Von alten und neuen Freunden mit ungetheilter Achtung und Liebe dort aufgenommen, von allen Seiten in dem Hauptzweck seines Besuchs auf's wärmste unterstützt, gewann er schnell über alle noch ungelösten Fragen Licht und Klarheit, und bereicherte seine Erfahrung und Einsicht mit immer neuem werthvollem Stoff. Die edelsten Männer ermunterten ihn zum muthigen Vorwärtsgehen und stärkten durch die lehrreichen Mittheilungen ihrer eigenen Erlebnisse seinen Glauben. Unter ihnen war ihm Keiner ehrwürdiger als Wilberforce, den er noch einmal in der Krankenstube sehen und sprechen durfte, um dann wenige Wochen später seinem Sarge zu folgen. Wie reich, wie freudig Blumhardt von dieser mühevollen, aber auch folgereichen Reise zurückkehrte, geht aus allen seinen damaligen Briefen und Aeußerungen hervor. Und auf daß dem ganzen Unternehmen die große Hauptsache, nämlich die rechten Leute, nicht fehlten, die für die grundlegenden Anfänge in Indien unentbehrlich waren, so befanden sich gerade damals in der ältesten Klasse drei junge Männer, deren Begabung und Karakter dem Comité die volle Gewähr für eine glückliche Lösung der schwierigen Aufgabe zu geben schien (Hebich, Lehner, Greiner), und deren gesegnete Wirksamkeit auch nachmals den Beweis gab, wie sicher und richtig Blumhardt's Blick die rechten Leute zu finden verstand. Sie landeten (Oktober 1834) glücklich bei Mangalur. Ein Jahr später aber führte der Herr unsrem Blumhardt einen jungen Mann zu, der Alles in sich zu vereinigen schien, was etwa der neuen Mission noch fehlen mochte: klassische Bildung, energische Kraft, freudigen Glaubensmuth, entschiedene Opferwilligkeit und eine kindlich brüderliche Liebe, die alle Herzen mit fortriß. Es war dies der würtembergische Candidat Herm. Mögling. Mit ihm zogen 1835 drei weitere Brüder aus. Kurze Zeit hernach schloß auf indischem Boden selbst eine weitere treffliche Kraft in der Person des würtembergischen Theologen Dr. Gundert der jungen Mission sich an. Mit der Begründung dieser neuen, jetzt so blühenden Mission war auch Blumhardt's irdische Aufgabe nahezu vollendet. Ehe wir ihn aber zu seiner letzten heißen Arbeit — zum Sterben — begleiten, haben wir noch einige bemerkenswerthe Seiten seines Karakters und Wirkens hervorzuheben.

Blumhardt's geistige und geistliche Entwickelung fiel (wie schon im Anfang berührt) in eine Zeit, wo der vulgäre Rationalismus in voller Blüthe und Herrschaft stand, und wo hinter den großen Hauptfragen: ob gläubig oder ungläubig? ob für die einfache unverfälschte Bibelwahrheit oder wider dieselbe? ob für oder wider den Gekreuzigten und Auferstandenen? alle kirchlichen und confessionellen Fragen als völlig bedeutungslos in den Hintergrund traten. Dieser Karakter der Zeit prägte auch unsrem Blumhardt so tief und bleibend jenen Typus auf, vermöge dessen er die kirchlichen und confessionellen Unterschiede, jenen entscheidenden Hauptfragen gegenüber, als völlig unwesentlich ansah, daß er, obwohl von Haus aus und nach innerster Ueberzeugung Lutheraner und von Herzen kirchlich gesinnt, durchaus harmlos mit lebendigen Christen der schweizerisch- und englisch-reformirten Kirche sich Eins wußte und selbst in einem Anschließen an die verschiedensten kirchlichen Verfassungs- und Cultusformen, wenn man nur dabei dem Reiche Jesu Christi dienen und Frucht bringen konnte, nichts Bedenkliches oder gar Verwerfliches fand. Deshalb sah er auch in dem Ansinnen, das er an die Missionszöglinge stellte, in anglikanisch-reformirte oder sonst andere kirchliche Dienste zu treten, nichts was das Gewissen beunruhigen könnte. Es war dies weder schwächliche Accomodation, noch Mangel an Einsicht oder Gewissensernst, sondern es war einestheils die Frucht seiner

göttlich geordneten Erziehung, und wir setzen hinzu: seiner würtembergischen Nationalität und seiner individuellen Geistes- und Gemüthsanlage, anderntheils das Ergebniß seiner freien, selbstbewußten Ueberzeugung. Er konnte innerlich nicht anders, er mußte über den Confessionen stehen. Sie erschienen ihm nur als — freilich nothwendige, aber doch nur als Wanderzelte, die man auf dem Zug durch die Wüste am Abend aufschlägt und am Morgen wieder abbricht. Die große Realität des Königreichs Christi, das alle Länder, Nationen und Lebenskreise umfassen soll, erfüllte ihn so ganz und gar, daß ihm alle Unterschiede in den zeitlichen Lebensformen in den Hintergrund traten. Daß die Zeit (namentlich von den 30er Jahren an) eine andere wurde, daß diese neue confessionelle Zeitströmung auch unter manchen seiner Zöglinge sich geltend machte, und daß nicht nur in der Verbindung mit der englisch-kirchlichen Missions-Gesellschaft, sondern auch mit den deutschen Missionsfreunden sich eine Schwierigkeit um die andere in dieser Beziehung erhob, erkannte er mit dem hellsten Blick; aber er beklagte diesen Geist der Zeit und kämpfte gegen ihn mit allen Kräften, — nicht mit Waffen des Gesetzes oder Zwangs (was Niemand ferner lag als ihm), sondern mit dem Geiste der Liebe und der überlegenen Kraft der Wahrheit. Nichts verbitterte ihm auch die letzten Jahre seines Lebens mehr, als die Wahrnehmung, daß einzelne Zöglinge so sehr den Geist des Mutterhauses verläugneten, daß sie entweder sich weigerten, in englische Dienste zu treten, oder die bereits geknüpfte Verbindung selbstwillig wieder löften. Ein erquickender Balsam auf solche Wunden dagegen war es ihm, zu sehen, wie andere seiner früheren Schüler — ein Weitbrecht, Leupolt, Pfander, Gobat 2c. — nicht nur mit freudigem Geiste und mit dem augenscheinlichsten Segen im Dienste der englischen Gesellschaft arbeiteten, sondern auch die hohe Achtung, ja Bewunderung der Engländer für sich gewannen.

Eine andere Eigenthümlichkeit, welche dem theuern Manne viel Verkennung zuzog, dürfen wir nicht unerwähnt lassen. Auch sie ist — wenigstens theilweise — das Produkt der Zeit, in welche seine Entwickelung und christliche Karakterbildung fiel. Wir meinen jene allerdings gefährliche Neigung, den jedesmaligen Umständen allzuviel Rechnung zu tragen und mit klüglicher, oft künstlicher Berechnung zwischen den vorliegenden Gegensätzen durchzuschiffen. Blumhardt war nicht ein Mann des kühnen vordringenden Angriffsmuthes — nicht ein Mann, der alle dem, was nicht nach seinem Sinne war, keck und scharf entgegengetreten wäre. Er war mehr eine vermittelnde, überall eine milde Ausgleichung suchende und versuchende Natur. Nicht daß er jemals der Wahrheit, der ganzen vollen Wahrheit in Christo in Wort oder Handlung wäre untreu geworden; aber es war nicht in seiner Art, dieselbe derb und herb zur Geltung zu bringen, sondern vielmehr, ihr langsam und durch milde Vermittelungswege endlich zur Anerkennung zu verhelfen. Von Haus aus schüchtern, dazu auch von frühe an gewohnt, sich mit dem kleinen Kreis der Gläubigen — dem herrschenden Welt- und Zeitgeist gegenüber — nur als eine kleine Kraft, als ein schwaches Häuflein zu fühlen, das vielfach gedrückt, in allen seinen Bestrebungen angefeindet und kaum geduldet war, mußte Blumhardt auch von je an sich schmiegen lernen, und er glaubte den Sieg der Sache des Herrn nicht mit Sturmlaufen, sondern nur durch Geduld und Stillesehn gewinnen zu können Man hat ihm das jeweilen als Menschenfurcht und verwerfliche Accomodation ausgelegt, ja ihn noch ärgerer Dinge beschuldigt; aber wer ihn bei seinem verborgenen Wandel vor Gott, namentlich aber in seinem ununterbrochenen Gebetsleben zu beobachten im Stande war, der konnte erkennen, daß hinter der milden, scheinbar schwachen und schmiegsamen Erscheinung eine Kraft verborgen lag, die tiefer und nachhaltiger wirkte, als die Hastigkeit von Sturmläufern, — eine Kraft, die allein auszurichten vermochte, was ausgerichtet ward. Noch ist dem Schreiber dieses jene Nacht in lebhafter und gesegneter Erinnerung, die er mit Blumhardt in einem Zimmer zubringen durfte. Die vorangehenden Tage hatten große und folgenreiche Kämpfe in sich geschlossen, welche Blumhardt mit aller seiner Weisheit und Erfahrung nicht bestehen zu können schien. Da — in jener Nacht — ging der ernste Mann erst in dem großen Gemach sinnend und ringend auf und ab,

auf seinem leicht beweglichen Angesicht deutlich die innern Kämpfe abspiegelnd. Dann beugte er die Kniee in heißem Gebet und Flehen. Wieder stand er auf und ging auf's Neue in tiefen Gedanken auf und nieder, um dann abermals knieend zu beten; und so ging es mehrere Stunden fort, bis er — offenbar in der innersten Seele beruhigt und siegesgewiß — zur Ruhe sich legte. Die folgenden Tage legten ihm auch nach Außen den innerlich errungenen Sieg zu Füßen. Das war durch's ganze Leben seine Art.

Alles Arbeiten in seinem Beruf wurde ihm ungewöhnlich leicht; denn sein klarer Geist wußte jeglichen Stoff unschwer sich anzueignen und zu ordnen, während strenge Regelmäßigkeit und große Ordnung im Auskaufen der Zeit neben außerordentlicher Mäßigkeit und Einfachheit der Lebensweise ihm die Bewältigung der ungeheuern Vielheit der Geschäfte ermöglichte. Vieles schrieb und entwarf er mit eigener Hand; später nöthigte ihn eine Augenschwäche, das Meiste zu diktiren. So hat er mit größter Regelmäßigkeit die stets wachsende Correspondenz geführt, die Instruktionen und Referate verfaßt, die Quartalhefte des Missionsmagazins ausgearbeitet, und über das Alles ein Lieblingswerk zu Stande gebracht, an das er während seines letzten Jahrzehnts die beste Kraft seines Lebens gewendet hat. Wir meinen den „Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte der Kirche Christi", dessen erster Band (Basel bei Neukirch) im Jahre 1828 erschien, während des 3. Bandes zweite Abtheilung im Jahr vor seinem Tode (1837) herauskam. Seine Absicht dabei war zunächst, die Ausbreitungsgeschichte des Christenthums bis zur Zeit der Reformation gründlich zu erforschen und für das größere christliche Publikum in anziehender Form und in evangelischem Geiste darzustellen. Daraus sollte die deutsche Christenheit nicht bloß allgemeine Belehrung, sondern insonderheit ein richtiges Verständniß der modernen Missionsbestrebungen, vor Allem aber den tiefsten und mächtigsten Antrieb empfangen zur treuen Fortsetzung dessen, was die Väter begonnen hatten. Wenn nun für die Missionsgeschichte der ersten christlichen Jahrhunderte die Quellen reichlich flossen und leicht zugänglich waren, so wurden sie in der spätern Zeit und namentlich in der Periode des Mittelalters immer spärlicher, die Berichte immer verworrener und unsicherer, die Sichtung, Verwerthung und Gruppirung des Stoffs immer schwieriger, die ganze Aufgabe immer überwältigender. Aber Blumhardt schlug sich mit unermüdlicher Hingebung und oft mit aufreibender Thätigkeit durch alle Schwierigkeiten hindurch, erforschte überall die Quellen selbst, soweit sie ihm zugänglich waren, und führte das umfassende Werk, obwohl sich selbst daran verzehrend, glücklich zu Ende. Der Werth dieses vier starke Bände umfassenden Geschichtswerks wird verschieden beurtheilt werden. Man kann darin die strenge sichtende Kritik, die hin und wieder der Erbaulichkeit oder dem Reiz einer fesselnden Erzählung zum Opfer gebracht seyn mag, — man kann die Gedrängtheit und Kraft der Darstellung, die oft vor dem Blumenreichthum der Sprache und der in's Breite sich verlierenden Detailfülle nicht zu ihrem Rechte kommt, — man kann endlich die Schärfe und Bestimmtheit des Urtheils vermissen, welche wir vom Geschichtsschreiber bei der Karakterisirung einer Zeit oder einer Persönlichkeit fordern; aber das wird nicht zu läugnen seyn, daß in diesem Werke eine unglaubliche Fülle von reicher Belehrung, von wenig beachtetem Geschichtsstoff und von tiefgreifender Anregung sich findet, und deshalb ist es zu bedauern, daß dasselbe noch lange nicht gehörig beachtet und gewürdigt ist.

An dieser Arbeit hatte sich Blumhardt's längst geschwächte Kraft nahezu vollends verzehrt. Schon von Jugend auf mit mancherlei körperlichen Gebrechen und Leiden kämpfend, hatte er nur durch strenge Diät und durch oft wiederholte Bade- und Trinkkuren sich durchzubringen vermocht. Häufiger wiederkehrende ernste Krankheiten machten ihn mit dem Gedanken an die Ewigkeit längst vertraut; aber auch die zunehmende Schwächung der ganzen Constitution vermochte es nicht über ihn, von seiner gewohnten Thätigkeit etwas nachzulassen. Ja, er arbeitete nur noch angestrengter, und machte z. B. einen ganzen Jahrgang des Missionsmagazins zum Voraus fertig, um bei seinem etwaigen unerwarteten Hinschied den regelmäßigen Gang der Dinge nicht unterbrochen oder

erschwert zu wissen. Am Ende aber trat ihm der Gedanke, einen jüngeren kräftigen Mitarbeiter sich zur Seite zu stellen, doch nahe. Dazu hatte er einen jungen Freund ausersehen, den er um jene Zeit gerne in seine innersten Gedanken und Anschauungen einzuweihen pflegte, ohne ihm seinen eigentlichen Plan kund zu thun. Mit welcher Sehnsucht wünschte er im Spätherbst 1838, wo die Anzeichen seiner völligen Erschöpfung sich mehrten, denselben aus der Ferne herbei; aber als er kam, war es nur, um noch wenige Wochen hindurch ihm die Last der Arbeit zu erleichtern, und dann ihm die Augen zuzudrücken. Noch am Abend vor seinem Sterbetag, nachdem ihm der treue Arzt auf sein bestimmtes Verlangen erklärt hatte, daß er kaum noch den andern Tag zu erleben vermögen werde, stand der Kranke von seinem Lager auf, setzte sich todesmüde in einen Lehnsessel und sprach mit seiner weinenden Umgebung lächelnd und heiter von den seligen Hoffnungen des Christen und von dem heiligen Werke der Mission. Dann diktirte er mit aller Kraft und Klarheit seine letzten Anordnungen, bestellte Grüße an seine krank darniederliegende Gattin, an sein einziges geliebtes abwesendes Kind, das ihm 1825 während einer Missionsfestwoche geboren worden, endlich an Freunde und Brüder, und blieb nun stille. Am folgenden Morgen, den 19. Dezember 1838, ging er nach kurzem Kampf, das volle Bewußtseyn fast bis zum letzten Augenblick bewahrend, unter dem Gesang der Zöglinge und unter dem Gebet seiner Freunde zur ewigen Ruhe ein. Das Werk dieses Gerechten, weil es in Gott gethan war, wird nicht vergehen, und sein Andenken bleibt im Segen. Dr. A. Ostertag.

Blutschande bezeichnet nach älterem Sprachgebrauch jede Hintansetzung der Ehrerbietung, welche man Blutsverwandten schuldig ist, ja selbst die Verachtung Gottes (Grimm, deutsches Wörterbuch Bd. II, S. 190). Ebenso bedeutete auch der lateinische Ausdruck incestus oder incestum (wohl gleich incastum) jede unsittliche und irreligiöse Handlung. Der deutsche Ausdruck Blutschande im engeren Sinne, bezogen auf eine eheliche oder außereheliche geschlechtliche Gemeinschaft zwischen nahen (Bluts-) Verwandten oder Verschwägerten, unter welchen aus natürlichen und sittlichen Motiven die Eingehung einer Ehe nicht statthaft ist (man sehe den Artikel Ehe Bd. III, S. 475 folg.), ist wohl erst durch Uebersetzung von sanguinis contumelia in lex 38 §. 1. Dig. ad legem Juliam de adulteriis (48, 5) in späterer Zeit üblich geworden; denn er findet sich in den deutschen Gesetzen während des 16. Jahrhunderts noch nicht.

Den Begriff des Verbrechens bestimmt lex 39 §. 1. Dig. de ritu nuptiarum (23, 2) „Si quis ex his, quas moribus prohibemur uxores ducere, duxerit, incestum dicitur committere". Was hier durch mores bezeichnet ist, bezog man aber überhaupt auf alle gesetzlichen Eheverbote unter nahen Verwandten. Indem man dabei auf das Mosaische Recht Rücksicht nahm, unterschied man einen incestus juris divini als Uebertretung von 3 Mos. 18 und 20 und incestus juris humani als Verletzung anderer Gesetze. Ebenso stellte man einen incestus juris civilis als Uebertretung der minder schweren Fälle des römischen Rechts gegenüber dem incestus juris gentium (lex 8. Dig. de ritu nuptiarum (23, 2)); lex 38. §. 2. ad legem Juliam de adulteriis (48, 5). Ueber den Unterschied dieser letzten Eintheilung waren aber schon die älteren Juristen uneinig. Man s. z. B. lex 68. Dig. de ritu nuptiarum (23, 2), wonach Ehen unter Verschwägerten nicht zum incestus juris gentium gehören, wogegen nach lex 5. §. 1. Dig. de condictione sine causa (12, 7) dergleichen Fälle zu dieser Art des Incests gezogen werden. Die später allgemeinere Ansicht bezieht den Incestus juris gentium auf die Gemeinschaft der Blutsverwandten in auf- und absteigender Linie, auf Geschwister und Verschwägerte in der geraden Linie des ersten Grads. Incestus juris civilis umfaßt dann die übrigen Fälle, besonders die der nachgebildeten Verwandtschaft sowohl der cognatio legalis (durch Adoption) als spiritualis (nach den kanonischen Vorschriften (m. s. den Art. Verwandtschaft Bd. XVII, S. 150 folg.). Man unterscheidet auch einen einfachen Incest (incestus simplex) und einen

qualificirten (qualificatus seu conjunctus). Im letzteren Falle concurrirt zugleich ein anderes Delikt, wie Ehebruch, Bigamie, Confubinat u. dergl. Von diesem Falle spricht z. B. lex 5 de quaestionibus (48, 18) „Si quis viduam vel alii nuptam cognatam cum qua nuptias contrahere non potest, corruperit, in insulam deportandus est, quia duplex crimen est: incestum, quia cognatam violavit contra fas; et adulterium vel stuprum adjungit, denique hoc casu servi in persona domini torquentur. Die hier bezeichneten Strafen sind durch die späteren kaiserlichen Gesetze noch besonders verschärft (man s. Codex Theodos. III, 12. Cod. Justin. V, 5.). Durch Justinians Novelle 12. ist bestimmt, daß sowohl Männer wie Frauen wegen dieses Verbrechens ihr Vermögen verlieren sollen, daß die väterliche Gewalt dem Manne nicht zugestanden wird, sodann honestiores in's Exil geschickt, humiliores aber gezüchtigt werden. Daß das neuere römische Recht selbst Todesstrafe festgesetzt habe, ist mit Unrecht von älteren Juristen behauptet worden, welche die Gleichstellung mit Ehebruch annahmen (Nov. 134 cap. 10.). Das kanonische Recht schließt sich zunächst an das römische an. Da aber dasselbe vom römischen Rechte abweichende Ehehindernisse aufstellte, mußten sich auch die einzelnen Fälle des Incestes selbst ändern. Besonders nahm man aber auch Rücksicht auf das Mosaische Recht. In diesem Sinne beziehen sich auf incestae conjunctiones das concilium Aurelianense III. von 538 c. 10, Turonicum II. von 567 c. 20, bei Bruns Canones etc. P. II. p. 194. 230. Darauf stützen sich mehrere Stellen bei Pseudoisidor, wie c. 4. C. III. q. 4.; c. 2. C. XXXV. q. 2.; c. 12. C. VI. q. 1. In allen diesen Stellen werden incestuosi als personae infames angesehen, danach ihnen das Recht der Anklage abgesprochen, Bußen auferlegt u. dergl. natürlich aber die Verbindung selbst in den absolut unstatthaften Fällen gelöst. Gratian zeigt seine Uebereinstimmung mit dieser Auffassung zum Theil schon durch die Aufnahme dieser Zeugnisse in's Dekret, auch giebt er selbst in §. 4 nach c. 2. C. XXXVI. q. 1. eine allgemeine Begriffsbestimmung, indem er sagt: „Incestus est consanguinearum vel affinium abusus. Unde incestuosi dicuntur, qui consanguineis et affinibus abutuntur." Außerdem gedenkt das kanonische Recht noch öfter des qualificirten Incests, besonders in Verbindung mit Ehebruch (m. s. z. B. c. 1. X. de eo qui cognovit consanguineam (IV. 13.) und dergl. dazu Gonzalez Tellez nro. 4.). Als einen Ehebruch betrachtet dasselbe auch den incestus spiritualis bei der Gemeinschaft des Beichtvaters mit dem Beichtkind (s. J. H. Boehmer jus eccl. Prot. lib. IV. tit. XI. §. XV.). Die speziellere Entwickelung beruht auf der Praxis. Man sehe darüber Ferraris bibliotheca canonica sub v. „Luxuria" nro. 12—20.

Das Urtheil über den Incest, wie über alle sogen. delicta carnis erfolgte während des Mittelalters theils durch die Kirche, theils durch die weltliche Obrigkeit. Nachdem aber die letztere selbstständiger dabei zu verfahren anfing, schloß sie sich den Grundsätzen des römischen Rechts an. Die Bamberger Halsgerichtsordnung vom Jahre 1507 im Artikel CXLII. unterscheidet zwei Fälle „der vnkeusch mit nahent gesipten Freunden" und bestimmt für den Incest, der in gerader Linie Verschwägerten die Strafe des Ehebruchs, für den Incest unter näheren Verwandten aber („nehere vnd bösslichere vnkeusch") noch härtere Strafen, welche nach Rath der Verständigen ermessen werden sollen. Die peinliche Gerichtsordnung Carls V. von 1532 verordnet dagegen abweichend im Artikel CXVII. „Item so eyner vnkeusch mit seiner stieftochter, mit seines suns eheweib, oder mit seiner stiefmutter treibt, inn solchen vnd noch neheren sipschafften soll die straff wie dauon inn vnser vorfarn vnnd vnsern Keyserlichen geschriben rechten gesetzt, gebraucht, vnnd derhalb bei den rechtuerstendigen radts gepflegt werden." Es traten somit die Strafen des römischen Rechts ein, welche aber durch die Praxis allmählich gemildert wurden. Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts wurde je nach der Schwere des Falls auf mehrjährige Freiheitsstrafe erkannt, was jetzt nach der Bestimmung aller neueren Gesetze angenommen ist.

Eine Uebersicht der Literatur und der gesetzlichen Vorschriften findet sich in C. G. Wächter's Lehrbuch des Strafrechts Theil II., (Stuttgart 1826) S. 561 folgende,

sowie in Feuerbach's Lehrbuch des peinlichen Rechts, herausgegeben von Mittermaier, 14. Ausgabe (Gießen 1847) §. 461 folgende. H. F. Jacobson.

Bonivard, Franz, Prior von St. Victor bei Genf, der Gefangene von Chillon, ist mehr berühmt als bekannt und lange Zeit hindurch — doch nicht von seinen Zeitgenossen — weit über Gebühr erhoben worden. Das Gedicht Byron's hat den Zauber, der seinen Namen umgibt, wo möglich noch erhöht, und doch war Bonivard für den Dichter eine gänzlich unbekannte Größe. Ueberhaupt ist die Wahrheit über ihn erst in der neuesten Zeit wieder an den Tag gekommen. — Die Familie Bonivard, vor Zeiten in der Umgegend des Leman ziemlich verbreitet, war ursprünglich nicht zum hohen Adel gehörig, aber derjenige Zweig, aus dem unser Bonivard entsprossen, war bereits im 14. Jahrh. zu einer glänzenden Stellung gelangt. Diese Bonivard besaßen im 15. Jahrhundert unter savoyischer Oberlehnsherrlichkeit mehrere Herrschaften und außerdem einige kirchliche Beneficien. Doch schrieben sie sich nie von. Franz Bonivard, zweiter Sohn von Ludwig Bonivard, Herrn von Lunes und von Aynarde von Menthon, wurde um's J. 1493 wahrscheinlich in der kleinen Stadt Seyßel geboren, wo seine Eltern gewöhnlich sich aufhielten. Als jüngster Sohn für den Kirchendienst bestimmt, um einst die kirchlichen Beneficien der Familie zu ererben, verbrachte er einen Theil seiner Jugend bei demjenigen seiner Verwandten, der jene Beneficien zur Zeit besaß, Jean Amé Bonivard, Prior von St. Victor, Abt von Pignerol und Payerne, Domherrn in Genf u. s. w. Wahrscheinlich machte er unter den Augen dieses seines Oheims seine ersten Studien in Pignerol. Im J. 1513 studirte er die Rechte in Freiburg im Breisgau unter Zasius; von daher schreibt sich seine Kenntniß der deutschen Sprache. Er hatte auch Gelegenheit, Straßburg zu besuchen und daselbst in jener burlesken Weise predigen zu hören, die er sich in seinen Schriften so gut aneignete.

Seine ersten Beziehungen zu Genf knüpfen sich natürlich an den Aufenthalt, den er daselbst mit seinem Oheim in der Priorei (prieuré) von St. Victor machte; dieses an den Thoren von Genf gelegene Benediktinerkloster war um das Jahr 1000 von der Kaiserin Adelaide und vom Bischof Hugo von Genf gestiftet und drei Heiligen aus der thebäischen Legion dedicirt worden. Bald darauf war das Kloster in die Congregation von Clugny eingetreten; die Klosterkirche war mehrere Jahrhunderte lang die Kathedrale von Genf. Amé Bonivard verzichtete im J. 1510 auf die Priorei zu Gunsten seines Neffen, der sie denn im Jahre 1514, bei dem Tode seines Oheims, in Besitz nahm. Allein die anderen Beneficien der Familie entgingen ihm durch die Intriguen des Herzogs Karl III. von Savoyen, der damals mit dem römischen Hofe auf dem besten Fuße stand und der Angelegentlicheres hatte, als die Einkünfte und das Ansehen des neuen Priors von St. Victor zu erhöhen. So gelang es ihm, die Abtei von Pignerol seinem Vetter, dem Bastard Johannes von Savoyen, zu verschaffen, demselben, den er ein Jahr vorher zum Bischof von Genf befördert hatte; die Abtei von Payerne erhielt der Probst des großen St. Bernhard. Diese Spoliationen, die überdieß aus einem gegen Genf feindseligen Sinne gemacht wurden, übten einen entscheidenden Einfluß auf die Geschicke Bonivard's aus. Sein Haß warf sich eben so sehr auf den Fürsten, der ihn beraubt, als auf die Kirche, die diesen Raub sanktionirt, und auf den Bischof von Genf, der davon profitirt hatte. Man muß das Alles beachten, um sein nachheriges Verhalten zu verstehen und selbst um seine geschichtlichen Arbeiten richtig zu beurtheilen.

Bei einem an sich weniger bedeutenden Anlasse trat Bonivard, bereits einige Tage nach dem Tode des Oheims, den Genfer Patrioten näher, welche ihre Freiheiten gegen die Uebergriffe des Herzogs von Savoyen vertheidigten. Der verstorbene Prior von St. Victor hatte vor geraumer Zeit drei Feldschlangen (conlevrines) gießen lassen zur Vertheidigung des Schlosses Cartigny, zwei Stunden von Genf entfernt, welches zu den Besitzungen der Abtei gehörte. Aus Gewissensskrupeln hatte er aber in seinem Testamente verordnet, daß man aus dem Metall dieser Kanonen Glocken für die Kirche seines Klosters gießen sollte. Die Stadt Genf nun, welche diese Kanonen sehr nöthig

hatte, bot sogleich als Tausch Glocken von gleichem Gewichte an, und nach einigen Einwendungen ließ sich der junge Prior die Sache gefallen. Unterdessen hatte der Herzog von Savoyen nach Genf geschrieben, daß diese Glocken seinem Vidomme (Vicedominus) in Genf übergeben werden sollten. Schon begann der Genfer Rath zu schwanken, als Bezanson Hugues, der bald als Haupt der Partei der Eidgenossen in Genf Berthelier ersetzen sollte, durch sein muthiges Auftreten vor dem Rathe diesen dahin brachte, daß er jene Kanonen behielt. Von dem an hatte der Herzog einen Grund oder wenigstens einen Vorwand, um auf Bonivard gleich wie auf Genf selbst seinen Haß zu werfen, obschon jener sich nachher wegen dieser Sache beim Herzog entschuldigte. Wahrscheinlich ist es auch die Neigung zu Abenteuern, welche denselben bewogen hatte, sich für die Partei, welche die Unabhängigkeit der Stadt erstrebte, zu interessiren. Diese Partei umfaßte nicht bloß die Elite der genferischen Jugend, sondern auch mehrere Domherren von St. Peter, ja selbst den Generalvikar des Bisthums, Aimé de Gingins, dem eben um deßwillen, nachdem ihn das Capitel bereits zum Bischof gewählt, der Bastard von Savoyen vorgezogen worden war.

Obwohl der Prior von St. Victor vermöge des Alterthums und des hohen Ursprungs der Stiftung Rang hatte vor allen Geistlichen der Diöcese, mit alleiniger Ausnahme des Bischofs, so zählte das Kloster außer dem Prior doch nur neun Mönche und bezog ziemlich mittelmäßige Einkünfte aus mehr oder minder entfernten Ländereien, die den Spoliationen unehrerbietiger Nachbaren ausgesetzt waren. Auch waren die Sitten der damaligen Klosterbewohner keineswegs untadelig; und der Prior, der in hohem Grade an dem Sittenverderben der höheren Geistlichkeit Theil nahm, war nicht im mindesten geneigt zu einer Reformation seines Klosters in dieser Beziehung. Aus seiner Amtsführung werden nur unbedeutende Dinge angeführt; in einem der betreffenden Aktenstücke vom J. 1517 heißt er poeta laureatus. Er war zu jener Zeit öfter in der Fremde als im Kloster. In demselben Jahre (1517) studirte er wieder das Recht in Turin, im folgenden Jahre machte er eine Reise nach Rom. Was er daselbst sah und hörte, gab ihm späterhin Anlaß, seine skeptische und satyrische Laune zu üben. Auf der Rückreise von Rom wäre er von den Häschern des ihm grollenden Herzogs von Savoyen beinahe ergriffen worden. Denn es war für diesen sehr wichtig, daß St. Victor, welches vermöge seiner Lage für die Vertheidigung oder den Angriff der Stadt Genf wesentlich dienen konnte, nicht in den Händen eines ihm feindlich gesinnten Priors sich befinde. Bonivard sympathisirte, wie bevorwortet, mit den nach Freiheit strebenden Genfern; aber von direkter Theilnahme an den Ereignissen, welche die Aufhebung der savoyischen Herrschaft herbeiführten, wissen die gleichzeitigen Quellen wenig oder nichts zu erzählen. Die Rolle, die er später als Republikaner und als Protestant spielte, zeigt uns einen eiteln, launenhaften, egoistischen und sehr empfindlichen Mann, der eher aus Temperamentsaffekt und angeborenem Leichtsinne als aus Ueberzeugung und Pflichtgefühl handelt.

Wie dem auch seyn möge, Bonivard hielt es für rathsam, Genf zu verlassen, als am 5. April 1519 der Herzog von Savoyen seinen Einzug hielt, um das Bündniß der Genfer mit Freiburg (in der Schweiz) aufzuheben. Zwei savoyische Herren hatten sich ihm als Begleiter anerboten und ihm versprochen, ihn bis in das Gebiet der Freiburger oder Berner zu bringen, wo er vollkommen in Sicherheit gewesen wäre. Statt dessen hielten sie ihn schon in Montheron, im Pays de Vaud, das damals zu Savoyen gehörte, an und bedrohten ihn mit Auslieferung an den Herzog, wenn er nicht zu Gunsten des einen unter ihnen, des Abtes von Montheron, auf seine Priorei verzichte. Als Bonivard sich diesem Ansinnen gefügt, lieferten sie ihn dennoch dem Herzoge aus, der ihn nach Gex führen ließ. Vom dortigen Kastellan über die Ursache seiner Gefangennehmung befragt, bekannte er weinend, daß er es mit der Partei der Eidgenossen in Genf gehalten und sich der Absicht des Herzogs gegen Genf widersetzt habe, daß er übrigens nicht Lehnsmann des Herzogs, sondern der Kirche sey. Aber auf den Rath

des Kastellans schrieb er an den Herzog einen Brief, worin er sich entschuldigte und sich dem Herzog unterwarf als seinem Lehensherrn, wie er denn in der That geborener Vasall desselben war. Nichtsdestoweniger schenkte ihm der Herzog erst nach einer Gefangenschaft von 20 Monaten seine Freiheit wieder.

Doch mit der Freiheit erhielt er seine Priorei nicht zurück. Der neue Inhaber war übrigens während der Gefangenschaft Bonivard's gestorben, und der Pabst hatte die vakante Stelle einem in Rom wohnenden Nepoten, Leonhard von Tornabons, übergeben. Was Bonivard bis zum J. 1527 gethan, darüber fehlen uns alle Nachrichten; wir wissen nur, daß er in Bern sich eine Zeit lang aufhielt, wo er Schulden hinterließ. Als im J. 1527 Rom geplündert wurde, hieß es, daß alle Einwohner getödtet worden seyen. Bonivard, vermuthend, daß Tornabons dabei auch umgekommen, machte sogleich Anstalt, wieder in den Besitz seiner Priorei zu gelangen. Die Lage der Dinge hatte sich für ihn günstig gestaltet. Genf hatte sich von Savoyen losgerissen und seine politische Unabhängigkeit durch ein Bündniß mit Bern und Freiburg befestigt. An die Stelle des im J. 1522 gestorbenen Bastarden von Savoyen war Peter de la Baume auf den Bischofsstuhl von Genf erhoben worden. Dieser folgte den Eingebungen Bezanson Hugues, der an der Spitze der antisavoyischen Partei in Genf stand. Der Bischof grollte dem Herzog von Savoyen, der ihn hinterlistiger Weise hatte gefangen nehmen wollen und verschiedene in seinen Staaten gelegene geistliche Besitzungen sequestrirt hatte. Der neue Bischof ließ sich sogar als Bürger von Genf aufnehmen, um an dem Bündnisse mit Bern und Freiburg Theil nehmen zu können und dadurch Schutz gegen Savoyen zu erhalten. Der Bischof und die Bürgerschaft von Genf nahmen eifrig Partei für Bonivard. Jener bestätigte Bonivard's Besitznahme von St. Victor und stellte seinen Verbündeten von Bern und Freiburg vor, wie nöthig es sey, daß die an den Thoren von Genf gelegene Priorei in den Händen von Freunden der Schweizer sey. Allein in Bern, wo man anfing, sich der Reformation zu nähern, mißtraute man dem Bischof von Genf in seiner dreifachen Eigenschaft als Prälat, als Burgunder und als Anhänger des Kaisers. Da erklärte sich Bonivard bereit, auf seine Priorei Verzicht zu leisten zu Gunsten der Spitäler von Genf, Bern und Freiburg, wenn ihm nur der Genuß der Einkünfte zugesichert werde; da dieser Vorschlag als gänzlich unpassend abgewiesen wurde, wandte er sich in aller Demuth und Unterwürfigkeit an den Herzog von Savoyen, was fast einem Verrathe an Genf gleich kam. Karl III. gab ihm gute Worte, machte ihm große Versprechungen, wenn er sich in seinen Ländereien niederlassen wolle, erklärte aber, die Priorei nicht zurückerstatten zu können, da Tornabons nicht gestorben sey. In der That erschien gleich darauf in Genf ein Agent dieses letzteren, der sich beklagte, daß Bonivard den Sack von Rom benutzt habe, um den legitimen Besitzer zu beseitigen, und daß er ihn selbst (den Agenten) mit Schlägen empfangen habe. Derselbe Bote wieß ein Schreiben des Pabstes vor, worin die Genfer väterlich ermahnt wurden, Tornabous in alle seine Rechte wieder einzusetzen; sonst würde man kräftigere Mittel anwenden. Die Genfer gaben nicht nach, und es entstand daraus einer jener kleinen Parteigängerkriege, wie sie damals so häufig waren und wobei das Schloß Cartigny durch die savoyische Partei genommen wurde. Um dieselbe Zeit begannen die Feindseligkeiten der Brüderschaft der Löffelritter (confrérie de la cuiller), d. h. einer Anzahl von benachbarten Adeligen, die sich verbündet hatten, um Genf zu bekriegen. Man hatte einige Mönche von St. Victor in Verdacht, es mit dieser Löffelbrüderschaft zu halten, einige wurden gefänglich eingezogen, wurden aber aus Mangel an Beweisen ihrer Schuld wieder freigelassen; die verdächtigsten hatten die Flucht ergriffen. Da versuchte der Herzog auf's Neue, Bonivard zu gewinnen. Allein dieser mißtraute der Absicht desselben und zog es vor, sich in das kriegerische Getümmel zu werfen, das damals um die Thore von Genf herum brauste. Er erzählt weitläufig davon in seinen Chroniken, und wie er selbst persönlich daran Antheil genommen. Doch Bern und Freiburg erklärten sich entschieden gegen dieses Treiben, wodurch unnützer-

weise die Lage der Stadt Genf noch mehr gefährdet wurde; und die Genfer Regierung verbot es ihm am Ende geradezu. Hingegen sorgte man für den Unterhalt Bonivard's und seines Bedienten.

Damals beschloß er, seine alten Eltern in Seyssel zu besuchen, die er seit vielen Jahren nicht gesehen hatte. Der Herzog, der davon Kenntniß erhalten hatte, schickte ihm sogleich einen Geleitsbrief (sauf-conduit), gültig für den ganzen Monat April des Jahres 1530 für ihn und vier Diener. Allein die Furcht, verrathen zu werden, bewog ihn, allein und heimlich nach Seyssel zu reisen, wo seine Eltern bei seiner Ankunft mehr Angst als Freude empfanden. Bonivard seinerseits befürchtete, daß man in Genf sein plötzliches Verschwinden aus der Stadt einem geheimen, für Genf verderblichen Einverständnisse mit dem Herzoge zuschreiben möchte. Daher überschickte er an einen Genfer Bürger, Lambert, eine Copie seines Geleitsbriefes mit der Bitte, ihn persönlich aufzusuchen. Doch die Genfer Regierung, die in der That solche Besorgniß hegte, verbot jenem Bürger, die Stadt zu verlassen. So kam es, daß Bonivard, dessen Geleitsbrief zu Ende ging, nicht mehr in Seyssel bleiben konnte, aus Furcht vor dem Herzog, noch nach Genf zurückkehren aus Furcht vor dem Genfer Volke. In dieser Verlegenheit wendete er sich an den Herzog um Verlängerung seines Geleitsbriefes; dieser begnügte sich, an seinen Statthalter René von Challant zu schreiben, daß er den genannten Brief bis Ende Mai verlängern solle. Wenig beruhigt von dieser Seite, entschloß sich Bonivard, nach Freiburg zu reisen, in der Hoffnung, seine Sache durch die Vermittelung des Schultheißen, der mit ihm verwandt war, zu fördern. Schon in Romont traf er diesen Schultheißen und bei ihm den Herrn von Challant, der ihm mündlich und schriftlich die Versicherung gab, daß er auf savoyischem Boden bis Ende Juni nichts zu besorgen habe, jedoch unter der Bedingung, daß er sich nicht nach Genf begebe. Diese Bedingung ging Bonivard ein, unter dem Vorbehalte, daß er sich der Stadt so weit nähern dürfe, um mit einigen Bürgern reden zu können, da er ohne Vorwissen der Genfer kein neues Arrangement treffen wolle. Es scheint, daß seine Absichten in Hinsicht des Geleitsbriefes eben so elastisch waren, wie die des Fürsten, der ihn ausgestellt hatte. Auf jeden Fall war es jetzt nicht an der Zeit, ohne Einwilligung sey es des Herzogs, sey es der Genfer, ein Arrangement über die Priorei zu treffen. Nichtsdestoweniger, anstatt nach Freiburg zu reisen, wo er volle Sicherheit gefunden hätte, kam er nach Lausanne zurück, um bei dem dortigen Bischof, Sebastian von Montfaucon, auf Rückgabe der Priorei anzutragen, wenn die Städte Genf, Freiburg und Bern auf die Schenkung an ihre Spitäler, die sie zuerst abgewiesen, aber nachträglich angenommen hatten, verzichten wollten und wenn der Herzog die Schenkung der Priorei an die Kapelle vom Schweißtuche Christi in Chambery, die Tornabous gemacht hatte, zu annulliren sich bereit erklärte. Es war weniger als je für Bonivard an der Zeit, sich Genf zu nähern, und seine Verbindung mit den Bürgern dieser Stadt wieder anzuknüpfen. Doch kam er mit seinem Geleitsbriefe bis nach Gaillard, eine Stunde vor der Stadt, von wo er dem Bürger Lambert und einigen anderen Bürgern meldete, sie möchten an die Gränze der Bannmeile der Stadt kommen und sich mit ihm besprechen. Sie kamen dahin, aber auf die Nachricht, daß der Kastellan von Gaillard ihnen einen Streich spielen wolle, verweilten sie nicht bis zur Ankunft Bonivard's. Dieser kehrte darauf nach Lausanne zurück und begab sich von da nach Moudon, wo gerade ein Art von Landtag gehalten wurde. Er wurde daselbst von den anwesenden savoyischen Adeligen sehr gut empfangen. Am anderen Morgen, am 26. Mai 1530, betrat er zu Pferde mit einem ebenfalls berittenen Diener den Weg nach Lausanne. Schon war er auf der Höhe des Jorat bei Lausanne angekommen, als plötzlich fünfzehn bewaffnete Männer aus dem benachbarten Gehölze hervortraten, an ihrer Spitze der Landvogt von Thonon und der Hauptmann des Schlosses Chillon. Bonivard wurde festgenommen und nach diesem am oestlichen Ende des Leman gelegenen Schlosse geführt. In den zwei ersten Jahren seiner Gefangenschaft wurde er ziemlich artig behandelt und bewohnte ein eigenes Zimmer.

Allein nach einem Besuche des Herzogs im Jahre 1532 in Chillon wurde er in ein unterirdisches, von Säulen getragenes Gewölbe gebracht, welches durch Fenster, die über dem Niveau des See's angebracht waren, Luft und Licht empfing. Daselbst verbrachte er vier Jahre. In seiner Einsamkeit verfaßte er mehrere Gedichte. Nach der späteren Lokaltradition war er an eine der Säulen angekettet, um die er so oft herumlief, daß eine cirkelförmige Vertiefung im felsigen Boden entstand. Das Wahrscheinliche an der Sache erzählt er selbst: „Ich hatte so viele Muße zum Gehen, daß ich in den felsigen Boden, der das Pflaster bildete, einen Weg einprägte, als ob man ihn mit dem Hammer gehauen hätte" (Mémoires de la societé d'histoire et d'archéologie de Genève. Tome IV. p. 267). Dasselbe berichtet Froment (les actes et gestes merveilleux de la cité de Genève, herausgegeben von Revilliod, 1854, S. 219. 220) *). Als die Berner im Frühjahr 1536 das Waadtland eroberten und Genf entsetzten, welches im Jahre zuvor die Reformation angenommen (s. Bd. XIV. S. 110), schlug auch für Bonivard die Stunde der Befreiung. Unterstützt von den Genfern, die Chillon durch bewaffnete Barken von der Seeseite her einschlossen, belagerten sie dasselbe. Am 28. März begann ihr Feuer. Schon in der Nacht desselben Tages erklärte sich der Commandant des Schlosses bereit, in Unterhandlungen einzutreten, während eine große Galeere die Garnison auf das südliche Ufer des See's hinüberführte. Glücklicherweise hatte man nicht Zeit gehabt, die Gefangenen einzuschiffen; sie wurden in ihren Verließen aufgefunden. Erfreut über diesen Erfolg, kehrten die Genfer zurück, Bonivard mit sich führend und drei andere Genfer, die in Chillon gefunden worden waren; die kleine Flotte wurde von der Bevölkerung mit großer Freude empfangen.

Bonivard, der keine klare Vorstellung hatte von dem, was während seiner Gefangenschaft geschehen war, meinte, er dürfe nun viel fordern, und man hatte Mühe, ihm begreiflich zu machen, daß der kleine protestantische Freistaat, mit allerlei Lasten beladen, nicht daran denken konnte, ihm geistliche Güter zurückzugeben, welche nebst denen der anderen vier auf Genfer Boden gelegenen Klöstern säkularisirt worden waren. Bald nach seiner Gefangennehmung hatte man die zu St. Victor gehörigen Zehnten dem Spital der Pestkranken in Genf zugetheilt, die Kirche und das Kloster waren in solchem Zustande gewesen, daß man sie hatte verlassen müssen, und im Jahre 1534 waren sie nebst allen um die Stadt herum gelegenen Vorstädten abgebrochen worden. Die übrigen wenigen Mönche hatten die Erlaubniß erhalten, in der Stadt zu wohnen. Sie hatten selbst nebst ihren Confubinen zur Zerstörung ihrer baufälligen Wohnstätten Hülfe geleistet. So wie nun Bonivard in Genf angekommen war, beeilte man sich, ihm eines der besten Häuser anzuweisen, die ehemalige Wohnung des bischöflichen Generalvikars. Man setzte ihm eine jährliche Pension von 200 Thalern aus; man beschenkte ihn mit dem Bürgerrechte und nannte ihn Mitglied des Rathes der Zweihundert — Alles jedoch unter der Bedingung, daß er innerhalb der Stadt ehrbar leben würde und nicht anderwärts.

Obwohl Bonivard an Einkünften ungefähr ebenso viel angewiesen worden, als er von den unter genferischer Admininistration stehenden Gütern seiner Priorei hätte beziehen können, beklagte er sich bitter über seine geringen Einkünfte, beanspruchte das Aequivalent für die Einkünfte der sämmtlichen Güter von St. Victor und verlangte eine besondere Entschädigung zur Deckung seiner Schulden. Zu diesem letzten Zwecke erhielt er zwanzig Thaler, mit dem Bedeuten, daß seine persönlichen Schulden die Stadt nichts angingen. Um dieselbe Zeit sah sich der Rath veranlaßt, Bonivard's Kammerfrau, die er zu seiner Confubine gemacht hatte, zu entlassen. Da er nun mit seiner Geldforderung abgewiesen worden, wendete er sich an die Berner, die gern die Gelegenheit ergriffen, sich in die Genfer Angelegenheiten zu mischen. Dieser Schritt veranlaßte in Genf solche Unzufriedenheit, daß er bei seiner Rückkehr von Bern die Stadt gar nicht betreten durfte.

*) Froment sagt: Lequel avoit faict en soy esbatant et pieteyant ung petit chemin qu'on appelle vionnet, engrevé sus la roche. Das Adjektiv vionnet, von via abzuleiten und noch jetzt im französischen patois üblich, bedeutet einen kleinen Fußweg.

Er zog sich nach Ambilly zurück, zwei Stunden von Genf entfernt, auf damals bernerischem Boden; er schickte von da nach Genf seine Demission als Bürger von Genf und betrieb in Bern, wo er als Bürger aufgenommen wurde, die Rückgabe der Einkünfte seiner Priorei; zugleich befahl er den ehemaligen Unterthanen seiner Priorei, an Niemanden etwas auszuzahlen, als an ihn. Durch die Intervention von Bern geschah es, daß Genf, nach manchen Klagen über die Undankbarkeit von Bonivard, ihm 800 Thlr. gab zur Tilgung seiner Schulden, dazu noch 140 Thlr. als Pension, und überdieß ihm die lebenslängliche Nutznießung des ihm angewiesenen Hauses zusicherte. So wurde dieses enfant gâté zufrieden gestellt.

Während dieser Verhandlungen schweifte Bonivard in mehreren schweizerischen Städten, namentlich in Lausanne und in Bern herum, in welcher letzteren Stadt er Mitglied der Zunft zum Distelzwang wurde. Man glaubt, daß er in dieser Stadt im J. 1539 seine erste Frau heirathete, Katharina Baumgärtner, aus einer Berner Familie, welche alsobald von Genf Geld forderte theils für ihren Mann, theils als Nadelgeld. Diese Ehe dauerte nicht lange. Schon fünf Jahre nachher finden wir Bonivard in zweiter Ehe mit Johanna Darmeis, die zum zweiten Male Wittwe und Mutter eines Syndic von Genf war. Diese Ehe war nicht glücklich theils in Folge der Unbeständigkeit des Bonivard, theils wegen des streitsüchtigen Wesens der Frau, die, unterstützt durch ihren Sohn und Schwiegersohn, oftmals das Haus Bonivard's verließ und mit Gewalt dahin zurückgebracht werden mußte. Bonivard hatte bei diesem Anlasse heftigen Streit mit einigen Magistratspersonen von Genf. Aus Nachsicht begnügte man sich zuletzt, ihn für einige Tage gefangen zu setzen, und er mußte seinen Anklägern Abbitte thun und die Kosten der Anklage tragen. Nach acht Jahren verlor er seine zweite Frau; gleich darauf heirathete der galante Prior eine dritte Frau, Pernette Mazue, eine Wittwe; nach ihrem baldigen Tode ging er im J. 1562 bereits im 70. Lebensjahre zum vierten Male die Ehe ein mit einer ehemaligen Nonne, Katharina von Courtarvel, aus einer adeligen Familie aus dem Maine; oder vielmehr er ließ sich diese Ehe durch das Consistorium auferlegen wegen der bösartigen Gerüchte über seinen Umgang mit dieser Dame, der er Zuflucht in seinem Hause gewährt hatte. Diese Ehe endigte im Jahre 1565 mit einer fürchterlichen Katastrophe. Die Frau wurde des Ehebruchs angeklagt mit einem ehemaligen Mönche, welchen Bonivard in seine Dienste genommen. Beide gestanden auf der Folter Verbrechen ein, welche durch ihren Proceß keineswegs erwiesen sind. Da unter dem Einflusse Calvin's die Todesstrafe auf den Ehebruch gesetzt worden war (s. Bd. II. S. 622), so wurde der ehemalige Mönch enthauptet, die Frau in einen Sack genäht und in der Rhône ertränkt, obwohl Bonivard erklärt hatte, daß er ihr nichts dergleichen vorzuwerfen habe. Er selbst starb im J. 1570 in einem Zustande, der an Kindlichkeit gränzte. Da er aus seinen vier Ehen keine Kinder hatte, vermachte er einige Legate an Freunde und Diener und setzte zum Haupterben das College (Gymnasium) oder die Stadt Genf ein, unter der Bedingung, daß man seine Schulden zahlen sollte. Diese Bedinguug hatte zur Folge, daß die Erbschaft sich auf einige alte Bücher reducirte, welche die Regierung ihm geschenkt oder welche er von seinen Gläubigern zurückerhalten hatte. Unter diesem Titel gilt Bonivard als Gründer der Genfer Stadtbibliothek. Seine Manuskripte wurden zerstreut. In dem Staatsarchive sowie in der Bibliothek findet sich nur ein Theil davon. Bis zuletzt hatte sich die Freigebigkeit und Nachsicht des Rathes gegen ihn nicht verläugnet; war er krank, so war er Gegenstand sorgfältiger Pflege. Wollte er eine andere Wohnung, so beeilte man sich, seinen Wunsch zu erfüllen; seine Pension wurde ihm immer im Voraus bezahlt; seine Schulden, welche sich periodisch erneuerten, wurden regelmäßig auf Staatskosten getilgt; man unterstützte ihn in seinen vielen auswärtigen Processen, und in Hinsicht der Sitten hatte man gegen ihn eine damals ausnahmsweise Nachsicht. Die vorstehenden biographischen Angaben sind theils aus Bonivard's Schriften, theils aus anderen authentischen Quellen genommen.

Bonivard ist ein fruchtbarer Schriftsteller gewesen, und besonders dieser Eigenschaft hatte er die Schonung zu verdanken, die man ihm angedeihen ließ. Es erschienen von ihm zunächst einige Gedichte, z. B. eines, das er im Jahre 1539 verfaßte auf den Tod des Schultheißen Johannes von Erlach (mitgetheilt in den Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie. Tome IV. pag. 187). Für ein anderes, gegen die Geistlichen und die Reformation, aus dem Jahre 1564, mußte er vor dem Consistorium um Verzeihung bitten. Daß er aber schon 1517 den Titel poeta laureatus erhielt, zeigt, daß er schon in seiner Jugend sich literarisch etwas hervorgethan. — Viel bedeutender sind seine auf Befehl des Rathes verfaßten Chroniques de Genève. Genf war nämlich damals immerfort in die Lage versetzt, auf diplomatischem und gerichtlichem Wege seine neu erworbenen Rechte zu vertheidigen. Zu dem Ende ermunterte die Regierung ihren Sekretär, Amé Porral, durch eine angemessene Belohnung, eine Chronik, die er angefangen hatte, fortzusetzen. Nach seinem Tode im Jahre 1542 warf die Regierung ihr Augenmerk auf Bonivard, der, wie es scheint, einigen literarischen Ruf hatte, und übertrug ihm das Geschäft, was Bonivard sehr gern übernahm, als seinem Geschmacke zusagend und als Mittel, seine pekuniären Einkünfte und sein Ansehen in der Bürgerschaft zu erhöhen. Aber erst im J. 1546 ging er recht an die Arbeit. Die Regierung that auf sein Begehren alles Mögliche, um ihm dieselbe zu erleichtern. Die Aktenstücke und Dokumente, die er wünschte, wurden von anderen geordnet und katalogisirt; man kaufte ihm die Bücher, die er nöthig hatte; man gab ihm einen eigenen Schreiber, Anton Froment, den er selbst sich erbeten hatte. Er wurde im Jahre 1551 mit seiner Arbeit fertig: sie reichte nicht bis 1536, obschon die Regierung es gewünscht hatte, daß er die Erzählung bis zu diesem Zeitpunkte fortführe. Das Manuskript wurde von Calvin und etlichen Rathsherren geprüft; der Bericht dieser Herren lautete für Bonivard nicht sehr günstig: „sie hätten darin mehrere Dinge gefunden, welche die Regierungen von Bern und Freiburg verletzen könnten, der Styl sey zu familiär und roh" (grossier). Bonivard wurde demgemäß aufgefordert, sein Manuskript in dieser Beziehung zu verbessern. So gerne er seine Arbeit durch den Druck veröffentlicht hätte, so blieb sie doch bis auf unsere Zeit handschriftlich; im Jahre 1826 wurde sie in Genf herausgegeben. Was wir jetzt unter einem Geschichtswerke verstehen, darf man in dieser Chronik nicht suchen. Sie ist eine Parteischrift, voll von Irrthümern und Uebertreibungen, welche oft widerlegt worden sind und welche schon die Zeitgenossen dem Verfasser vorhielten. Daher man auch die lustigen Anekdoten, womit er, theils um sich selbst herauszustreichen, theils um seine Feinde anzuschwärzen, seine Erzählung bespickt hat, nicht als geschichtlich begründet ansehen darf. Es ist dieß zu bedauern, denn inmitten dieser Fehler bemerkt man eine Schärfe des Blickes und einen klaren gesunden Verstand, welche einen gewandten Staatsmann erkennen lassen.

Schon im Jahre 1543 machte er in Lausanne die französische Uebersetzung einer Schrift von Postel: De Magistratibus Atheniensibus liber. Diese Schrift ist verloren gegangen; aber die épitre dédicatoire, adressirt an den Staatssekretär Claude Roset, hat sich erhalten und ist neuerdings in den Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie Tome IV. p. 284 herausgegeben worden. Eine Ballade, 1543 gedruckt, sur l'ancienne et la nouvelle devise de Genève, ist verloren gegangen.

Während dem Bonivard mit seiner Chronik sich beschäftigte, verfaßte er noch andere Schriften — z. B. eine französische Uebersetzung der Chronik von Stumpf (1549—50), zu welcher er einiges Neue hinzuthat, namentlich die Erzählung von seiner Gefangenschaft in Chillon und die Einnahme dieses Schlosses im Jahre 1536 —, eine französische Uebersetzung der Geschichte der in Bern vor der Reformation verbrannten Dominikaner (1549), wahrscheinlich von Stumpf entlehnt, aber verloren gegangen. Auf die Bitte Calvin's gab er dem Sebastian Münster für seine Kosmographie einen Auszug dessen, was er über Genf geschrieben. Man nennt außerdem: „Memoiren über die alte Geschichte von Genf, mit einigen Be-

merkungen über das neue", die verloren gegangen ist; ebenso verhält es sich mit einer notice historique über die Generalkapitäne von Genf, mit der Uebersetzung der Geschichte des Constanzer Concils von Stumpf, und mit einer Sammlung, überschrieben: menues pensées, welche mehrere Gedichte enthalten haben soll. Doch diese verloren gegangenen Schriften bilden gewiß nicht den wesentlichen Theil seiner Werke.

Eine der bedeutendsten Schriften Bonivard's ist diejenige, die gewöhnlich unter dem Titel angeführt wird: Traktat vom Adel, — eine handschriftliche Sammlung, welche eine Reihe von Traktaten enthält, wovon der erste betitelt ist: vom Adel und seinen Verrichtungen und Graden und von den drei Ständen, dem monarchischen, aristokratischen und demokratischen. — Von den Zehnten und Frohndiensten. Man hat behauptet, diese Schrift sey 1549 gedruckt worden, aber der Traktat selbst erstreckt sich bis in die Regierungszeit Karl's IX.; er zeigt sich darin als ein gebildeter und geistreicher Mann und bespöttelt die Prätensionen der Adeligen, besonders der parvenus. Dazu kommt ein advis et devis à l'état ecclésiastique et à ses mutations. In diesem Theile des Werkes findet sich ein Kapitel, betitelt: advis et devis de la sourie de l'idolatrie et tyrannie papale, par la quelle pratique et finesse les papes sont en si haut degré montés — herausgegeben in Genf 1856 durch Chaponiére und Revilliod. Der Titel deutet genugsam an, in welchem Sinne der Verfasser seinen Gegenstand behandelt. Doch schont derselbe im Kapitel: les difformes réformateurs, die Gegner der Päbste, namentlich Heinrich VIII., auch nicht. Am Schlusse sagt er, daß nur bei den Waldensern und in Genf wahre Reformation, d. h. Besserung des Lebens, zu finden sey. In diesem Kapitel (S. 149 der so eben angeführten Ausgabe) findet sich eine Erzählung, welche die späteren Geschichtschreiber oft reproducirt haben, welche aber höchst wahrscheinlich aus dem Bestreben des Verfassers entstanden, sich geltend zu machen, als ob er in der Reformation von Genf eine Rolle gespielt habe. In dem angehängten advis et devis de mensonge spricht er heftig gegen die Erfinder von allerlei Aberglauben und falschen Wundern. Es wäre aber zu wünschen, daß er selber in seiner Person ein Beispiel von jener Wahrhaftigkeit und Redlichkeit gegeben hätte, deren Mangel er an Anderen so bitter bespöttelt. Mehr Mäßigung und Anstand finden wir in den zwei letzten Traktaten von Bonivard aus den Jahren 1562 und 1563, l'advis et devis des langues und l'amartigénée. Im ersten zeigt er viele Kenntniß der alten und neuen Sprachen; der zweite, den er seiner vierten Frau dedicirte, ist eine philosophisch-theologische Abhandlung, worin er zu zeigen sucht, auf welche Weise die Sünde in die Welt gekommen.

Es erübrigt, von einem Werke zu reden, welches alle Fehler und alle guten Eigenschaften der Schriftstellerei Bonivard's in sich vereinigt. Es entstand aus Anlaß des Staatsstreiches von 1555, wodurch es mittelst großer Gewaltthätigkeiten der calvinisch-französischen Partei gelang, die alt-genferische, nationale, schweizerische Partei, späterhin Libertiner genannt, die Vertheidiger der alten Freiheiten der Genfer gegen Calvin's theokratisches Regiment, niederzutreten. Es handelte sich nun für die calvinische Partei und insbesondere für ihr Oberhaupt darum, sich in den Augen der Genfer Bevölkerung vom Verdachte rein zu waschen, als ob nach ihren Absichten die Interessen Genfs, als eines unabhängigen und mit der Schweiz verbündeten Freistaates, ganz und gar den Interessen der Reformation in Frankreich untergeordnet seyen. Auch wollten sie diese Bevölkerung von Emigrirten, welche die calvinische Partei zu Tausenden herbeizurufen fortfuhr, darüber belehren, was sie in Beziehung auf die sich widersprechenden Gerüchte über den Staatsstreich vom J. 1555 denken solle*). Zu diesem Behufe warf die Regie-

*) S. darüber Bd. II. dieser Encyklopädie S. 520—532 und eine Abhandlung vom Verfasser dieses Artikels: Quelques pages d'histoire exacte u. s. w. im Tome VIII. der Mémoires de l'Institut Genevois. Die Redaktion.

rung die Augen wieder auf Bonivard, der selbst gegen die Opfer des damals geführten Processes, worunter seine Freunde und Wohlthäter, ja sein eigenes Pathenkind, Franz Daniel Berthelier, vor Gericht Zeugniß abgelegt und sich nicht entblödet hatte, auf die Hingerichteten spöttische Verse zu machen. Nach den Régistres du conseil scheint es, daß Bonivard selbst sich zu jener Arbeit erboten hatte. So entstand, unter Mitwirkung des Staatsschreibers, Michel Roset, der Traktat de l'ancienne et nouvelle police de Genève, welchen man als Fortsetzung der Chronik von Genf ansehen kann. Indessen wurde diese Arbeit bei der Prüfung, die der Rath darüber anstellen ließ, nicht als würdig befunden, veröffentlicht zu werden. Zu stark waren die Widersprüche, die sich fanden zwischen der Darstellung Bonivard's und den Quellen, woraus er geschöpft, und den ganz frischen Ereignissen. Das ursprüngliche Manuskript ist verloren gegangen; es gibt davon mehr oder weniger mangelhafte Abschriften, wovon die beste von Dr. Chaponière herausgegeben worden in den Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Genève. Tome V. 1847.

Die Schriften Bonivard's, die man, wie gesagt, mit Ausnahme des für die Kosmographie von Seb. Münster bestimmten Fragmentes erst in unseren Tagen zum Drucke zu befördern angefangen hat, haben nichtsdestoweniger auf die genferische Geschichtschreibung einen sehr beträchtlichen Einfluß ausgeübt, dessen nachtheilige Wirkungen erst nach und nach durch die Arbeiten der neuen historischen Schule sich verlieren werden. Sie waren lange Zeit hindurch nur für einige privilegirte Männer zugänglich und wurden so mit einem gewissen Zauber umgeben, den ihre Veröffentlichung gewiß bald getilgt hätte. Die Ersten, die sich mit der Genfer Geschichte beschäftigten, glaubten nichts Besseres zu thun zu haben, als Bonivard auszuschreiben, und ihre Nachfolger hüteten sich wohl, etwas daran zu ändern. Im Gegentheile, sie beflissen sich, zu übertreiben, was in den Schriften des besoldeten Geschichtsschreibers zur Verherrlichung der sieghaften Partei diente, und zu verschweigen, was zu ihrem Nachtheile gereichte. So entstand nach und nach eine Art von conventioneller Legende, laut welcher die politische Befreiung von Genf und die Einführung der Reformation ganz und gar der Erhebung und Verherrlichung Calvin's geopfert werden, so daß man diesem sogar die Gründung des Freistaates (die doch schon zehn Jahre vor seiner Ankunft in Genf vollendet war), die Einführung der Reformation (die ihn gerade bewogen hatte, nach Genf seine Schritte zu richten), endlich die gesammte Organisation der Regierung zuschrieb, da er doch zu dieser letzten nichts hinzufügte als das Consistorium*). Besonders der letztgenannte Traktat wurde als Quelle benutzt.

Doch behalten Bonivard's Schriften ihren literarischen Werth. Sie zeichnen sich aus durch fließenden Styl, durch Klarheit der Diktion, sowie durch das Malerische des Ausdrucks. Was man ihm in Genf zu seiner Zeit vorwarf, war weniger die Rohheit der Worte, womit er seine Gegner bewarf — was ja eine allgemeine Unart der Zeit war —, als gerade dasjenige, was jetzt für uns den größten Reiz dieser Schriften ausmacht, nämlich die anekdotenartige Darstellung, die hinreißende Jovialität, die beißende, possenreißerische Laune, wodurch die Geisteserzeugnisse des Priors von St. Victor mehr den Plaudereien eines humoristischen Satyrikers ähnlich sehen, als ernsten, durch eine puritanische Regierung befohlenen und auf genauere Forschungen gegründeten Arbeiten. Als Mensch und Schriftsteller ist er für die Gegenden, wo er lebte, ein vollendeter Typus seiner Zeit, die sich in ihm weit getreuer abspiegelt als in dem Bilde, das er davon gibt in seinen Schriften. Aus diesem Gesichtspunkte besonders ist es in-

*) Vgl. den Art. „Calvin" Bd. II. S. 514, wo kürzlich dargestellt wird, was in politischer und kirchlicher Beziehung vor Calvin's Ankunft in Genf vollbracht worden war, nämlich die Emancipation von Savoyen und die Einführung der Reformation, so daß Calvin die Mission zufiel, die Reformation zu befestigen. Dazu war er auch am meisten geeignet. In den Werken von Henry und Stähelin über Calvin, sowie in anderen deutschen Darstellungen ist von jener conventionellen Legende, wovon der Verfasser spricht, nichts zu finden. Die Red.

teressant, ihn zu studiren, sowohl in seinen Lastern, die er nicht zu verdecken wußte, als auch in den wenigen guten Eigenschaften, die man ihm ohne Ungerechtigkeit nicht absprechen kann. Auf ihn wie auf seine Schriften können wir die Worte des Martialis anwenden: Sunt quaedam bona, sunt mala, sunt mediocria plura.

Nach ungedruckten Mittheilungen von Galiffe, Prof. in Genf.

Bonnet, Karl, Naturforscher, Philosoph und Theologe, hat in der Geschichte des 18. Jahrhunderts einen sehr geachteten Namen hinterlassen. Er hat mit de Saussure, Trembley, Le Sage dazu beigetragen, den wissenschaftlichen Ruf seiner Vaterstadt zu erhöhen. Doch sind heutiges Tages seine Schriften mehr berühmt als eigentlich bekannt. In Frankreich jedoch hat Villemain in seinem cours de littérature, „den Weisen von Genthod“ gebührend gewürdigt, während Ballanche ihn den Braminen der Naturgeschichte nannte. Hingegen in England und Deutschland scheint Bonnet's Philosophie so ziemlich in Vergessenheit gerathen zu seyn, was um so mehr zu bedauern ist, da diese Philosophie zur Ausgleichung des Streites, in den die Naturwissenschaften und die moralischen unter einander zu gerathen beginnen, dienen könnte. Der religiöse Genfer Denker hat weder die physische noch die metaphysische Welt verkannt; er hat die Beziehungen zwischen beiden aufgesucht und von Gott, dem Schöpfer, ein glänzendes Zeugniß abgelegt.

Karl Bonnet wurde zu Genf am 13. März 1720 geboren. Seine aus Frankreich abstammende Familie hatte, wie so viele andere, die um der Religion willen Verfolgung erlitten, in der Stadt Calvin's eine Zuflucht und eine neue Vaterstadt gefunden. In seinen ersten Lebensjahren kündigte Bonnet keineswegs das an, was er später werden sollte. Eine fatale Infirmität, von welcher er niemals geheilt wurde, konnte nicht anders, als ihm den Besuch des Gymnasiums verleiden: das Kind, das später die Stimme der Natur so deutlich vernehmen sollte, litt an einer Harthörigkeit, welche ihn in den Lehrstunden häufigen Mißverständnissen und den Spöttereien seiner Mitschüler aussetzte. Daher bald das Gymnasium verlassen wurde. Ein Privatlehrer fand ohne Mühe den Weg zu seinem Geiste und zu seinem Herzen. Die schönen Wissenschaften ergötzten die Phantasie des Schülers, „aber“, sagt Bonnet in seiner meist ungedruckten Correspondenz, „die Natur wollte aus mir nicht einen Litterator machen, sie hatte mich zum Beobachter geschaffen.“ Ein zufälliger Umstand brachte ihn im 16. Lebensjahre zum Bewußtseyn dessen, wozu er eigentlich berufen war. Ein Band des Spectacle de la nature vom Abbé Pluche kommt zufällig in seine Hände. Er eröffnet ihn an der Stelle, wo vom Ameisenlöwen die Rede ist; plötzlich regt sich in ihm etwas Unbekanntes: „ich las die Schrift nicht, ich verzehrte sie. Ein neuer Sinn, neue Geistesvermögen schienen sich in mir zu entwickeln, und ich hätte sagen können, daß ich erst damals zu leben anfing.“ Jene an sich ziemlich mittelmäßige Schrift konnte jedoch die Wißbegierde des jungen Enthusiasten nicht befriedigen; bald nährte er seinen Geist mit solideren Schriften — er las die „Elemente der Philosophie“ von Newton, die „Welten“ von Fontenelle, er hörte die Vorlesungen der ausgezeichnetsten Professoren der Genfer Akademie, eines Cramer, Jalabert, Calandrini, besonders las er auch die Mémoires von Réaumur über die Insekten. Doch bald mußte er mit diesen Studien andere verbinden. Da Bonnet's Vorfahren sich in der Magistratur ausgezeichnet hatten, wünschte der Vater, daß der Sohn das Recht studire; vergebens versicherte dieser, daß er den Pandekten und den Institutionen keinen Geschmack abgewinnen könne; die einzige Vergünstigung, die er von dem Vater erhielt, bestand darin, daß ihm erlaubt wurde, neben seinen juristischen Studien seine Naturbeobachtungen fortzusetzen. Voll Freude darüber gerieth er 1740 auf den Gedanken, die Experimente Réaumur's über die Blattläuse zu wiederholen. Er theilte seine Arbeit diesem Gelehrten selbst mit. Réaumur, überrascht von der Geduld und dem Scharfblicke des Beobachters, berichtete darüber an die Akademie der Wissenschaften, welche ohne Zögern dem Studirenden des Rechts den Titel eines Correspondenten verlieh. Bonnet war damals nur 20 Jahre alt. Dem akademischen Diplome fügte Ré-

aumur das Geschenk einer neuen Sammlung von Mémoires über die Insekten bei. Diese doppelte Auszeichnung öffnete dem Vater die Augen. Doch der Sohn, voller Ehrfurcht gegen den Vater, glaubte seine juristischen Studien vollenden zu sollen; aber nachdem er graduirt worden, hatte er alle Freiheit, um die ihm zukommende Laufbahn zu verfolgen.

Der Traktat über die Insektologie erschien im Jahre 1745. Diese kurze Zusammenfassung von gewissenhaften Beobachtungen war das erste eigentliche Werk von Bonnet, dasjenige, wodurch er in die Reihe der Naturforscher eintrat. So speciell der Gegenstand des Werkes war, so ließ Bonnet darin doch einen philosophischen Geist durchblicken; er sprach die Ahnung aus „von jener unermeßlichen Kette, welche alle Theile des Universums so eng mit einander verbindet.“ Ein Jahr nach der Veröffentlichung jenes Traktates begann er mit gelehrten Gesellschaften in Verbindung zu treten, das Institut von Bologna nahm ihn unter seine Mitglieder auf und die Verbindung mit dem berühmten Schweden de Geer versprach eben so viele Annehmlichkeiten als Vortheile. Ermuthigt durch diese ersten guten Erfolge, dachte der fleißige Entomologe nur daran, seine Beobachtungen noch weiter zu treiben, als Augenleiden, veranlaßt durch große Ermüdung, ihn zwangen, die Mikroskope bei Seite zu legen. Seine noch heut zu Tage bewunderte Untersuchung über die Blätter und ihren Gebrauch erlitten glücklicherweise keine Unterbrechung, aber die Insekten durfte er kaum mehr ansehen. Fast wäre er darüber in Verzweiflung gerathen ohne die Tröstungen des Christenthums, dem er sich schon in seiner Kindheit von Herzen ergeben hatte und wovon er einer der erleuchtetsten und überzeugtesten Apologeten werden sollte. Von dieser Zeit an fühlte er sich zu psychologischen Forschungen hingezogen. Er beschloß, den Menschen zu studiren, wie er die Pflanzen und die Insekten studirt hatte. Gezwungen, wie er sagt, „sich in sein Gehirn zurückzuziehen“, sah er in seinem Inneren eine besondere Kraft der Meditation sich entwickeln. Schon seit langer Zeit war er ein Bewunderer von Malebranche, und dieser, der die Naturgeschichte liebte, flößte ihm Liebe zur Philosophie ein. Auch verdankte er Vieles dem Philosophen Leibnitz, in dessen Theodicee und anderen Schriften er Ansichten fand, die sich mit seinen eigenen über die Präexistenz der Keime nnd über die Seelen vertrugen. Besonders fühlte er sich begeistert durch L'Esprit des lois von Montesquieu, zum ersten Male 1748 in Genf erschienen. Diese Schrift lenkte die Gedanken Bonnet's auf die Natur der Gesetze überhaupt und auf die allgemeinen Beziehungen zwischen den Wesen (êtres) und den Dingen (choses). So suchte Bonnet in allen Gebieten, im physischen wie im metaphysischen und geselligen, die Wahrheit. Um dazu zu gelangen, vereinigten sich in ihm Wärme und Reinheit der Seele mit einem umfassenden und scharfsinnigen Geiste.

Der essai de psychologie, der im Jahre 1754 anonym in Holland erschienen ist, bildet die Inauguration der zweiten Periode des intellektuellen Lebens von Bonnet; es war damit eine definitive Allianz geschlossen zwischen der Philosophie der Natur und derjenigen des Geistes. Doch war für Bonnet die Psychologie weniger die Wissenschaft der Seele, als die des Menschen, Anthropologie. Die genannte Schrift behandelt drei Hauptpunkte: die Thätigkeiten und Vermögen der Seele, die Gewohnheit, die Erziehung. Was den ersten Punkt betrifft, so begnügte sich Bonnet nicht mit Vorlegung empirischer Thatsachen: er stellte mehrere Hypothesen auf und versuchte, nicht ohne Kühnheit, die Lösung mancher Fragen, die bis auf den heutigen Tag nicht gelöst worden sind. So betrachtete er z. B. die Thätigkeiten der Seele im Fötus, im neugeborenen Kinde, er verfolgte die erste Entwickelung der Seelenvermögen, er handelte von der Sprache und ihrem Einflusse, von den Sinnen, von der Bildung der Gedanken, von der Seele, ihrem Sitze und ihrer Immaterialität, von der Freiheit Gottes. Was den zweiten Punkt, die Erziehung, betrifft, so legte Bonnet in den genannten Schriften die Grundlagen der Theorie, die er ausführlicher und besser in dem späteren essai analytique entwickelte. Er dehnte die Wirkung der Gewohnheit weiter aus, als

es gewöhnlich geschah, er erblickte darin den Ursprung der verschiedenen Arten von Geschmack, den Ursprung der Neigungen, der Sitten, des Karakters. Gewiß haben die jetzigen philosophischen Schulen Deutschlands und einige französische Philosophen, wie Maine de Biran, Ravaisson, besser als Bonnet die Natur der Gewohnheit definirt, ihren Einfluß richtiger abgeschätzt, die Gränzen der Gewohnheit genauer bezeichnet; aber man muß der Zeit Bonnet's Rechnung tragen und nicht vergessen, daß Bonnet von der äußeren Wahrnehmung ausgegangen war. Was den dritten Punkt, die Erziehung, betrifft, so hat sich der Verfasser weder von den Präoccupationen des 18. Jahrhunderts, noch von seinen persönlichen Präoccupationen losmachen können, als er zeigte, worin die Vollkommenheit der Erziehung liegt und welche Beziehungen es gibt zwischen dem Gange der Natur und der Entwickelung des sittlichen Menschen. Seit hundert Jahren hat man Vieles und sehr Gutes über Erziehung geschrieben, und doch scheinen gewisse Ansichten Bonnet's über diesen Gegenstand nicht veraltet noch werthlos zu seyn.

Der essai de psychologie schloß mit einer Darlegung philosophischer Principien — ein Abriß nicht nur der Psychologie, sondern auch der Kosmologie, der Theologie, der Moral, der Physiologie, der Naturgeschichte. Die vorherrschende Tendenz des Naturforschers sowie der den Sinnen zugeschriebene Einfluß begünstigten etwas zu kühne Urtheile. Weil Bonnet viel von Fasern (fibres) gesprochen, war man versucht, ihn für einen Materialisten zu halten; man sah nur auf den Leib, man ließ die Seele bei Seite, welche Bonnet keineswegs vernachlässigt hatte.

Ein vollständigeres Werk als der essai de psychologie sollte diese Vorurtheile bei den schärfer Denkenden zerstreuen. Wir reden vom essai analytique, dessen Druck in Holland begann und der in Kopenhagen im Jahre 1760 erschien. Die Aufgabe, die Bonnet sich gestellt, war, die Ideen zu analysiren, die wir durch die Vermittelung der Sinne erhalten. Um diese Aufgabe zu lösen, schlug er einen neuen Weg ein. Er dachte sich eine menschliche Statue, die er nach seinem Willen beseelen und an der er die Phänomene beobachten würde in dem Maße, als er den einen und den anderen Sinn in Thätigkeit setzen würde. In dieser Beziehung möchte man vielleicht versucht seyn, Bonnet für einen knechtischen Schüler von Condillac zu halten, aber das wäre ein Irrthum. Bonnet hat in seinen Mémoires den Tag und Ort angegeben, wo jener Gedanke von der Statue sich ihm darbot; es war im Jahre 1754, zu einer Zeit, wo der Traktat des französischen Philosophen noch nicht erschienen war. Er hat auch auf sehr anziehende Weise erzählt, auf welchem Wege er später das Vorhandenseyn des Buches von Condillac erfuhr. „Auf einem Gange in die Stadt", sagte er, „begegnete ich zufällig dem trefflichen Geistlichen, welcher der weise Erzieher meiner Jugend gewesen, ich meine Herrn Laget. Es freute mich immer, ihm zu begegnen, weil ich immer Freude hatte, dessen zu gedenken, was ich ihm schuldig war. Er fragte mich sogleich, womit ich mich in meiner ländlichen Einsamkeit beschäftigte. Mit einem philosophischen Roman, antwortete ich, und dieser Roman wird vielleicht etwas Ernstliches werden, worauf ich ihm einen Umriß davon entwarf. Hé! — erwiederte er — Sie wissen also nicht, daß Condillac soeben ein Werk herausgegeben, welches dem ihrigen sehr ähnlich ist? — und sogleich gab er mir in Kürze den Inhalt an. Je mehr er redete, desto mehr überfiel es mich eiskalt in meinen Adern; ich sah mit Verdruß, daß man mir zuvorgekommen war, und bereits faßte ich den Entschluß, meinem Plane zu entsagen. Ich öffnete mein Herz meinem tugendhaften Freunde, ich schilderte ihm meinen Verdruß und sagte ihm meinen Entschluß. „Nein, nein, mein Lieber", sagte er mit Lebhaftigkeit, „geben Sie Ihren Plan nicht auf. Ich kenne ihre Art, zu philosophiren und zu schreiben. Ihr Werk wird von dem des Herrn v. Condillac sehr verschieden seyn, Sie werden darin die Mechanik unseres Wesens (la mécanique de notre être) viel gründlicher erörtern. Ich habe soeben", setzte er hinzu, „die Schrift des französischen Philosophen gelesen, und ich kann Ihnen sagen, daß er nicht genug analysirt und daß er seine Statue große Sprünge machen läßt, welche die Ihrige nicht machen wird. Ich

wiederhole es: führen Sie Ihren Vorsatz aus." Doch hielt ich es für nöthig, in die Schrift von Condillac einen Blick zu werfen, und ich erkannte, daß Herr Laget sie richtig beurtheilt hatte. Derselbe hatte mir auch gesagt, daß Condillac sich mit dem Physischen unserer Constitution wenig abgegeben, was meine eigene Kenntniß der Schrift mir bestätigte. Unmittelbar darauf schrieb ich das dritte Kapitel meines Buches, worin ich die Resultate der Prüfung der Schrift des französischen Philosophen niederlegte, doch zugleich diesem berühmten Manne die gebührende Anerkennung zollend. Er hatte mit dem Geruchsinne, als mit dem am wenigsten zusammengesetzten Sinne, angefangen; dieß schien mir der analytischen Methode zu entsprechen, und so begann ich meine Untersuchung mit demselben Sinne."

Der essai analytique war die Frucht fünfjähriger Studien. Er wurde auf Kosten des Königs von Dänemark, Friedrich's V., gedruckt, welcher auf diese Weise Bonnet, die Anerkennung seines Talentes bezeugen wollte. Voll Dankes für diese Gunstbezeugung widmete Bonnet das Werk seinem königlichen Gönner. Da es in der philosophischen Welt ziemliches Aufsehen machte, zog es dem Verfasser von Seiten mehrerer Akademien die schmeichelhaftesten Zeugnisse zu. Die Einwürfe und Fragen, welche mehrere Gelehrte aufwarfen, zeigten nur, in welchem Grade es geschätzt wurde. Daher sah Bonnet sich genöthigt, mit ausgezeichneten Männern verschiedener Länder, unter anderen mit dem Mathematiker Euler, auch dem Physiker Dortous von Mairan, mit Gaubius, mit Formey, in brieflichen Verkehr zu treten. Der berühmte Chemiker und Arzt von Leyden, Gaubius, nahm mit Beifall theils die strenge Methode Bonnet's, theils seine religiösen Ueberzeugungen auf und versicherte ihm, daß das aufmerksame Lesen seines Werkes geeigneter sey, die wesentliche Differenz zwischen den zwei Substanzen (der Seele und des Leibes) zu beweisen, als alle bis dahin zu Gunsten der Immaterialität aufgestellten philosophischen Argumente. Was Euler betrifft, so schrieb er einen langen Brief, den er zuvor der Berliner Akademie mitgetheilt hatte. Er bekämpfte darin das Princip, daß jede sinnliche Erregung einer gewissen Nervenfaser entspreche, und stellte den Satz auf, daß dieselben Nervenfasern sehr verschiedene Gegenstände darstellen können. Während er den Einwürfen Euler's und anderer achtbarer Männer antwortete, kehrte Bonnet zur Philosophie der Naturgeschichte zurück und legte die letzte Hand an die „considérations sur les corps organisés". Er hatte seit 1747, um sein Augenübel zu lindern, eine Reihe „méditations sur l'univers" begonnen; doch das große und geheimnißvolle Problem von der Reproduktion lebendiger Wesen nahm in diesen Meditationen einen so großen Platz ein, daß Bonnet sich entschloß, dasselbe in einer eigenen Schrift zu behandeln. Dieß der Ursprung der considérations, worin die Erscheinungen mit den Principien, die Thatsachen mit den Hypothesen zusammengestellt sind. Diese Art von Versuch über die Erzeugung lebendiger Wesen wurde vom urtheilsfähigen Publikum wohl aufgenommen. Albr. v. Haller, der selbst seine Freunde wenig zu loben pflegte, sagte darüber: „Diese tiefsinnige und wichtige Schrift ist eigentlich den neuen Philosophen entgegengesetzt, welche das Thier bilden wollen, indem sie die Hand des Schöpfers ferne halten", ein verdientes Lob, welches aber übelwollenden Auslegungen nicht zuvorkommen noch dieselben beseitigen konnte. Obwohl Bonnet überall die Spur der himmlischen Hand nachgewiesen, wurden die considérations, unter dem Vorwande der Religion, anfänglich in Frankreich verboten. Und es bedurfte der Reklamationen Bonnet's, seiner Freunde und besonders der Herzogin von Enville, um die Aufhebung des Verbots zu bewirken.

Besser erging es ihm mit der „contemplation de la nature", welche auch ein von den méditations sur l'univers abgesondertes Stück ist. Es scheint, daß Bonnet im Begriffe war, diese Schrift zu verbrennen, als sein Schreiber, der zufällig in sein Studirzimmer eintrat, die Sache des unglücklichen Manuskripts so gut vertheidigte, daß der Verfasser, „ohne Zweifel, wie er selbst es sagt, durch einen Rest von väterlicher Liebe bewogen, das strenge Urtheil zurücknahm." Die contemplation de la na-

ture erschien, berichtigt und vermehrt, in Holland im J. 1764. Ausgehend von der ersten und schöpferischen Ursache des Universums, beschreibt Bonnet in dieser Schrift die relative Vollkommenheit der Wesen, ihren allmählichen Fortschritt und ihre Beziehungen zu einander. Er steigt aber auch zu Einzelheiten herunter und beschäftigt sich mit den scheinbar geringsten Vegetabilien und Thieren. In allem diesem rechtfertigt er den Titel seines Werkes, überall gibt er Beweise von Spontaneität und Reflexion, von Intuition und Beobachtung. Dem Wahren, was er als solches erweist, fügt er das Schöne bei, das er bewundert. Er begnügt sich nicht, die Natur zu kennen, er liebt sie, er flößt Liebe dazu ein; er studirt sie wie ein Gelehrter und singt ihr Lob wie ein Dichter. Oftmals beleben sich plötzlich seine Schilderungen, der Ton der Rede hebt sich, die Sprache wird wärmer, auf die Analyse folgt die gemüthliche Erregung, auf die Beobachtung die Begeisterung; das sind solche Stellen, wo er in Anbetung versunken ist, von Dank erfüllt für Gottes Größe, Weisheit und Güte. „Einst", sagt er, „werden wir in der ewigen Quelle alles Lichtes schöpfen und anstatt den Werkmeister im Werke, werden wir das Werk am Werkmeister anschauen" (12e Partie, Conclusion). Die gute Aufnahme, welche die Contemplation fand, überraschte Bonnet um so mehr, je weniger er sie erwartet hatte. Gelehrte Professoren übersetzten sein Werk in's Deutsche, Englische, Holländische, Italienische. Spallanzani legte es als Text seinen Vorlesungen an der Universität Padua zu Grunde und machte daraus ein klassisch gewordenes Handbuch. Die kaiserliche Academia Leopoldina der Naturforscher erwies Bonnet die Ehre, ihn unter dem Namen Anaxagoras III. in die Zahl ihrer Mitglieder aufzunehmen. Diese Akademie nämlich, eine der ältesten in Europa, pflegt den Mitgliedern, die sie aufnahm, einen Namen zu geben. Alle diese Ermunterungen waren nur der Ausdruck des Gerechtigkeitsgefühls. Indem er im Studium der Natur das ästhetische Element mit dem wissenschaftlichen verband, hatte Bonnet instinktmäßig den Weg erschaut, welchen Rousseau bereits betreten hatte, auf welchem Bernardin de St. Pierre, de Saussure, Oerstedt und später Humbold im Kosmos mit so vielem Ruhme wandeln sollten.

Wenn die „Contemplation de la nature" das beredteste und populärste Werk Bonnet's war, so war dagegen die „palingénésie philosophique" (Genf 1764) seine geistreichste und zugleich tiefsinnigste Arbeit. Sie inaugurirt die dritte und glänzendste Periode von Bonnet's Leben. Wiedergeburt, Verwandlung und Vervollkommnung aller Wesen im künftigen Leben, das ist der Grundgedanke des Buches; eine Anwendung des Gesetzes der Entwickelung, des Werdens auf alle Stufen der Existenz; Menschen und Thiere, Alles was lebt und athmet, wird im zukünftigen Zustande eine vollkommenere Organisation, als es jetzt hat, erhalten und die Glückseligkeit wird die Folge dieser neuen Oekonomie seyn. Um diese These mit allen ihren Anwendungen festhalten zu können, berief sich Bonnet auf die Autorität von Leibnitz und nahm zwei Prinzipien an. Das erste ist das Gesetz der Continuität, vermöge welches der gegenwärtige Zustand jedes geschaffenen Wesens seinen Grund hat in dem vorhergehenden Zustande, so wie der zukünftige Zustand durch den gegenwärtigen bedingt seyn wird, so daß in der Natur nichts sprungweise geschieht, Alles mit einander verbunden und unendlich abgestuft ist, Alles seine Erklärung findet in präexistenten Keimen. Das zweite Princip, ein corollarium des ersten, ist die beständige Vereinigung der Seelen mit organischen Körpern. Mittelst dieser beiden Principien suchte Bonnet den zukünftigen Zustand der Menschen und Thiere zu bestimmen. Den Thieren ist beinahe die Hälfte der Palingenesie gewidmet. Nach seiner Ansicht ist das Thier nicht eigentlich und im vulgären Sinne des Wortes ein Thier; er schreibt ihm eine Seele zu, freilich nur eine virtuelle Seele, welche hienieden so viel wie erstickt ist, welche aber mit einem unvergänglichen Keime verbunden bleiben soll. Was wir von den Thieren sehen und zerlegen, ist nur eine Maske, welche die Person verbirgt, und nach Ablegung dieser Maske, dieses groben Körpers, an dessen Statt ein ätherischer Körper angezogen wird, beginnt das Reich der Perfektibilität. Nachdem er die Quellen, die Mittel, die Gründe der Vervollkommnung

des Thieres aufgesucht und dessen zukünftiges Leben wahrscheinlich gemacht hat, legt er seine Ansichten über den zukünftigen Zustand des Menschen dar. Er ist ein gemischtes Wesen (être mixte), aus zwei Substanzen gebildet und bestimmt, als gemischtes Wesen fortzudauern nach diesem Leben. Seine Persönlichkeit haftet an seinem Gedächtniß, und sein Gedächtniß haftet am Gehirn, daher der Schöpfer im Kleinen in den irdischen Leib einen unverweslichen Leib hat einschließen können, welcher der unmittelbare Sitz der Seele ist (s. essai analytique cap. XXIV.). Sind aber diese philosophischen Beweise genügend und kann der Mensch bloß mit Hülfe seiner Vernunft zur Gewißheit des zukünftigen Lebens gelangen? Nein, nicht ganz und gar.. Daher Gott uns durch besondere Mittel Licht verschafft hat. Er selbst hat uns in Beziehung auf unseren künftigen Zustand in seinem Worte unterrichtet. Gott ist, und er hat in seiner eigenthümlichen Sprache, die man die Wunder nennt, die Absichten seiner Weisheit geoffenbart. — Die Natur, der Karakter und der Zweck der Wunder, die Prophezeiungen, die Grundlagen und die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses der Apostel, die Lehre des Erlösers, die Verbreitung des Evangeliums, der Fortschritt aller Individuen der Vollkommenheit entgegen, im Staate Gottes (cité de Dieu), das sind die hehren Gegenstände, welche der Verfasser erörtert. Wenn in dem genannten Werke die Psychologie von derjenigen Locke's und Condillac's wenig zu differiren scheint, wenn die Metaphysik sich auf Leibnitz'sche Principien stützt, so trägt doch das Ganze und das Einzelne der Lehrerörterung ein eigenthümliches Gepräge. Bonnet hat sich dadurch unter den Theologen, unter den Apologeten einen ausgezeichneten Platz erworben, und ungeachtet der gegenwärtigen Entwickelung der Apologetik behalten seine Untersuchungen einen bedeutenden Werth.

Die Palingenesie machte großes Aufsehen. Zwar faßten nicht alle Leser den Geist und die Abzweckung des Werkes, aber die Denker erklärten sich für befriedigt. Der berühmte Haller gab den Mitteln, welche sein Freund angewendet hatte, um die große Frage nach der Offenbarung vorzubereiten, seinen vollen Beifall. „Man sollte glauben", schreibt er ihm, „daß Sie ein Kunststück angewendet haben, um die Philosophen dahin zu bringen, daß sie Sie anhören. Ich bin entzückt von Ihrer Art, die Beweise für die Religion zu erörtern. Man liest Abbadie mit Erbauung, Sie wird man mit Vergnügen lesen." Ungefähr in denselben Ausdrücken sprach Euler sein Urtheil über die Palingenesie aus, indem er zugleich seine alten Einwürfe gegen die Theorie von der Präexistenz der Keime und von der physischen Ursache der Verschiedenheit unserer sinnlichen Empfindungen (sensations) wiederholte, schrieb er von Petersburg aus im Jahre 1770: „Ich habe überall die Gründlichkeit und Genauigkeit Ihrer Untersuchungen bewundert, besonders hat mich auf das Tiefste ergriffen die Art, wie Sie die Wahrheit der Offenbarung beweisen, die das Beste übertrifft, was ich bis jetzt über diesen Gegenstand gelesen habe." Voltaire dagegen, der von Ferney aus keine Gelegenheit versäumte, um scharfe Pfeile gegen die Genfer loszudrücken, meinte, bei Anlaß der Palingenesie sich seiner scherzhaften Laune überlassen zu müssen; die allgemeine Auferstehung erschien ihm als Träumerei; „ich kann diese Leute nicht ausstehen, welche diese Religion vertheidigen", sagte er eines Tages zu einem Manne, der Bonnet das Wort mittheilte. Dieser aber erntete für sein Werk den Lohn, an dem ihm am meisten gelegen war: es gelang ihm mehr als Einen, der in seinem Glauben wankend geworden, zu befestigen, mehr als eine verirrte Seele zur Wahrheit zurückzuführen. Unter den durch die Palingenesie bewirkten Bekehrungen ist die auffallendste die eines fremden Arztes, der an Bonnet Folgendes schrieb: „Ich zweifelte, und obschon meine Zweifel ehrlicher Art waren, so waren sie doch für mich die grausamste, die schrecklichste Qual. Der Grad von Gewißheit, den Sie in der Palingenesie der Göttlichkeit der Mission Christi und der Authentie des Zeugnisses seiner Apostel gegeben haben, hat mich zu dem Grade von Glück geführt, dessen eine mit dem Kothe eines vergänglichen Leibes vereinigte menschliche Seele theilhaftig werden kann. Ich verdanke Ihnen mehr als meinem Vater; er

hat mir das Leben gegeben, Sie machen mich glücklich." Bonnet antwortete mit seiner ihm eigenthümlichen Einfalt und Bescheidenheit: „So habe ich denn gelebt, da ich einen Menschen glücklich gemacht habe. Ich sage nicht recht, nicht ich habe Sie glücklich gemacht. Der Vater des Lichts hat durch meine schwache Stimme zu Ihrem Herzen gesprochen und Sie haben dieser Stimme Gehör gegeben, weil Ihr Herz gut war."

Die philosophische Palingenesie war nicht bloß ein Produkt der Intelligenz, sie war der Ausdruck einer Seele. Alles, was dem Philosophen und dem Menschen eignet, edler Aufschwung des Geistes, analytisches und synthetisches Talent, Geduld in den Untersuchungen, Richtigkeit der Beobachtungen, Liebe zum Guten und zum Wahren, jedoch verbunden mit einer gewissen Kühnheit in Aufstellung von Hypothesen, Alles dieses zeigt sich in der Palingenesie. So gibt es in der Geschichte der Wissenschaften gewisse Werke, welche der wahrste Ausdruck einer Persönlichkeit sind und den Werth eines Testamentes, eines Bekenntnisses haben. Bonnet kam vom Jahre 1770 bis zu seinem Tode in verschiedenen Schriften und Briefen ohne Unterlaß auf seine Palingenesie als auf das Werk zurück, an dem seine Seele am meisten hing. In Voraussicht seines Todes, um seine Frau im Voraus darüber zu trösten, schrieb er drei „essais sur la vie à venir", bestehend in Auszügen aus der Palingenesie. Darin gründet er sich immerfort auf die Autorität der Schrift und insbesondere auf den 1. Brief an die Korinthier. Der erste essai ist betitelt: „Vermuthungen über die Beibehaltung der Ideen nach dem Tode und über die Verknüpfung des gegenwärtigen Lebens mit dem zukünftigen" (conjectures sur la conservation des idées après la mort et sur la liaison de la vie présente avec la vie à venir). Der zweite essai enthält „psychologische und moralische Betrachtungen über die Strafen im zukünftigen Leben" (considérations psychologiques et morales sur les peines de la vie à venir), woraus unschwer zu erkennen ist, daß Bonnet die Ewigkeit der Strafen nicht annahm, in dem Sinne, den man gewöhnlich mit diesem Worte verbindet. „Die Strafen des anderen Lebens, sagt Bonnet, möchten eher als Heilmittel, denn als eigentliche Strafen anzusehen seyn. Denn ein weiser und guter Vater straft nur um zu bessern, zu vervollkommnen." Der dritte essai heißt: „Versuch einer psychologischen Lösung der Frage, ob die Menschen einander im künftigen Leben werden erkennen werden" (tentative pour résoudre psychologiquement la question: si les hommes se reconnoitront les uns les autres dans la vie à venir). — Diese Frage ist eigentlich eine doppelte, denn, sollen sich die Menschen untereinander wieder erkennen, so muß jeder zuvor sich selbst wieder erkennen. Nun aber können wir uns selbst nicht wieder erkennen, es sey denn, daß wir die Erinnerung an unseren früheren Zustand beibehalten. Die Persönlichkeit haftet am Gedächtniß, und mehrere Thatsachen beweisen, daß das Gedächtniß einen physischen Sitz hat. Daher gibt es im verweslichen Gehirn ein unzerstörbares Organ, mit welchem die Seele verbunden bleibt, und dieses Organ wird — wie der Verfasser es anderswo gesagt hat — der Keim eines neuen Leibes seyn können, der bei der Auferstehung sich entwickeln wird, indem er die Eindrücke der ersten Oekonomie beibehält. Aus dem Bewußtseyn, das wir von uns selbst haben werden, folgert Bonnet aus Gründen der Ordnung, der Gerechtigkeit, der Weisheit und der Angemessenheit, daß wir von unserem Nächsten ein Bewußtseyn haben werden. „Hienieden", sagt er, „wird die Tugend oft unterdrückt und die Bösen triumphiren. Die göttliche Weisheit will, daß einst die Ordnung ihre Rechte wieder erhalte, und zwar unter den Augen des unterdrückten Gerechten und seiner schuldbeladenen Bedrücker." Diese Wiederherstellung, welche die Gerechtigkeit selbst ist, setzt also voraus, daß die Menschen sich untereinander wieder erkennen, mit vollem Bewußtseyn ihrer selbst die Urtheile der ewigen Gerechtigkeit anbeten werden.

Mit dem Nachdenken über religiöse und moralische Fragen war Bonnet im Verlaufe der Zeit immer wie vertrauter geworden. Je mehr er an Alter vorrückte, desto mehr trachtete er nach dem Einen, was noth thut. Die durch Beobachtung der Natur und der Menschen gefundene Wahrheit war für ihn nur eine Vorbereitung, eine

Anleitung zu den geoffenbarten Wahrheiten, und die einen wie die anderen standen sich in seinem Bewußtseyn nicht entgegen, sondern einigten sich vollkommen. Keine Scheidung zwischen Vernunft und Glauben, keine Unvereinbarkeit zwischen Philosophie und Religion. Die Zeugnisse für diese seine Denkungsart sind enthalten theils in seinem Briefwechsel mit Lavater und Moses Mendelssohn in Beziehung auf die Untersuchung über die Beweise für das Christenthum, theils in seinem langen, sehr interessanten Briefwechsel mit Albr. v. Haller. Eine Zeit lang unterhielten sich der Genfer Philosoph und der Berner Physiolog fast ausschließlich über ihre dogmatischen Ansichten. Blos durch die Empfindlichkeit Haller's, der ungern Widerspruch ertrug, nahmen diese frommen Unterhaltungen ein Ende (sie sind noch zur Zeit meistens ungedruckt, werden aber bald unter die Presse kommen). Haller stellte sich hin als Vorkämpfer einer stürmischen Orthodoxie, während Bonnet ein sanftes und gewinnendes Christenthum vertrat. Haller war in seinen Ansichten systematisch und exklusiv, Bonnet tolerant und weitherzig; der eine erinnert an Bossuet, der andere an Fénelon. Uebrigens begnügte sich Bonnet nicht, bei jedem Anlasse von seinem Glauben Rechenschaft zu geben und Beweise für das Christenthum aufzustellen, er bemühte sich, den Deismus, der dasselbe entstellt, und den Materialismus, der es läugnet, zu widerlegen. Die französische Philosophie des 18. Jahrhunderts war für Bonnet ein Gegenstand des Abscheus. Während der fünfundzwanzig letzten Jahre seines Lebens führte er beständig Krieg mit derselben. Voltaire, der in dem benachbarten Ferney wohnte, flößte ihm die lebhaftesten Besorgnisse ein. Bonnet las die geringsten Broschüren von Voltaire, wie sie die Presse verließen, fällte sein Urtheil darüber und beeilte sich, die Freunde vor der Ansteckung durch das Gift von Ferney zu warnen und zu beschützen. Obwohl er, was die Geschichte Calas (s. den Art.) betrifft, das muthige Benehmen und die edle Ausdauer seines berühmten Nachbars lobte, so konnte er ihm doch weder seine Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit, noch seinen spöttischen Ton, noch seine Angriffe auf die Religion verzeihen. Die gegen Voltaire gerichteten Briefe Bonnet's, vollständig herausgegeben, würden eine Sammlung bilden, würdig eines Kritikers von Profession. Der Styl derselben ist voll Leben, lichtvoll, mitunter beredt, oft ironisch. Voltaire wird darin der Vielschreiber (le polygraphe), der Mann von Ferney, der Graf von Tournay, der große Macher der W e n n und der A b e r (le grand faiseur des si et des mais) genannt. Um nur ein minder frappantes Beispiel zu erwähnen, folgt hier eine Stelle aus einem Briefe (datirt Genthod 17. Septbr. 1764): „Ich habe dieses philosophische dictionnaire etwas durchgegangen. Es ist die am meisten mit Gift angefüllte Schrift des Vielschreibers. Er hat die heilige Schrift nur deswegen gelesen, um sie mit seinem Arsenik vermischen zu können. Er verstümmelt oder entstellt die heil. Schrift nach dem Belieben der Leidenschaft, die ihn beherrscht. Je älter er wird, desto mehr verdoppelt er seine Angriffe. Montesquieu hat gesagt: „„Der Fromme und der Atheist reden immer von Religion; der eine spricht von dem, was er liebt, der andere von dem, was er fürchtet."" Ich sage keineswegs, das der Vielschreiber Atheist sey. Er ist es nicht, er glaubt an Gott, weil er sonst sich von der Existenz der Welt nicht Rechenschaft zu geben vermöchte. Allein er fürchtet das Christenthum, wie der atheistische Libertiner den Theismus fürchtet. Er verrichtet gute Werke; sind es aber nicht bisweilen schöne Werke? und ist nicht zu fürchten, daß sie ihren Lohn bereits erhalten haben?" Einige Urtheile Bonnet's über Voltaire mögen wohl streng seyn, aber niemals nimmt darin die Leidenschaft die Stelle der Gerechtigkeit, der Unparteilichkeit, der Wahrheitsliebe ein.

Die anderen Philosophen und Encyklopädisten, Schüler von Voltaire, wurden durch die beredte Feder des scharfen Denkers nicht mehr geschont als Voltaire. Die Schriften von Diderot, der Esprit von Helvetius, die philosophische und politische Geschichte von Raynal und so viele andere Schriften aus derselben Schule, veranlaßten Bonnet zu Analysen und Bemerkungen von treffender Wahrheit. Schon 1759 schrieb Bonnet betreffend die Encyklopädie und ihre Verfasser: „Es ist kein Wunder, daß der Blitz auf die

Encyklopädie gefallen ist. Jupiter schlug einst die Titanen nieder, welche versucht hatten, ihn vom Throne zu stürzen. Menschen, welche es unternommen, das Universum an die Stelle Gottes zu setzen, und die mit lauter Stimme den Spinozismus verkündigen, — konnten solche Menschen sich schmeicheln, daß man sie ruhig ihr Werk fortsetzen ließe? Ich würde sie gerne fragen, ob sie wünschten, daß ihre Kammerdiener sich zu derselben Religion bekennten, wie sie?" Vom Jahre 1760 bis 1790 gewannen die Theorien der Encyklopädisten manche Anhänger und brachten ihre verderblichen Früchte. Bonnet, der die Erscheinungen im geselligen Leben mit eben so viel Eifer beobachtete, wie die moralischen und physischen Thatsachen, verhehlte sich keineswegs weder die Größe noch die Gefahren des Gewitters, welches über Frankreich und die benachbarten Länder auszubrechen im Begriffe war. In einer Sprache, die eines Montesquieu würdig ist, theilt er die Resultate seines Nachdenkens und seiner Besorgnisse seinen Freunden mit, dem berühmten Publicisten Mallet-Dupan, dem gelehrten Bailly, Maire von Paris, Merian, de Saussure, der Gräfin von Stolberg. Die blutigen Excesse der französischen Revolution bestätigten nur zu sehr die Ahnungen des Philosophen. Doch erlebte er nicht mehr weder alle Zwischenfälle noch das Ende des düstern Drama's der Schreckenszeit. Am 20. Mai 1793 gab er seine reine Seele dem Gotte zurück, den er geliebt, dem er gedient hatte.

So war in seinem Leben und in seinen Schriften der Genfer Karl Bonnet. Dieser tugendhafte Philosoph, dem fast keine Wissenschaft fremd geblieben, hatte die Tage seines irdischen Lebens wohl benützt. Aus Geschmack von der großen Welt fern lebend, zurückgezogen in sein schönes Landgut bei Genthod, an den Ufern des Genfersee's, hatte er nicht mehr Reisen gemacht als Kant. Er hatte sich auf einen Ausflug nach dem Kanton Bern beschränkt, um seinen Freund Haller zu besuchen. Er führte das Stillleben des Denkers. Er unterhielt einen ununterbrochenen Briefwechsel mit Gelehrten und Ungelehrten, Staatsmännern, Liebhabern der Wissenschaft aus den verschiedensten Ländern. Groß war sein Ruf. Kein namhafter Fremder kam nach Genf ohne den Wunsch zu äußern, Bonnet kennen zu lernen. Als Psychologe hat Bonnet zwar den äußeren Sinnen eine große Rolle zugestanden, aber er ist nicht dabei stehen geblieben, er ist bis zur Seele durchgedrungen, er ist zu Gott gegangen. Sensualist im Ausgangspunkte, hat er im Ganzen die Sache des christlichen Spiritualismus vertheidigt. „Ergreifet das ewige Leben", so rief er am Schlusse der Palingenesie; diese beredten Worte sind der prägnante Ausdruck seines Lebens und seiner Lehre. Bonnet ist im 18. Jahrhundert ein Weiser gewesen.

Als Quellen über ihn nennen wir vor Allem die Collection compléte des oeuvres de Charles Bonnet. Neuenburg 1779—1783. 8 Bände in 4°, 18 Bände in 8°. Außerdem: Mémoires sur la vie et les ouvrages de Charles Bonnet, von ihm selbst geschrieben in Form von Briefen an Albr. v. Haller, Trembley, de Saussure. — Copies de lettres de Charles Bonnet, an verschiedene Gelehrte. — Lettres de divers savants à Charles Bonnet, von 1740 bis 1792. Commerce epistolaire de Haller et de Bonnet. — Commerce epistolaire de Lavater, Moses (Mendelssohn) et Bonnet, in Bezug auf die Untersuchungen über die Beweise für das Christenthum. Alle bis jetzt genannten Werke sind bloß handschriftlich vorhanden auf der öffentlichen Bibliothek in Genf; sie sind für den vorstehenden Artikel benützt worden. — Mémoire pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Charles Bonnet par Trembley. Bern. — Eloge historique de Charles Bonnet par H. B. de Saussure. — Charles Bonnet, de Genève, philosophe et naturaliste par Albert Lemoine. Paris. Durand. 1850. — Charles Bonnet, philosophe et naturaliste, sa vie et ses oeuvres vom Herzog von Caraman. Paris. Vaton. 1859. — Dictionnaire des sciences philosophiques. Artikel „Bonnet". 2te Lieferung. Paris. Hachette. 1844. — Le XVIIIe siècle à l'étranger. Histoire de la littérature françoise dans les divers pays de l'Europe depuis la mort de Louis XIV, jusqu'à la révolution françoise, par A.

Sayous. 2 Bde. Paris 1861. — Biographie universelle. V. 130. — Encyclopédie des gens du monde. III. 682. — Nouvelle biographie universelle par Didot. VI. 627. — France protestante par Haag. — Charles Bonnet, disciple de Montesquieu, par Ed. Humbert. Bibliothéque universelle, revue Suisse et étrangère. April 1858. Genf und Lausanne. Eduard Humbert, Professor in Genf.

Boquin, Peter (auch Bouquin), war zu Anfang des 16. Jahrhunderts in der Provinz Quienne geboren. Seine theologischen Studien machte er an der Universität Bourges, welche damals unter ihren Lehrern mehrere Anhänger der Reformation zählte, und erwarb sich hier am 23. April 1539 den Doktorgrad. Diese Würde trug dazu bei, ihm Ansehen zu verschaffen in dem Karmeliterorden, in welchen er getreten war, so daß er zum Prior gewählt wurde. Allein erfüllt von den neuen Lehren, welche er an der Universität kennen gelernt hatte, und durch das Studium der Bibel in seinen Ueberzeugungen befestigt, wurde es ihm auf die Länge unmöglich, der Stimme seines Gewissens Widerstand zu leisten. Er verließ das Kloster und zugleich Frankreich 1541. Die ersten Monate brachte Boquin in Basel zu. Seine Absicht war, einen seiner ehemaligen Schüler, Andreas Maugier von Orleans, aufzusuchen, damals Erzieher der Kinder des Herzogs von Pommern; vorher aber wollte er Luther und Melanchthon persönlich kennen lernen, deren Ruhm um jene Zeit Europa erfüllte. Auf Zureden des letzteren verzichtete aber Boquin auf sein anfängliches Vorhaben. Anstatt seine Reise nach dem nördlichen Deutschland fortzusetzen, begab er sich von Wittenberg nach Straßburg und nahm dort die durch den Abgang Calvin's erledigte Lehrstelle ein, welche er mit Vorlesungen über den Brief an die Galater eröffnete. Aber Liebe zum Vaterlande, wo er einen baldigen Triumph des Evangeliums erhoffte, sowie Anhänglichkeit an einen dort zurückgelassenen Bruder, auch Sehnsucht nach den dortigen Bibliotheken und reichen literarischen Hülfsmitteln, führten ihn schon nach Kurzem nach Bourges zurück, wo er Hebräisch und Exegese zu lehren anfing. Heßhus, sein nachmaliger Heidelberger Gegner, hat ihn beschuldigt, in's Kloster zurückgekehrt zu seyn und dort abgeschworen zu haben; aber das ist entweder Irrthum oder Verläumdung, Boquin fand in Bourges eine Beschützerin an der Königin von Navarra, welcher er eine Abhandlung: de necessitate et usu sacrarum literarum — widmete; ihrer Tochter Jeanne eine solche: de spirituali sponso Jesu-Christo. Die Königin ertheilte ihm nicht nur eine Pension, sondern ließ ihn auch mit Zustimmung des Erzbischofs zum Prediger an der Kathedrale ernennen. Als Heinrich II. das Herzogthum Berry seiner Schwester Margarethe zuertheilte, wußte Boquin auch bei dieser dem Evangelium nicht abholden Fürstin sich in der gleichen Gunst zu erhalten, in welcher er bei ihrer Tante gestanden hatte. Er widmete ihr seinen Traktat: de homine perfecto. Aber selbst die Protektion der Tochter Franz I. vermochten Boquin nicht gegen Verfolgung zu schützen. Seine Feinde nöthigten ihn nicht nur, seine Entlassung zu nehmen, sondern es drohten ihm ernstere Gefahren von Seiten des Parlaments und des Erzbischofs von Bourges. Er suchte Rettung vor denselben im J. 1555 durch eine zweite Flucht nach Straßburg, wo er nach längerem Zureden provisorisch die Stelle eines Predigers an der französischen Kirche übernahm. Als der Kurfürst Otto Heinrich von der Pfalz im J. 1557 ernstlich das Reformationswerk in seinem Lande in die Hand nahm und die Universität Heidelberg durch eine Reform ihrer Verfassung, sowie durch Neubesetzung ihrer Lehrstellen zum alten Glanz zu erheben suchte, wurde Boquin von ihm zur Bekleidung einer theologischen Professnr dorthin berufen und bekleidete dieses Amt seitdem fast zwanzig Jahre lang. Während dieser Zeit war Boquin in alle Bewegungen mit verflochten, deren Schauplatz die pfälzische Kirche unter Otto Heinrich und Friedrich III. wurde. Er hat seine Erlebnisse theilweise selber erzählt in seiner Schrift: „de causis diuturnitatis controversiae de coena Domini" (1576). So war er mit Michael Diller, Casp. Olevian, Peter Dathen und Zachar. Ursinus im J. 1564 Theilnehmer des von Friedrich III. und dem Herzog Christoph von Würtemberg zwischen reformirten und lutherischen Theologen veranstalteten Reli=

gionsgespräches zu Maulbronn. Auch an dem Religionsgespräch zu Poissy soll er nach de Thou auf Verlangen des Königs von Navarra Theil genommen haben, und von den Händeln mit Heßhus und Ernst wurde er lebhaft mit berührt. Als nach dem Tode Friedrich's III, unter dessen lutherischem Sohne Ludwig im J. 1574 die reformirt gesinnten Theologen Heidelberg zu verlassen genöthigt wurden, mußte auch Boquin weichen. Er fand bald darauf eine Anstellung als Professor in Lausanne und wirkte dort, bis er 1582 eines plötzlichen Todes starb.

Außer den bisher angeführten verfaßte Boquin noch folgende Schriften: Defensio ad calumnias doctoris cujusdum Avii. 1558. — Theses de Coena Domini . . . in Academia Heidelbergensi propositae. 1560. — Examen libri quem D. Tilem. Heshusius nuper scripsit de praesentia corporis Christi in Coena Domini. 1561. — Exegesis divinae atque humanae κοινωνίας. 1561. — Justa defensio adv. injustam vim Heshusii et Villagagnonis de judicio P. Melanchthonis ad electorem palatinum misso de Coena Domini, 1562.— Canones quibus defenditur διάνοια in verbis Christi: hoc est corpus meum; item Adsertio ritus frangendi et in manus sumendi panis eucharistici. 1563. — De una et ea perpetua totius Christi praesentia in sua ecclesia peregre agente thesium sectiones XXV. 1565. — Adsertio veteris ac veri christianismi adversus novum et fictum Jesuitismum. 1576. — Apodeixis anti-christianismi, qua christianismum veram religionem, pharisaismum christianismo contrarium, papismum pharisaismo simillimum esse ostenditur. 1583. — Discours de la vie et de la mort de Frédéric, comte palatin. 1577. — Vergl. über Boquin: Melchioris Adami Vitae theologorum exterorum — Haag, la France protestante. Hundeshagen.

Brant, Sebastian, dessen Name einer der berühmtesten in der Vorgeschichte der Reformationszeit ist, war im Jahre 1457 oder 1458 zu Straßburg geboren als der älteste Sohn eines Gastwirthes Diebolt Brant; er verlor den Vater schon, als er erst zehn Jahre alt war. Da es ihn auf die gelehrte Laufbahn trieb, bezog er, nur durch Privatunterricht vorbereitet (denn eine öffentliche Schule, die hiefür taugte, besaß damals seine Vaterstadt noch nicht), im J. 1475 die Universität zu Basel, die den strebsamen Jüngling wohl durch den Glanz und die Fülle ihrer ersten Blüthe anlocken durfte und ihn festhalten sollte auf Jahrzehende lang. Ein frisch pulsirendes Leben der Wissenschaft empfing und umgab ihn hier: abermals erwacht, der alte Kampf zwischen Realismus und Nominalismus, aber hier und jetzt in solcher Wendung, daß es eigentlich ein Kampf gegen alle Scholastik war, und wesentlich damit verbunden, ja damit zusammenfallend, der neue Humanismus; über ihm Lehrer und ihm zur Seite Genossen der bedeutendsten Art, und neben dem allem in der schwungvoll betriebenen Buchdruckerei ein beständiger Anreiz zu schriftstellerischer Thätigkeit, einer Thätigkeit, zu der ihn schon frühzeitig auch das äußere Bedürfniß nöthigte. Brant wählte das Studium der Rechte und ward auch 1477 Baccalaureus in dieser Fakultät, nicht gerade mit Neigung: er zog es anfangs vor, sich freier und allgemeiner in der Litteratur, in Philosophie und Poesie umzuthun, und erst da er einsehen lernte, daß damit allein das Leben nicht zu führen und die Abfassung lateinischer Empfehlungsgedichte, womit ihn die Buchdrucker Basels gern ihre neu herausgegebenen Werke begleiten ließen, kein sicherer Erwerb sey, nahm er es ernstlicher mit der Jurisprudenz und erlangte im J. 1484 den Grad eines Licentiaten, 1489 den eines Doktors beider Rechte. Mit dieser bestimmteren Gestaltung des Berufes ist sichtlich auch ein volleres Behagen in die ganze Wirksamkeit Seb. Brant's gekommen: denn eher so als etwa daraus, daß er mit seiner Verehelichung im J. 1485 neue Bedrängniß über sich gezogen habe, wird die litterarische Fruchtbarkeit zu erklären seyn, womit er von nun an neben den rechtswissenschaftlichen Vorlesungen, die er hielt, ein Buch nach dem anderen schrieb und drucken ließ, und nun auch eigene Bücher und Bücher größeren Umfangs, nicht mehr bloß Vorreden und Schlußverse zu fremden Werken. Und es waren das theils, seinem Amte gemäß, juristische Arbeiten

auf Deutsch wie auf Lateinisch, theils auch, indem die alte Vorliebe keineswegs erstickt, sondern nur in Schranken gewiesen war, Arbeiten von dichterischer Art, diese mit Uebergewicht des Deutschen. In solcher Stellung und mit solchem Wirken hat Brant das Jahrhundert hier zu Basel voll ausgelebt: da erweckte in ihm eine Reise, auf der er Straßburg und die Brüder und noch die betagte Mutter und manchen Freund wiedersah, der ihn zurückwünschte, stärker als je den Zug nach der Stätte der Geburt und der Jugendjahre, und so heimisch er auch in Basel geworden, er bewarb sich in Straßburg um das erledigte Amt eines Syndikus und erhielt dasselbe, da außer seinem eigenen Ruhm noch die Verwendung Joh. Geiler's das Gesuch unterstützte, zu Anfang des Jahres 1501. Hier, in der Vaterstadt denn lebte er noch zwei Jahrzehende, immer noch litterarisch, mehr aber und bedeutender in seinem Amte thätig, von Kaiser Maximilian mit seinem Vertrauen und der Ernennung zum Rath beehrt, dann auch von der Stadt durch Erhebung zu ihrem Schreiber ausgezeichnet; er starb im Mai 1521.

Ueberblickt man aber die lange Reihe der Schriften, die den Namen Sebastian Brant's auf dem Titel tragen, sey es, daß er selbst sie verfaßt, sey es, daß er sie nur herausgegeben habe, man wird mit Ausnahme einer einzigen sonst keine darunter finden, die seinen Namen für längere Zeit oder gar für immer berühmt gemacht, die ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Litteratur und ein Anrecht auf Nennung auch in dieser Encyklopädie erworben hätte. Das Alles gilt nur von der einen, dem Narrenschiff von 1494.

Mit dem Ausgange des Mittelalters, mit der Zerrüttung all der bisherigen Verhältnisse in Staat und Kirche, in Sitte und Gesellschaft, die am empfindlichsten das Herz Europa's, Deutschland traf, war in die deutsche Litteratur ein vorwaltender satirischer Zug gekommen, ein Hang, alle Dinge dieser Welt und das Leben wie den Tod mit dem Lachen des Spottes, mit dem bittern Hohne der Ironie zu betrachten und darzustellen, und vornehmlich dieser Zug, der, einseitig verfolgt, stets von der Kunst abführen wird, trägt Schuld daran, daß damals auch die Litteratur, daß namentlich die Poesie so tief verfiel. Den stärksten Wiederhall nun, mit der vollsten Zusammenfassung all der bunt durch einander klingenden Töne, hat jene Zeitstimmung, wenn wir absehen von den Reimen und Bildern des Todtentanzes, in dem genannten Gedicht Seb. Brant's gefunden. Wohin der Dichter nur sein Auge lenkt, in beiden Geschlechtern, in allen Altern, in allen Ständen gewahrt er nichts als Narrheit: nach alttestamentlicher Weise aber ist ihm unterschiedlos sowohl der ein Narr, der von der göttlichen, als der von der menschlichen Weisheit abirrt, sowohl der Glaubens- und der Sittenlose, als der unkluge Thor; und wie es damals noch allgemeiner Sitte war als jetzt, daß die Leute zur Fastnacht als Narren verkleidet durch die Gassen liefen, und hie und da auch Sitte, daß man dabei einen Umzug mit einhergerollten Schiffen hielt, so erscheint ihm nun das ganze Leben wie eine große Fastnacht, und Narr auf Narr, Mensch auf Mensch wird vorgeführt, um in das Narrenschiff mit einzusitzen und auch nach Narragonien zu fahren. Sebastian Brant war aber deshalb so zum Wortführer seiner Zeit berufen, und es ward diese Dichtung unter all dem Vielen, das er geschrieben, deshalb das Gelungenste, weil in seinem ganzen eigenen Wesen und Thun Altes und Neues ebenso trümmerhaft durcheinander lagen, wie in der Welt außer ihm, und das Ergebniß der allgemeinen Zerrüttung und Fäulniß, eine unfertige, ruhelose, friedlose Gährung voraus in ihm selbst arbeitete. Wohl nahm der gewaltige Zug des Humanismus auch ihn mit sich fort, auch ihn erfüllte Bewunderung und Nacheiferung gegenüber dem klassischen Alterthum, und die meisten und treffendsten Sentenzen des Narrenschiffs und nicht wenige Beispiele, die er dazu bringt, rühren aus den alten Dichtern und Philosophen her, und wohl empfand sich auch er als ein Glied des Gelehrtenadels, den die Einführung des römischen Rechts gegründet und dem Adel der ritterlichen Geburt an die Seite gestellt, ja noch über denselben erhoben hatte: dennoch will er zugleich dem Volk und der Deutschheit nahe bleiben: die Erneuerung des Freidank, die er zwar später als das

Narrenschiff, erst im J. 1508 verfaßte, beweist uns, wie gut er auch die heimathlichen Quellen zu schätzen gewußt; die überwiegend größere Fülle seiner Anschauungen und seine Hauptgedanken schöpft er doch aus der Gegenwart, aus dem, was unmittelbar und lebendig ihn umgab: Beispiel die vielen, bald bewußten, bald wohl auch unwillkürlichen Bezüge auf das damalige Basel; sein Deutsch, obwohl sichtlich an der klassischen Latinität gebildet, ist darum doch nicht so mit Ungelenkigkeit und bis zum Unverstand latinisirt, wie dicht vor ihm bei Niclas von Wyle und nach ihm bei Hutten, und so wenig rechnet er für sein Gedicht bloß auf gelehrte Leser, daß er sogar auf solche rechnet, die nicht zu lesen verstehen, und um solcher ganz ungelehrten willen es mit Bildern schmückt, deren Beschauung das Lesen ersetzen könne: dieselbe Rücksicht und Absicht, wie sonst bei den offenen Bogen, die er zahlreich ausgehen ließ, mit Bildern und lateinischen oder deutschen Versen auf Zeitereignisse. So stellt nun das Narrenschiff einen gleichmäßig wiederkehrenden Wechsel dar von Bild und Text, von malerischer und dann von dichterischer Schilderung und Betrachtung dieser und dieser Narrheit; freilich zerfällt dadurch das Gedicht in lauter zusammenhanglose Stücke, ist nur wie ein Convolut von fliegenden Blättern jener Art, und ihre Anordnung geschieht durchaus nach Zufall, ohne Plan: schwerlich aber wäre der Verfasser auch im Stande gewesen, den reichen mannigfaltigen Stoff mehr abzurunden und einheitlich als Ganzes zu gestalten. Und wohl auch war Brant in Folge beider, seiner humanistischen Bildung und seines offenen theilnahmvollen Blickes in Zeit und Volk, nicht unberührt geblieben von den großen neuen Gedanken, die seit Huß und dem Basler Concil sich immer lebhafter regten und immer weiter hinaus, immer tiefer griffen: er rügt ohne Scheu die Gebrechen in dem äußeren Leben der alten Kirche, den Unglauben und die Unsitte, denen sie nicht steuert, die kindisch verkehrte Gelehrsamkeit, die ja ihr nur dient: aber er scheut sich, er hält zurück, wo es in diesen Dingen auf das Innere und auf Höheres geht, ja er steht für das Alte mit streithaftem Eifer ein, und wie er in lateinischer Dichtung die Jungfrau Maria und die Heiligen Roms überschwänglich hat lobpreisen mögen, so beklagt er im Narrenschiff mit Zorn, wie St. Petri Schifflein schwanke, und schilt die Ketzer und sieht von dem vielen Bücherdrucken auch nach dieser Seite hin nur Unheil.

Wollen wir aber Sebast. Brant, gerade ihn besonders, deshalb tadeln, daß er mit seinem Denken und Dichten so auf halbem Wege und inmitten seines Zeitalters stehen blieb und nicht die Kraft oder nicht den Muth besaß, ihm vorauszueilen? Das ist überall nur den Wenigsten und den Auserkorenen verliehen, und ihn mag noch eigens der Umstand entschuldigen, daß seine allernächste Umgebung sich nicht anders als er verhielt und sie sein Verhalten noch mitbestimmte. Der Gelehrtenkreis Basels, die Professoren seiner hohen Schule haben sich noch, da die Reformation der Kirche bereits voll angebrochen war, mit zäher Beharrlichkeit gegen sie gesträubt und ihr, die einen mit Bedenklichthun, die anderen mit offener Feindschaft entgegengewirkt. Seine Zeitgenossen sprach der Dichter, eben weil er so getreu den Sinn und die Stimmung der Mehrzahl aussprach, auch im höchsten Grade an, und die Verehrung, ja Bewunderung, die sie ihm seines Werkes wegen zollten, war so groß, daß sie nachhaltig von ihnen sich auf die folgenden Geschlechter fortvererben und dasselbe noch auf diese maßgebend wirken konnte. Nicht genug, daß auf die erste Ausgabe von 1494 alsobald wiederholte neue, Originalausgaben hier in Basel, Nachdrücke an anderen Orten kamen, die Theilnahme gab sich vielleicht noch deutlicher in den mehrfachen Ueberarbeitungen, die das Gedicht immer noch zeit- und volksgemäßer machen sollten, besonders bezeichnend aber in der lateinischen Uebertragung kund, die Jakob Locher Philomusus im J. 1497 davon fertigte: bezeichnend für Sebastian Brant, dessen deutsche Reimverse nur deshalb so leicht in lateinische Hexameter umzusetzen waren und dazu reizten sie umzusetzen, weil hinter ihnen solch ein starker und hell durchscheinender Kern des Humanismus lag; bezeichnend für die Zeit, deren Gelehrte ein Erzeugniß der Litteratur viel besser zu würdigen wuß=

ten und es lieber genossen, wenn es in der Sprache ihrer Gelehrsamkeit ihnen dargeboten ward. Und während die Volksmäßigkeit, die gleichwohl dem Narrenschiff mit innewohnte, es Geiler von Kaisersberg angemessen erscheinen ließ, im Jahre 1498 sogar eine Reihe von Predigten daran anzuknüpfen, und im Jahre 1519 ganz am anderen Ende Deutschlands, zu Rostock, eine niederdeutsche Uebersetzung gedruckt ward, trug die lateinische von Locher den Ruhm des Dichters noch weit über das deutsche Sprachgebiet hinaus, und es ward auf ihrem Grunde das Narrenschiff 1501 noch einmal von Jodocus Badius Ascensius in lateinische Verse gebracht, von Anderen schon seit 1497 wiederholendlich in's Französische und in's Englische und noch im Jahre 1635 in's Niederländische.

Hier überall haben wir noch das Narrenschiff selbst in Umarbeitung, in Uebersetzung, in homiletischer Commentirung vor uns: aber auch die freiere Nachbildung hat sich seiner bemächtigt, um uns gleichfalls zu bezeugen, welchen Eindruck und Einfluß das Gedicht auf die Mitlebenden und noch die Späteren geübt. Eine Schrift z. B., welche zu Straßburg im J. 1497 die geistliche St. Ursula-Bruderschaft veröffentlichte, „von S. Ursulen Schifflin", folgt unverkennbar in Bild und Wort dem erst kurz vorher erschienenen Narrenschiffe, und noch entschiedener ahmt Thomas Murner dasselbe nach, der jüngere Landsmann Seb. Brant's: seine Narrenbeschwörung, seine Schelmenzunft, theilweise auch noch sein lutherischer Narr, sind immer neue Nach- und Wiederklänge des Tones, den zuerst Brant angeschlagen, nur unhumanistischer und inhumaner: nicht bloß die Gestaltung und äußere Einrichtung des Narrenschiffes wiederholt sich in der Narrenbeschwörung und der Schelmenzunft, jenes Anhängen einer Einzelheit nach der andern an ein darübergesetztes Bild und Sprichwort: auch die Grundstimmung ist wesentlich dieselbe, und besonders den Dingen der Kirche gegenüber derselbe Sinn, nur eben Murnerisch vergröbert. Es würde jedoch zu weit abführen, wenn ich auch diejenigen Nachwirkungen des Gedichtes, die nicht so unmittelbar zu dessen Bibliographie und nicht so zu der Biographie des Verfassers gehören, noch des ferneren alle verfolgen wollte: es genüge, daran zu erinnern, welch eine hervorstechende Rolle die Gestalt des Narren, d. h. die personificirte Thorheit und Unsitte und Gottlosigkeit in der Dichtkunst, noch viel mehr aber in der zeichnenden Kunst des ganzen 16. Jahrhunderts, in den Holzschnitten z. B. von Hans Scheufelin und Hans Burgmaier spielt: es ist Sebastian Brant, der ihr zuerst und zumeist diesen Stempel aufgedrückt hat.

Mit Gebühr erkennt auch unsere Zeit noch die geschichtliche Bedeutung des Mannes an: unter den Einzelarbeiten über ihn hebe ich nur die Ausgabe des Narrenschiffs durch den verstorbenen Adam Walther Strobel (Quedlinburg u. Leipzig 1839) hervor, deren Verdienst in der beigefügten Lebensbeschreibung des Dichters und der Aufzählung seiner sämmtlichen Werke beruht, namentlich aber die neuere durch Friedrich Zarncke (Leipz. 1854), die Alles, was zur Geschichte dieses seines Hauptwerkes und zu dessen Verständniß und richtiger Würdigung gehört, mit Gelehrsamkeit und Geschmack zusammenstellt und dafür als abschließend darf betrachtet werden. **Wilh. Wackernagel.**

Breitinger, Johann Jakob, Antistes, einer der kraftvollsten Männer unter den Vorstehern der zürcherischen Kirche, geboren in Zürich am 19. April 1575. Er bildet den Uebergang vom 16. in's 17. Jahrhundert, doch schließt er sich möglichst treu an seine Vorgänger, namentlich an Bullinger an, dessen Lebenszeit noch ein halbes Jahr lang mit der seinigen zusammenfiel und dessen erhebendes Vorbild ihm in mancher Beziehung begeisternd vorleuchtete. Schon im sechsten Jahre durch den Tod des Vaters beraubt, der gleich manchen andern Gliedern der Familie Mitglied des großen Rathes gewesen, erhielt er seine Erziehung durch eine begabte, gottselige Mutter und durch den Großoheim, welcher ihn den Studien widmete und ihm zunächst zur Ermunterung ein Stipendium hiefür stiftete. Doch erweckte der junge Breitinger anfangs keine großen Erwartungen; nur langsam und mühsam sich entwickelnd, zumal bei der mangelhaften Schuleinrichtung, fühlte er sich so gedrückt, daß nur die Thränen der Mutter ihn abhielten

zu einem Handwerk überzugehen. Indeß gab er jetzt schon Proben eines energischen Karakters und machte nun nach erneutem Entschlusse bei den Studien zu beharren und bei verdoppelter Anstrengung außerordentliche Fortschritte. Im Jahre 1593 ging er zu weiterer Ausbildung nach Herborn, besuchte zunächst das Pädagogium daselbst, sodann die Hochschulen zu Marburg, Franecker, Leyden, Heidelberg, Basel; er erwarb sich die Freundschaft mancher ausgezeichneten Männer, mit denen ihn später die Dortrechter Synode wieder zusammen führte. Im Jahre 1596 zurückgekehrt, bestand er rühmlich die Prüfungen, vermählte sich 1597 mit der trefflichen Regula Thommann und erhielt die eben jetzt entstandene Filialpfarre Zumikon, als deren erster Pfarrer, später die von Albisrieden. Daneben bekleidete er damaliger Uebung gemäß eine Lehrstelle; eilf Jahre lang diente er als Klassenlehrer, auch als Leiter der Lateinschule; er wirkte zu deren Umgestaltung mit, schlug es aber seiner Bescheidenheit nach beharrlich aus über denjenigen gestellt zu werden, der einst sein Lehrer gewesen. Im Jahre 1605 ward ihm die Professur der Logik am Gymnasium zu Theil; er leistete hierin Vorzügliches. Nachdem er auf den Rath der Aerzte etliche Jahre sich des Predigens enthalten, ward ihm 1609 eine Frühpredigt am Großmünster übertragen, die er mit gesegnetem Erfolge besorgte, wiewohl sie ihm viel zu schaffen machte, so daß er längere Zeit in der vorhergehenden Nacht kein Auge schloß, wie er denn viel Furcht und Angst hinsichtlich des Predigens zu überwinden hatte und daher zeitlebens mit größtem Fleiße sich darauf vorbereitete. Qui ascendit cum horrore, descendit cum honore, war sein Wahlspruch. Seine Schematismen will er deshalb selbst nach seinem Ableben aufbehalten wissen, „damit die Nachkommen daran einen Spiegel haben, wie mit Furcht und Demuth, ja mit Angst und Schrecken die Alten auf die Kanzel getreten“. In den Sommerferien des Jahres 1611 begleitete er einen jungen Züricher nach Genf und benutzte die Gelegenheit zu einem aufmunternden Besuche bei den im Wallis damals noch vorhandenen Protestanten. Inzwischen war in Zürich die Pest ausgebrochen; das Gerücht ging aus, er sey derselben feige entflohen; großer Unwille erhob sich wider ihn, wiewohl bei seiner Abreise noch keine Spur der Seuche vorhanden war. Doch die beste Widerlegung leistete er gleich nach seiner Rückkehr durch die That. Mit der größten Hingebung und völliger Unerschrockenheit wanderte er während dieser Schreckenszeit vom frühen Morgen bis tief in die Nacht aus einem Pesthause in das andere, überall zu dem Gottvertrauen ermahnend, von welchem er selbst beseelt war, und während Hunderte zu seiner Rechten und zu seiner Linken ein Raub des Todes wurden, in der Stadt und Umgebung gegen sechstausend Personen, blieb er, der am meisten wagte, völlig verschont. Ueber fünfzigtausend Menschen wurden im Gebiete Zürichs von der furchtbaren Seuche dahin gerafft. Dieser Heldenmuth Breitinger's fand gebührende Anerkennung. Nunmehr strebte man den bescheidenen Mann hervorzuziehen. Bald wurde ihm die theologische Professur angetragen, mit vollstem Zutrauen suchte man ihn zur Annahme zu bewegen; allein beharrlich schlug er sie aus, indem er sich einem so hohen Amte nicht gewachsen glaubte, obwohl die Aushülfe, die er später provisorisch leistete, hinreichend bewährte, wie sehr jenes Zutrauen der Behörde gegründet war. Eher war er geneigt die ebenfalls vakante Professur der Philosophie an der höheren Schule zu übernehmen. Doch kam die Kirchgemeinde zu St. Peter zuvor, indem sie ihn zu ihrem Pfarrer wählte; wie sehr sie ihn schätzte, gab sie ihm schon nach Jahresfrist auf's ehrenvollste kund. Im Jahre 1613 sah sich Breitinger von der Obrigkeit zu etlichen Gesprächen mit den Wiedertäufern im Gebiete Zürichs berufen, wobei er, wenngleich ohne den gewünschten Erfolg, im Falle war ebensowohl seine Ueberlegenheit wie seine unentwegliche Sanftmuth an den Tag zu legen. Sodann wurde er am 30. September 1613 vom großen Rathe zum Pfarrer am Großmünster erwählt und damit zum obersten Leiter der ganzen züricherischen Kirche, welche damals auch angränzende Gebiete umschloß; er trat in diejenige Stellung, für welche späterhin der Ausdruck „Antistes“ gebräuchlich wurde, während Breitinger sich nie dieses Titels bediente. Hier war er ganz an seinem Platze und hatte Anlaß wäh-

rend des Zeitraumes von 32 Jahren mit eiserner Beharrlichkeit, gründlichstem Ernste und ausgezeichnetem Freimuth die segensreichste Wirksamkeit zu entfalten für die Erfrischung und Läuterung des kirchlichen wie des so innig damit verbundenen staatlichen Lebens. Er ist während dieser langen Dauer gleichsam die Seele alles edleren Strebens, der pflichttreue Wächter der Kirche, der belebende Geist auf allen Punkten des ihn umgebenden Kreises, immer wachsam für die Ehre Gottes, voll Aufopferung für die Gemeinde, stets kampffertig wider Alles, was ihre Sitten zu beflecken drohte, damit sie nicht bloß an's Evangelium glauben, sondern wahrhaft als Volk Gottes auch demgemäß leben möge. Der in diesem Zeitraum fast überall in der protestantischen Welt eintretenden geistlichen und sittlichen Erschlaffung, welche dem kräftigen Aufschwung des Jahrhunderts der Reformation nachfolgte, stellt er sich, belebt von ächt evangelischem Lebensernste, mannhaft entgegen, und wenn er auch im Großen und Ganzen weder einen allgemeinen Umschwung noch eine Aenderung der Zeitströmung zu bewirken vermochte im Gegensatze zu dem Zuge und Geiste seines Zeitalters, so gelang ihm doch Großes in der ihm angewiesenen Stellung und weit über seine nächste Amtswirksamkeit hinaus. War es auch ein mühseliges Lebenswerk, das mitunter als kleinlich erscheinen kann, so gewinnt immerhin auch das Einzelne im Zusammenhang mit dem Ernste seines gesammten Strebens eine höhere Bedeutung.

Die unverbrüchliche Treue in der Erfüllung seiner nächstliegenden Pflichten gab ihm den festen Halt nach allen Seiten hin. Seine Predigten, von heiligem Ernst durchdrungen und zugleich ansprechend, klar und einfach, aber körnig machten einen gewaltigen Eindruck, dem man sich nicht leicht entziehen konnte. Ueberflüssiges, vollends bloße Redensarten gestattete er sich nie. Man fühlte es ihm ab, daß es ihm bei seinem Bestrafen, Ermahnen, Zurechtweisen stets um die Sache zu thun war. Selbst bei sehr schwierigen Punkten bewährte sich sein großes Talent volksthümlicher Rede. Ein Beispiel, das uns auch sonst karakteristisch erscheint, finden wir in seinen Predigten über das Vaterunser: „Das Fürnehmste, daran sich unsere Vernunft stoßen will, ist das: wie doch Gottes Wille sey, wenn in der Welt Böses vorgeht; wenn der böse Mensch thut, was Gott heiter verboten hat. Aber hier müssen wir wissen, daß etwas ist an der Sünde, welches nicht die Sünde ist, und dasselbige ist Gottes Wille. Gottes Allmacht und Weisheit ist übergroß, daß das Allerkrümmste, so ferne es geleitet wird durch Gotttes Willen, sich ziehen muß in die Gräde, daß es doch krumm, bös, sünd- und sträflich bleibe . . . Und ist gewißlich, wenn es nicht gut wäre, daß Böses wäre, das Böse geschehen würde nimmermehr. Das Böse ist nicht gut, und wird nicht gut; dennoch ist gut, daß Böses sey. Denn Gott ist so weise und so allmächtig, daß er aus Bösem kann Gutes machen und doch das Böse bös bleiben lassen, und ist von einem Alten recht geredt zu einem Gottlosen: wenn du nicht willst, daß Gottes Wille geschehe von dir, so wird Gottes Wille geschehen an dir!“ — Als Seelsorger war er unermüdet; mit scharfer Auffassung der Zustände Anderer verband er große Milde und Besonnenheit; insbesondere zeigte er für Geisteskranke ein zu jenen Zeiten ungewohntes, feines psychologisches Verständniß und ein Geschick in der Behandlung, das weit über die gewöhnliche Einsicht seiner Zeit, ja selbst späterer Perioden hinausging. In der Pflege der Kranken, deren er sich tagtäglich mit Wort und That auf's Treueste annahm, wurde er von seiner Gattin auf's Sorgsamste unterstützt. Mit größtem Nachdruck verfocht er gewissenhafte Verwendung der Stiftungen für Solche, während er dem Gassenbettel unerbittlich entgegentrat. Auch darin erwies er sich als ächter Pastor, daß, wie er selbst in thatkräftiger, emsiger Liebeserweisung Allen voranging, er immer wieder auch Andere hiezu anzuregen wußte. Sein Haus war fortwährend eine Zufluchtsstätte der Armen, Trostbedürftigen und Nothleidenden jeder Art, insbesondere nahm er sich bedrängter und vertriebener Glaubensbrüder, deren es in jenen Zeiten so viele gab, auf's Vielfältigste an; Schaaren von solchen fanden bei ihm längere Zeit ihre Herberge, sowie Belehrung, Trost und Erquickung für ihre Herzen. Dazu gab 1620 der Veltliner Mord,

sodann die Verheerung in Bünden, ferner die Kriegsnoth in Schwaben, Böhmen, Pfalz, Elsaß, Würtemberg immer auf's Neue reichlichen Anlaß. Eine Menge von Flüchtigen trieb die Drangsal und das Elend des dreißigjährigen Krieges zu verschiedenen Zeiten in die Schweiz. Lutheranern, Reformirten, römisch Katholischen, Allen ließ er seine Liebe und Fürsorge angedeihen. Bei dem stets erneuerten und immer verschärften Streben der römisch Katholischen, überall, wo immer möglich, eine Gegenreformation durchzusetzen, unterzog er sich den schwierigsten und verdrießlichsten Verwendungen zu Gunsten der Evangelischen insbesondere im Thurgau, Rheinthal, Toggenburg, um sie gegen Unterdrückung von Seiten der Landes- oder Gerichtsherren, zumal der Bischöfe von Constanz, sowie der Aebte von St. Gallen, in Schutz zu nehmen. Auf's Eindringlichste bemühte er sich wiederholt den Gesandten der reformirten Kantone die kräftige Beschirmung derselben an's Herz zu legen. Freilich war er deshalb den Drohungen der Widersacher ausgesetzt; man glaubte sogar sein Leben in Gefahr, als er bei Anlaß einer Badekur in dem katholischen Städtchen Baden (im Aargau) in einer benachbarten Ortschaft einen früher Protestant gewesenen Minoriten zum Rücktritt in die evangelische Kirche zu bewegen vermochte.

Was ihn überhaupt am meisten auszeichnet, ist seine Stellung zur Obrigkeit, die er gemäß der Reformation, bei welcher man sich entschlossen hatte dem Worte Gottes als der Richtschnur in allen Dingen sich zu unterziehen, als erster Diener und Verkündiger des göttlichen Wortes in allen wichtigern Angelegenheiten zu berathen hatte. Nicht selbst den Staat regieren wollte er; er wußte stets vor dieser Klippe sich durchaus zu hüten; aber mit der furchtlosen Freimüthigkeit, welche Gottesfurcht, Pflichtgefühl und Vaterlandsliebe ihm einflößte, ertheilte er ihr ungescheut seine Rathschläge und Zurechtweisungen, vor Abwegen warnend, die Mißbräuche rügend. Dabei ließ er es jedoch an der schuldigen Ehrerbietung und wahrhaften Treue an der Obrigkeit nicht fehlen. Während er die Sünden und Ungebührlichkeiten der Vornehmen und Mächtigen, wie sie besonders im Gefolge ihrer immer zunehmend aristokratischen Haltung sich einschlichen, auf's Entschiedenste züchtigte, wo sonst niemand es wagte, hielt er die leicht reizbare, öfter unzufriedene Bürgerschaft, so lange er lebte, von Auflehnung auch gegen schwache oder saumselige Regenten ab.

Zu den schon von Zwingli aufgestellten und seit den Tagen der Reformation festgehaltenen Grundsätzen des erneuerten Staatslebens gehörte es, der fremden Bündnisse sammt den Gewinn und Ruhm verheißenden, aber Leib und Seele verderbenden ausländischen Kriegsdiensten sich zu enthalten. Indeß gab es immer neue Lockungen. Die Zeiten schienen anders geworden; Zürich wankte. Schon 1613 und 1614 kam Breitinger in den Fall vor einem Bündniß mit Frankreich, sodann mit Venedig als einer Quelle neuen Unheils zu warnen, doch vergebens. Nachdem der Erfolg seine Warnungen gerechtfertigt hatte, erneute er dieselben auf's Ernstlichste, als 1630 das Bündniß mit Frankreich auf's Neue in Frage kam. „Warum sollen wir, fragte er, uns an das Schicksal eines fremden Reiches ketten?“ Er setzte es durch, daß dem Botschafter Frankreichs verwehrt wurde, bleibend seinen Wohnsitz in Zürich zu nehmen, da er mit Recht dessen verderblichen Einfluß auf Sitten und Gesinnung befürchtete. Ebenso entschieden mißrieth er die von Gustav Adolf 1631 verlangte Verbindung mit Schweden, da ein kriegerischer Conflikt mit den katholischen Miteidgenossen sammt all dem Unheil des dreißigjährigen Krieges davon zu erwarten war. Er selbst erhielt den keineswegs leichten Auftrag mit dem schwedischen Gesandten, der ein besonderes Vertrauen zu ihm hegte, in Königsfelden darüber zu verhandeln. Er stützte sich dabei auf den einfach klaren Grundsatz, „daß die Schweiz und insbesondere Parteien der Schweizer, einer noch so freundlich sich darbietenden fremden Macht sich niemals in die Arme werfen dürfen“, und entledigte sich seiner Mission in solcher Weise, daß er in der Hochachtung des Gesandten stieg und ehrenvoll mit dem Bildniß des Königs beschenkt ward.

Doch weit schwerere Proben des Muthes und der Festigkeit hatte Breitinger abzu-

legen bei der Bekämpfung innerer Fäulniß des Staatslebens. Hiefür machte er zum öftern und mit voller Kraft von dem Rechte Gebrauch, das den Predigern nach der Schlacht bei Kappel (1531) eingeräumt worden, mit ihren Anliegen persönlich vor den Rath zu treten, und falls dies nichts fruchte, von der Kanzel zu rügen, was dem Worte Gottes zuwider laufe. Manche Verderbnisse in der Regierung erweckten im Jahre 1622 eine gefährliche Mißstimmung in der Bürgerschaft. Vorerst in vertraulicher Besprechung stellte Breitinger dem Rathe das Unheil vor. Nach Ermordung der Reformirten im Veltlin habe man Bünden viel zu lau unterstützt. „Immer Rath und keine That! Dies, sprach er, erzeugt bei den Bürgern bedenkliche Unzufriedenheit; die Obrigkeit vergibt ihrer Achtung beim Volke durch die Veränderlichkeit ihrer Beschlüsse. Wie wenig wird der Eid auf den geschworenen Brief gehalten (mit Bezug auf Bewerbung um Aemter)! Damit, daß sich's die in den Räthen einander verzeihen, ist's nicht gethan. Frage sich jeder, wie er an seinen und der Seinigen Nutzen, wie er an sein Amt gekommen!" Eben darauf wies er auch in Predigten hin. Er fand Widerspruch, doch überwiegend Beifall. Rathsglieder erhielten den Auftrag mit ihm und einem seiner Collegen eine „Reformation" zu entwerfen. Allein die beiden Geistlichen erklärten: „In des Regiments politische Händel und Aemter wollen wir uns nicht einlassen und verdächtigt werden, als ob wir uns in Dinge mischen, die nicht unsers Berufes seyen;" an christlichen Satzungen, setzten sie hinzu, fehle es in Zürich nicht, nur an deren Handhabung. Noch trat keine dauernde Besserung ein ungeachtet seiner erneuten Bemühung. Endlich wurde zum Schutz gegen die Umtriebe auf sein beharrliches Andringen die geheime Abstimmung in den Räthen eingeführt. Bei fortgehender Bestechlichkeit aber trat er 1632 in einer Predigt über den Landpfleger Felix (Apgeschichte 24, 26. 27.) all den Untugenden der Regenten auf's Schärffste entgegen. Drohend lud man ihn vor. Ruhig hörte er die ungnädigen Worte der Erbitterten an und forderte statt der Vertheidigung die Rathsherrn auf, sich, wann sie nach Hause kommen, vor ihre Silberschränke zu stellen und sich zu fragen, bei welchem Anlaß sie dieses oder jenes Stück bekommen haben, kurz er wußte ihnen so an's Gewissen zu reden, daß die Gereizten beschämt verstummten und ihm erneute Hochachtung von Seiten aller Redlichen bezeugt ward. Die kostbaren Geschenke, die durch „Schmeichler und Tellerschlecker" bei allen Anlässen für Hochstehende erschlichen wurden und dadurch für den Mittelstand zur unleidlichen Plage geworden, verbat er sich selbst und drang endlich mit ihrer Abschaffung durch. Unerschütterlich arbeitete er mit Muth und Nachdruck in eben dem Sinne fort bis in seine letzten Lebensjahre. Daß er auftreten durfte als ein Mann, der jederzeit bereit war Alles einzusetzen, ja auch das Aeußerste zu bestehen, dies gab ihm so große Ueberlegenheit gegenüber den Wankenden, insbesondere auch den zu französischen Sitten und Unsitten jener Zeit sich Hinneigenden. Von welchem Geiste er dabei beseelt war, zeigt folgende Aeußerung: „Euch, meine lieben Herren, sey doch unverhalten, daß es euch, mich abzuschrecken von Erstattung meiner Pflichten, schlecht unmöglich seyn werde. Ihr möget es zwar versuchen und erlangen von denen, die in ihrem Herzen unversichert sind eines ordentlichen Berufs und deshalben auch nicht empfinden einen göttlichen, unüberwindlichen Beistand. An mir aber gewinnt ihr nichts; denn ich bin dessen beredt, wann es je Gott verhängen thäte, daß ich von meines Berufes und desselben Verrichtung wegen sollte lassen müssen die Pfrund (d. h. die Pfarrstelle), das Vaterland, auch gar das Leben, mir doch dasselbige bringen würde weder Schmerzen noch Noth, aber wohl denjenigen, die dessen ein Ursach wären."

Mit derselben Entschlossenheit und unermüdlichem Aufbieten aller innern Kraft wandte er sich der Hebung des sittlichen Lebens im Einzelnen zu, um „den alten Sauerteig", dessen nur allzuviel vom Pabstthum her noch zurück geblieben, auszufegen. Besonders lag ihm die Heilighaltung des Sonntags am Herzen. So wurden auf seinen Betrieb die Hochzeiten auf die Werktage verlegt, regelmäßige, sonntägliche Kinderlehren eingerichtet, die Sittenzucht verschärft, die Kirchweihen, an denen von Alters her viele

Unfugen geduldet worden, in Bet= und Fasttage umgewandelt, wenn auch in evangelisch freier Haltung. Es ward damit der Grund gelegt zur Feier der schweizerischen Bettage. Als einst eine holländische Gauklerbande eine Woche lang entgegen der zürcherischen Ordnung ihre Aufführungen gehalten und selbst am Sonntag ihre Vorstellung geben wollte, zog Breitinger auf der Kanzel das Mandat der Regierung aus dem Busen, worin alles Derartige als „evangelischen Leuten ungeziemend" verboten war, las es ab mit kurzen einschneidenden Bemerkungen und führte den Hörern so eindringlich zu Gemüth, wie solche Leichtfertigkeit insbesondere sich nicht gebühre, während die Glaubensbrüder von Spaniern, Kosaken, Kroaten &c. gepeinigt werden, daß die Behörde für gut fand noch vor Abend die Seiltänzer wegziehen zu lassen, mochten diese immerhin ihrem Aerger darüber Luft machen durch die Aeußerung: „in den Reichsstädten sey die Obrigkeit Meister; sie hätten vermeint, in Zürich wäre dem auch also; nun sehen sie aber, da sey niemand Meister als ein einziger Pfaffe". Ebenso bewirkte er nach dem Ausbruch des dreißigjährigen Krieges, nicht für alle Zeiten, sondern speziell wegen der schweren Leiden der deutschen und böhmischen Glaubensgenossen die Schließung der Zunfthäuser an den Sonntagen. So trug er vielfältig das Seinige dazu bei, daß um die Mitte des Jahrhunderts in Zürich und dessen Umgebung die sittlichen Zustände wesentlich anders waren, als diejenigen, welche z. B. Spener in Deutschland vorfand. Insbesondere ließ er sich auch die Ueberwachung der Geistlichkeit in Bezug auf ihre sittliche Haltung wie auf ihre Amtsführung, seiner Stellung als Leiter derselben gemäß, ernstlich angelegen seyn, wozu die Censuren an den halbjährlichen Synoden den geeigneten Anlaß boten. Damit man sich vom Studium wie vom Vortrage der Landgeistlichen genau des Nähern überzeugen könne, traf er die Anordnung, daß je bei einer Synode vier derselben in den vier Pfarrkirchen der Stadt zu predigen hatten. Mit kräftig eindringenden Mahnworten eröffnete er die Synoden; eine Fülle von pastoraler Weisheit und heilsamer Anregung birgt sich in diesen seinen Ansprachen. Hier hielt er seinen Standesgenossen z. B. vor: wie es zur Verkleinerung ihres Amtes diene, daß fromme, ehrenwerthe Leute die Ueberzeugung hegen, wer etwas auf die Prediger halten wolle, dürfe nicht viel Bekanntschaft mit ihnen machen; wie den Leuten die Prediger verleiden, die man auf der Kanzel so schön reden höre, aber daneben nicht sehe darnach leben. Da legte er ihnen des Näheren an's Herz: kein Diener der Kirche möge in irgend einem Menschen eine Andacht erwecken, er sey denn zuvor selbst andächtig; keiner werde einem Andern in's Herz reden, er rede denn aus dem Herzen. Ein ander Mal versicherte er sie, er könne in Wahrheit sagen, er habe zwar viele treffliche Professoren zu seinen akademischen Lehrern gehabt, aber noch Mehreres und Lieberes von denen gelernt, die er von der Kanzel gelehrt, insbesondere in Hinsicht auf erbauliche, natürliche Auslegung der Bibel, anmuthigen, herzlichen Trost &c. Dann wieder ermuntert er aber auch als Mann der Wissenschaft die Amtsbrüder eben so eindringlich zu wissenschaftlichen Studien, und zwar nicht bloß zu solider Exegese, sondern auch zum Studium der Philologie, Philosophie, Kirchengeschichte u. dergl.

Alles dieses und so viel anderes Derartige, was sich noch aufzählen ließe, athmet bei ihm wahrhaft sittlichen Lebensernst innerhalb der Schranken eines freilich kleinen Staates, doch im Sinne evangelischer Freiheit und Lauterkeit, allezeit mit klarer, scharf bestimmter Begründung aus Gottes Wort. War gleich in seiner Frömmigkeit das Moment der tiefen Ehrfurcht vor dem allheiligen Gotte überwiegend, so finden wir doch daneben Züge genug, aus denen deutlich hervorleuchtet, wie er ein fröhliches Gemüth hatte, das zu harmloser Heiterkeit gar wohl geneigt war. Leere Ceremonien, bloße Formalitäten, alles gemachte Wesen, insbesondere prunkende oder bloß formelle Ehrenbezeugungen verachtete er gründlich, während der Zug der Zeit immer mehr dergleichen mit sich brachte. Er schlug es aus, Doktor der Theologie zu werden, was man ihm in Holland von Seiten der General=Staaten anbot, indem dies bei den Zürichern nicht üblich sey, etwa Solche ausgenommen, die im Auslande eine Professur übernehmen. Ein feiner Zug

von Ironie stand ihm dabei wohl. Aufrichtige Herzlichkeit gibt sich vielfach kund in seinem Verhalten gegen Hohe und Niedere. Eine ausgezeichnete Gattin, die sich, gleich einer Anverwandten, ganz im Geiste ihres Mannes ein bleibendes Denkmal ihrer Freigebigkeit für die Förderung des Gottesreiches in der Züricher Kirche gestiftet hat, das bis auf die Gegenwart fortwirkt, und mit der er durchaus im vollsten Einklange leben konnte, war ganz geeignet die edeln Eigenschaften seines Karakters zu verklären. Blieb auch die Ehe zu seinem Schmerze kinderlos, so wußte er selbst bei dieser Entbehrung sich völlig zu beruhigen, da er von Anfang sich erbeten habe, daß Gott ihm entweder fromme oder keine Kinder bescheere. Nach einem Wittwerstande von eilf Jahren sah sich Breitinger von bedeutenden Körperleiden beschwert und erlag einem zum dritten Mal sich erneuernden Schlaganfall, als er eben aus der Kirche kam. „Bleibe bei mir, bat er seinen Collegen; denn ich spüre, daß der Herr Gott etwas Anderes mit mir vor hat.“ Friedevoll verschied er nach sechs Tagen am 1. April 1645 im siebzigsten Lebensjahre. Seine letzten Worte waren: „Wir leben oder wir sterben, so sind wir des Herrn!“

Nicht bloß in Zürich und für die damals an dieses zunächst sich anschließenden Kirchen der östlichen Schweiz war er der oft erkorene Rathgeber, auch auf weitere Kreise erstreckte sich sein Einfluß. Sein Briefwechsel setzte ihn mit der ganzen reformirten Schweiz, wie mit Deutschland, Holland, England, Frankreich, Italien in Verbindung und reichte selbst bis nach Constantinopel. Insbesondere half er in den Jahren 1616 bis 1618 durch mehrere Mahnschreiben zur Erledigung der in Bern zwischen den Professoren und den Pfarrern ausgebrochenen Entzweiung, die ihren etwas verdeckten Grund darin hatte, daß etliche der erstern bei ihrer Hinneigung zum Arminianismus ihren Einfluß auf die Studirenden möglichst auszudehnen strebten.

Was aber Breitinger's Namen überhaupt in der Ferne am bekanntesten gemacht hat, ist seine Betheiligung an der späterhin so vielfach ungünstig beurtheilten Synode zu Dortrecht, über deren Bedeutung die Artikel: Dortrechter Synode, Arminianismus, Holland, Episcopius nachgesehen werden mögen. Hier kann es nur darum zu thun seyn, was Breitinger speziell betrifft, noch zu erwähnen. Vor Allem ist zu bemerken, daß anfangs keine Geneigtheit bei ihm vorhanden war der Einladung aus Holland zu entsprechen. In diesem Sinne ist das beachtenswerthe erste „Bedenken“ der zürcherischen Geistlichen an ihre Obrigkeit abgefaßt. Man habe, sagt dasselbe, seit dem erfolglosen Marburger Gespräch wiederholt erfahren, wie solche Zusammenkünfte, die zu Behandlung theologischer Streitfragen veranstaltet werden, die Gemüther nur noch mehr verbittern und statt die Zerwürfnisse zu beseitigen, neue gebären, daher von Zürich die Betheiligung daran insgemein sey abgeschlagen worden. Nur die lebhafte Theilnahme am Schicksal der niederländischen Schwesterrepublik, die um des reformirten Glaubens willen vier Jahrzehnte hindurch soviel erlitten und nun in ihrer Existenz durch die Volkstumulte ꝛc. bedroht schien, sowie das Andringen des holländischen Gesandten Peter von Brederode vermochte endlich den Rath die Beschickung dieser Synode zu beschließen. Breitinger sah sich zu der, wie man sich nicht verhehlte, sehr schwierigen und mühsamen Aufgabe erkoren. Völlig überzeugt von der Schriftgemäßheit der strengen Prädestinationslehre, war er freilich ganz geeignet, an einer Synode Theil zu nehmen, bei der es keineswegs die Meinung hatte, die Remonstranten als gleichberechtigt zuzulassen, sondern sie zu verhören und über ihre abweichenden Sätze das Urtheil zu sprechen. So sehr stand ihm gleichwie seinen Amtsbrüdern fest, der reformirte Lehrbegriff sey in seiner bisherigen Ausprägung sammt allen Consequenzen festzuhalten, daß die Instruktion, die ihm mitgegeben wurde, zu keinen Neuerungen Hand zu bieten, ihm nur willkommen seyn konnte. Weder ihm noch Andern auch unter den einsichtigsten Synodalen war es gegeben, sich auf die Frage einzulassen, ob etwa das reformatorische Princip eine Umbildung der Lehrweise zuließe, bei der die von den Remonstranten gewünschte Berichtigung oder Ermäßigung zulässig wäre. Vielmehr sind die in Zürich zur Beantwortung

der fünf Streitpunkte aufgesetzten Aphorismi, welche nach Dortrecht mitgenommen wurden, mit den nachherigen canones Dordraceni ganz übereinstimmend. Auch Breitingern erschienen daher, wie seine Berichte zeigen, die Arminianer alsbald als „ehrgeizige Leute, in zweideutigen Redensarten geübt und so hartnäckig, daß man wenig an ihnen ausrichten werde, die sich aus Allem, was in diesen Landen von Sekten vorhanden oder sonst unserer christlichen Religion zuwider sey, einen großen Anhang gemacht". Unsägliches Unheil sieht er im Gefolge dieser Irrlehren. Daß ihre weltlichen Gönner, wie Oldenbarnevеld und Grotius, „wegen großer Untreue und Verrath" gefangen gesetzt, ihre geistlichen Häupter zum Theil auf der Flucht seyen, hat für ihn nichts Anstößiges. Ihr standhaftes Beharren kommt ihm vor als ränkevolles Widerstreben einer störrischen Partei, welche ganz allein durch ihre Schuld muthwillig den Kirchenfrieden zerreiße. Um so mehr bewundert er die Haltung der Synode, ihre Würde und Mäßigung. „Bei so erstaunlicher Gelehrsamkeit, meint er, sey da soviel frommes Seufzen und Beten für Schutz der Orthodoxie und soviel Bescheidenheit und Mäßigung und aufrichtige Liebe gegen die andere Partei, daß der heilige Geist entweder diesem Concilium oder dann überall keinem beistehen zu müssen scheine." „Unglaublich, meldet er fernerhin, sey die Geduld der Synode, aber alle Bitten und Beschwörungen verfangen nichts; umsonst flehte der würdige, gelehrte und gemäßigte Präses den Herrn um Beistand an unter vielen Thränen, so daß Alle über die Hartnäckigkeit erstaunten, mit der die Remonstranten, wie sie sagten, ihrem Gewissen treu blieben." Indeß wußte Breitinger wohl die Schranken inne zu halten, die den Auswärtigen ihrer besondern Stellung nach zukamen. In den Ausschuß gewählt, welcher vorerst die Fassung der fünf arminianischen Sätze fixiren mußte, hielt auch er gleich den übrigen Ausländern sich davon zurück, um nicht den Schein der Parteilichkeit auf sich zu laden, da die Auswärtigen nicht gesandt seyen den Status des Streites auszumitteln, sondern nur ihn beurtheilen zu helfen. Seine Anwesenheit erschien, jemehr sie den Gegnern unerwünscht war, der Synode wie ihm selbst im Verlaufe der Verhandlungen als sehr ersprießlich ja nothwendig, da die Remonstranten sich besonders auch auf Bullinger beriefen, der durch seine in's Holländische übersetzten Dekaden daselbst sehr bekannt und angesehen war. Breitinger sah sich daher im Fall, seinen Vorgänger durch eine Schutzschrift, die er in Dortrecht abfaßte und der Synode vorlegte, gegen solche falschen Zulagen zu verwahren; sie findet sich gedruckt in J. H. Hottinger's hist. eccl. Bd. 8. S. 958—977. In einem ausgewählten Kreise beging er zu Dortrecht am 1. Januar 1619 die hundertjährige Jubelfeier der zürcherischen Reformation. Er fand täglich mehr, daß die Arminianer „ganz unleidliche, gotteslästerliche Opinionen einführen wollen und die fünf Artikel nur ein Anfang dazu gewesen". Breitinger forderte daher in Bezug auf den dogmatischen Entscheid die bestimmteste Fassung, damit auch alles nur anscheinend Arminianische völlig abgeschnitten werde, während er zu denjenigen Ausländern gehörte, die sich weigerten über die Personen der Remonstranten ein Urtheil zu fällen, was nur den mit Sitten, Rechten und Zuständen der Landes bekannten Einheimischen zustehe. Einer gemilderten Formel dagegen pflichtet er bei, welche das Politische, Ungehorsam der Arminianer gegen obrigkeitliche Befehle ꝛc. wegließ, die Hauptsache aber festhielt, daß die Remonstranten im Kirchendienste nicht geduldet werden sollten, sofern sie ihren Irrthümern nicht entsagten. Die canones anlangend hielt er es für sicherer, bei der infralapsarischen Fassung stehen zu bleiben. Er ist voll Lob und Dank gegen Gott für den glücklichen Fort- und Ausgang dieser Synode, und daß dieselbe nicht fruchtlos geblieben, wie die Jesuiten in Köln ꝛc. durch vierzigstündige Gebete von Gott erfleht hatten. Bei Anlaß des Schlußaktes schreibt er: „Dies war der ersehnteste Tag und die erwünschteste Stunde, da wir den Einmuth so vieler aufrichtigen Männer und vorzüglichen Theologen in einer so schwierigen Sache schauen durften. Wahrhaftig war dies nicht ein Werk der Menschen, sondern des allmächtigen Gottes und es war wunderbar in unsern Augen." Bei seiner Rückkunft wurde er nicht nur vom Rathe, sondern von der Bevölkerung mit den höchsten

Ehrenbezeugungen empfangen, wie im Triumphe durch eine Schaar von Berittenen von der Landesgränze am Rhein bis in die Hauptstadt begleitet unter dem Jubel des zahllos herbeiströmenden Volkes, von der Obrigkeit mit kostbaren Gefäßen beschenkt. Er wie seine Amtsbrüder freuten sich, daß durch Gottes ganz besondere Güte Alles so wohl gelungen und Einigkeit, Friede und Ruhe den Kirchen Hollands sey hergestellt und den einheimischen gesichert worden. Auch späterhin hielt Breitinger an derselben Hochschätzung der Synode zu Dortrecht und ihrer Beschlüsse fest, wie sehr sie auch mit der Zeit vielfältiger Mißbilligung und Mißachtung unterliegen mußte. Von den Acta dieser Synode veranstaltetete er für seinen Privatgebrauch und zum Besten seiner Amtsbrüder eine sorgfältige Zusammenstellung, die sich öfter handschriftlich in Zürich findet; Vieles ist daraus abgedruckt in den Miscell. Tigur. Bd. 2. S. 273—468, vergl. die gedruckten Acta synodi Dordr. 1620, und Schweizer, Centraldogmen Bd. 2.

Was im Uebrigen Breitinger's schriftstellerische Thätigkeit anlangt, so liegt darin keineswegs das Schwergewicht des Mannes, soviel Treffendes in Allem, was er abfaßte, mit gewohnter Gründlichkeit dargelegt ist. Manches blieb bei seiner Anspruchslosigkeit ungedruckt; so seine Synopsis theologica, 1640 abgefaßt, als er provisorisch die theologische Professur in Zürich versah. Von seinen Druckschriften, die fast sämmtlich ascetischer Art im Dienste seiner praktischen Bestrebungen entstanden, mögen am ehesten zu nennen seyn: Vom jüngsten Tag nach 2 Petr. 3; 1615. Sermo de ecclesiarum sensu atque consensu, 1617. Bericht, ob ein Sect länger währe als hundert Jahr, auch was der alte und neue Glaub rc., 1620. Bericht vom christenlichen Sabbath, 1620. Von Comödien, 1624. Anleitung, wie man in Zürich ausrechnen solle die Blutsfreundschaft, 1626. Sünd in Heiligen Geist, 1621. Brot des Lebens nach Joh. 6; 1626. Das H. Vater-Unser, 1616 und 1628. Versio Novi Test. fontibus proxima, 1628. Die alt und neue Kilbe, 1639. Der reformirt christliche Glaub, 1640. Eine Anzahl seiner Synodal-Sermone ist abgedruckt in Misc. Tig., sowie daselbst Bd. 1. Hft. 5. ein Auszug seiner handschriftlich vorhandenen Selbstbiographie. Eine eingehende, auf die Quellen gegründete Lebensbeschreibung fehlt noch, steht aber gegenwärtig in Aussicht.

Carl Pestalozzi.

Brigitta, der Irländer. — Der Name dieser berühmten hibernischen Schutzheiligen sollte richtiger „Brigida“ geschrieben werden, gleichwie die ähnlich benannte und zuweilen wohl mit ihr verwechselte schwedische Heilige auch nicht Brigitta, sondern Birgitta heißt. Die irländische Brigitta oder Brigida war eine jüngere Zeitgenossin des heiligen Patricius, des Apostels der Irländer, gehört also der zweiten Hälfte des fünften und dem angehenden sechsten Jahrhundert an. Als ihr Todesjahr steht das Jahr 523 ziemlich fest; aber eben hiedurch wird es sehr zweifelhaft, ob sie in der That, wie die Sage will, eine geraume Zeit mit Patricius zusammengewirkt und denselben nur um 30 Jahre überlebt habe. Denn schwerlich ist Usher's Zeitbestimmung richtig, wonach Patricius erst 493, also in einem Alter von mehr als 120 Jahren, gestorben seyn soll. Sonst weiß man in Betreff der Lebensumstände Brigida's so ziemlich gewiß, daß sie die Tochter und zwar, wie es scheint, die uneheliche Tochter eines gewissen Dubtach oder Duptach zu Fochart Muirthemne in Leinster war (schon Bernhard, Vita S. Malach. c. 25., gibt diesen Flecken als ihren Geburtsort an); daß sie als etwa 14jährige Jungfrau in einem Kloster zu Meath aus der Hand des Bischofs Macaille (Mackalle, Machaldus) den Schleier empfing; daß sie, durch ungewöhnliche Frömmigkeit und Wohlthätigkeit alsbald zu großem Ruf und Einfluß gelangt, zuerst das Kloster Kildare (Kill-Dara, d. h. Zelle der Eiche, nach einer großen, noch im 17. Jahrhundert als Stumpf vorhandenen Eiche, unter welcher die erste Zelle dieses Klosters von ihr errichtet worden war), dann noch mehrere andere Klöster gründete, z. B. zu Breagh in Meath, zu Hay in Connaught, zu Cliagh in Munster, daß sie endlich, etwa 70 bis 89 Jahre alt, am 1. Februar des oben genannten Jahres starb und zu Kildare begraben wurde, wo die Nonnen ihres Klosters ihr Andenken durch Unterhaltung eines

ewigen Feuers ehrten, bis im Jahre 1220 der dasige Bischof dieses zu mancherlei Aberglauben gemißbrauchte „St. Brigidenfeuer“ ausgehen zu lassen befahl. — Im Uebrigen bildet ihre Lebensgeschichte, schon nach den ältesten vorhandenen Berichten, ein Conglomerat von Mirakeln, deren Seltsamkeit und Ueberschwenglichkeit alles gesunde Maaß übersteigt. Schon vor ihrer Geburt schien ihr Haus in Flammen zu stehen. Ein Seher (magus) soll ihrem Vater, als er die mit ihr schwanger gehende Sklavin Brotseach, sein Kebsweib, erblickte, die königliche Größe des noch ungeborenen Kindleins vorhergesagt und bald darauf die sammt ihrer Mutter (auf Antrieb der rechtmäßigen Gattin Duptach's) aus dem Vaterhause Verstoßene zu sich genommen und an seinem Wohnsitze in Connaught auferzogen haben. Schon als kleines Kind soll sie geweissagt haben, indem sie z. B. unter Hinweisung auf die rings um sie her sich ausbreitenden Gefilde des grünen Erin die Worte „Meum erit hoc, meum erit hoc! ausgerufen und damit auf ihre einstige geistliche Herrschaft über diese Insula sanctorum hingewiesen hätte. Die Wunder, die sie als dienende Nonne und Klostervorsteherin vollbracht haben soll, dienen besonders zur Verherrlichung ihrer Gutmüthigkeit und profusen Wohlthätigkeit. Die Milch, die sie buttern soll, schenkt sie lieber den Armen, erlangt aber dann durch ihr Gebet eine so reiche Gabe an Butter, daß sie deren mehr abliefern kann, als ihre Gefährtinnen. Auf ähnliche Weise wird ihr der Speck wieder ersetzt, den sie einst, statt ihn zu kochen, einem hungernden Hunde gegeben; desgleichen ein anderes Mal das Schwert ihres Vaters, das sie aus Mitleid einem Armen geschenkt hat; ja einmal sogar die kostbaren Meßgewänder eines Bischofs, die sie an einen unbekannten Bettler weggegeben hatte, der aber kein anderer als Christus selbst war, u. s. w. Einem siebenmal hintereinander in stets neuer Verkleidung zu ihr kommenden Bettler schenkte sie an Einem Tage sieben Hämmel von ihrer Heerde, ohne daß sich diese dadurch verminderte. Ein kostbares silbernes Gefäß, das sie dreien etwas streitsüchtigen Armen geschenkt hat und das diese nicht gleich unter sich zu theilen wissen, zerschmettert sie kurzerhand an einem Steine in drei Stücke, von denen dann eins genau so schwer wiegt wie das andere. — Einem der Stärkung bedürftigen Kranken verwandelt sie das Wasser, das sie für ihn aus einer nahen Quelle geschöpft hat, durch ihr Gebet in wohlschmeckendes Bier; verwandelt ein anderes Mal zu ähnlichem Zwecke einen Stein in Salz; speist eine ganze Gesellschaft von Bischöfen, die einst in ihrem Kloster eingekehrt sind, mit der Milch einer einzigen, dreimal während dieses Einen Tages gemolkenen Kuh; schützt die auf ihrem Erntefelde beschäftigten Schnitter einen ganzen Tag hindurch vor einem furchtbaren Platzregen, der unterdessen alle umliegenden Felder heimsucht; gibt Blindgeborenen das Gesicht, Stummen die Sprache wieder u. s. w. Ueber die Elemente der Natur besitzt sie eine solche Gewalt, daß sie einen breiten Strom plötzlich in ein ganz anderes Bett zu lenken vermag, die Ersäufung mehrerer Räuber, welche Vieh von ihrer Heerde weggetrieben, durch die plötzlich austretenden Wasser eines Flusses bewirkt, ja ihre einst vom Regen durchnäßten Kleider dadurch trocknet, daß sie dieselben über einen Sonnenstrahl wie über ein ausgespanntes Seil aufhängt! Mit wilden Ebern, Wölfen, Füchsen, Enten u. s. w. verkehrte sie auf dem vertrautesten Fuße; scheu gewordene Pferde, die sie aus dem Wagen zu werfen drohen, bringt ihr stilles Gebet mit Leichtigkeit wieder zur Ruhe; ein Fischlein schafft auf ihren Befehl das in's Meer geschleuderte silberne Halsband einer befreundeten Frau wieder herbei.

Sinniger und weniger ungeheuerlich ist, was von Brigida's mannichfaltigen Traum- und Visionswundern erzählt wird. So träumte sie einst, während der mit ihr auf einer Reise begriffene St. Patrick den Heiden das Evangelium predigt, sie sehe weißgekleidete Pflüger und Säeleute die hibernische Insel mit einer rasch und reichlich heranwachsenden herrlichen Saat bepflanzen, dann aber andere, schwarze Ackerleute nachkommen, welche Alles wieder umpflügen und üppig wucherndes Unkraut an die Stelle des edlen Weizens säen. Was ihr von Patrick auf die schlimmen Ketzer und Irrlehrer gedeutet wird, die dereinst die von ihm und ihr ausgestreute gute Saat auszurotten

trachten würden. Oder sie sieht sich in einer ihrer Ekstasen nach Rom versetzt und hört hier über dem Grabe der Apostelfürsten eine Messe lesen, deren Formen und Gebräuche ihr so wohlgefallen, daß sie sofort von dem Wunsche erfüllt wird, dasselbe Ritual auch nach Irland verpflanzt zu sehen. — Wie bei diesen beiden letzteren Geschichten und bei einigen ähnlichen die der Erfindung zu Grunde liegende klerikale Tendenz deutlich genug hervortritt, so tragen viele der vorher angeführten Legenden ein eigenthümlich weltliches, volksthümliches, ja an's Heidnische gemahnendes Gepräge. Brigida erscheint in nicht wenigen jener Züge als eine Art von wohlthätiger Naturgottheit, die bald Hirten, bald Ackerbauern ihre segensreiche Herrschaft über die Elemente zu verspüren gibt; ihre Fürsprache bei den himmlischen Mächten füllt, nach einem bis auf den heutigen Tag fortdauernden Glauben, Speicher und Scheuern mit Vorräthen. Vielleicht ist die Vermuthung nicht allzu kühn, daß in ihrer ganzen so ungewöhnlich wunderreichen Erscheinung, sowie in ihrem eigenthümlichen Feuercultus, dem letztlich durch Einschreiten von kirchlicher Seite ein Ende gemacht werden mußte, etwas von der Verehrung der altheidnischen Göttin Ceridwen fortlebt, dieser celtischen Ceres, der ebenfalls segnende Einwirkung auf die Feldfrüchte zugeschrieben wurde und deren Hauptheiligthum sich in Kildare befand. Wie man denn entdeckt hat, daß die Kirche des dasigen Klosters der heiligen Brigida auf den zertrümmerten Grundmauern des ehemaligen Ceridwen-Tempels errichtet ist und daß sich unterhalb dieser Fundamente geräumige Gewölbe erstrecken, worin die alten Iren Fruchtvorräthe aufbewahrt zu haben scheinen (s. Transactions of the Irish Academy, III, 75. und vergl. Friedreich, Symbolik und Mythologie der Natur, 1859. S. 196). Bei dieser Annahme der Umwandlung jener heidnischen Naturmutter in eine christliche Schutzheilige wird auch der Umstand um so leichter begreiflich, daß Brigida schon frühzeitig mit einer der Jungfrau Maria vergleichbaren Glorie umgeben, ja in manchen alten Legenden und Gesängen geradezu als die Maria der Irländer gefeiert wird. Schon in ihren ältesten Biographieen findet sich die Sage: sie sey einst mit einer älteren Nonne auf eine Synode gereist, die auf der Heide von Liff gehalten wurde; einer der daselbst versammelten Bischöfe habe vor dem Beginn der Berathungen im Traume die heilige Jungfrau Maria gezeigt bekommen und dann bei Brigida's Ankunft plötzlich vor Erstaunen ausgerufen: „Haec est Maria, quam vidi: quia formam illius manifeste cognosco!" Alle Anwesende hätten sie in Folge davon „quasi in typo Mariae" verehrt oder, wie es in einer anderen Quelle heißt, als die „Maria Hibernorum" geprießen. Altirische Hymnen stellen sie oft entweder mit Maria, als der einzigen an Stärke und Einfluß ihr vergleichbaren Heiligen zusammen oder nennen sie geradezu „Mutter Christi", „Mutter des Herrn" rc. In einem derselben heißt es von ihr:

„She annihilates the sins of the flesh in us —
This flowering tree, this mother of Jesus,
The perfect Virgin, beloved, of sublime dignity;
J shall be saved at all times by my Leinster Saint."

In einem anderen wird sie angeredet:

„Brigit, mother of my Lord
Of heaven, a Sovereign the best born."

Derselbe irische Gelehrte (Dr. J. H. Todd zu Dublin, in seinem „Book of Hymns of the Ancient Church of Ireland, 1855), dessen englische Uebersetzung der betreffenden irischen Verse wir hier angeführt haben, theilt einen angeblich von Bischof Ultan († im Jahre 656) herrührenden und jedenfalls sehr alten Hymnus in laudem S. Brigidae in lateinischer Sprache mit, dessen Schlußstrophe lautet:

„Audite Virginis laudes, sancta quoque merita:
Perfectionem, quam promisit, viriliter implevit.
Christi matrem se spopondit dictis et fecit factis
Brigida aut amata veri Dei regina."

Auch das alte Officium S. Brigidae, das z. B. noch 1622 zu Paris, offenbar zu kirchlichem Gebrauche gedruckt wurde, enthält an einer Stelle jene Geschichte von der Er-

kennung Brigida's als „altera Maria" auf jener Synode und redet die Heilige zu wiederholten Malen als „alia Maria" oder „similis Mariae" ꝛc. an. Fast unzählbar sind die nach Brigida benannten Kirchen, Klöster und Ortschaften; noch zu Anfange des 17. Jahrhunderts zählte Colgan, ihr Hauptbiograph in neuerer Zeit, deren über 60 in nur fünf irischen Bisthümern auf. Sehr eifrig wurde die Heilige aber auch in Schottland und England verehrt, nur daß ihr Andenken hier mit demjenigen zweier späteren Brigiden mehr oder weniger zusammenfloß, von denen die eine um das Jahr 700 zu Abernath in Schottland, die andere kurz zuvor zu Glastonbury in England gelebt haben soll.

Als ältere Biographen der Heiligen werden genannt: Ultan, Bischof von Ardbrecchan in Meath, † 656; Aileran (oder Eleran); Cogitosus (offenbar ein fingirter Name); Chilianus (Verfasser einer sehr ausführlichen Vita in Hexametern); Laurentius von Dunelm und Andere. — Die diesen beigelegten Vitae hat zuerst Colgan in seinem großen Werke: Trias thaumaturga, 1647 — vereinigt herausgegeben. Auf dieser Sammlung fußt dann die Bearbeitung in den Antwerpener Actis Sanctorum, Tom. I. Februarii, p. 99—183 (1658). — Vergl. Stadler u. Heim, Heiligen-Lexikon I, 513, sowie Todd a. a. O. besonders S. 64 ff. („St. Brigid the Mary of the Irish"). Zöckler.

Buddhismus. Der langjährige Streit über die Priorität des Brahmismus und des Buddhismus ist von Burnouf für immer dahin entschieden, daß der Buddhismus eine Ernüchternung und sittliche, praktische Reaktion, nach Erschöpfung der phantastischen und unsäglich subtilen Geistesschöpfungen des Brahmismus ist. Dieser war längst von seinem „Gott ist überall" durch Kapila zu der Spitze „Gott ist nirgends" gekommen. Er hatte dem Volke die Schwingen der Thatkraft gelähmt, er folterte es aber bis in seine tiefsten Gefühle hinein durch die Lehre von dem Verderben alles Endlichen, worauf die von der Seelenwanderung durch die Stufenleiter der Geschöpfe und der Menschenkasten ruhte.

Buddha war Kronprinz des kleinen Reiches Kapilavastu am Fuße des Himalaya; im sechszehnten Jahre drei Weibern vermählt, führte er ein üppiges Hofleben, bis er in seinem 29sten Jahre einen Kranken, einen Greis, einen Todten und die Armuth eines Dorfes auf einer Spazierfahrt beobachtete. Der Gedanke, der Entschluß, die Wurzeln des menschlichen Elends und seine Heilmittel kennen zu lernen und diese zu verbreiten, bemächtigte sich seiner. Er entwich als Bettler, aber in gelbem Gewande, der Farbe der Königssöhne, später dem seiner Jünger, nach Maghada im mittleren Gangesthale, dem Sitze der weisesten Einsiedler. Sechsjährige strenge Ascese überzeugte ihn, daß durch sie nur die Geisteskräfte geschwächt werden; erst als er sich mäßig gestärkt, ging ihm das Licht auf über die Frage: wie kann der Mensch bewahrt werden vor dem jammervollen Kreislauf neuer Geburten in dieses Jammerthal, in welchem das anhaftende Verderben ihn stets wieder in die niedersten Stufen zurückstürzt? Die Monaden der Seelen sind ihm das Letzte in seiner gottentleerten Weltumdrehung. Wie diese Seelen, in Thierleibern wohnend, einander zu verschlingen trachten, so erreicht keine Menschenseele das höchstersehnte Gute, außer um es bald wieder zu verlieren. Für Alle ist nur einige Milderung des Leidens, nur die Vernichtung des Verlangens nach Genuß und der Empfindung zu erreichen. Dieses geschieht, indem die Seele sich ihnen und den Dingen, auch ihrem Körper, als fremden entgegensetzt, sich mit ihnen auseinandersetzt. Durch diese Erkenntniß hört die Sinnenwelt auf, wie eine Räuberbande die Seele auszurauben. Er erklärte einzelne Leiden, z. B. die Blindheit eines Menschen, aus bestimmten Missethaten seiner Seele in einer früheren Geburt. Jede Seele, glaubte er, habe bereits hunderttausend Millionen Geburten durchgemacht; er glaubte, sich gewisser Thaten und Schicksale in seinem mannichfaltigsten früheren Leben zu erinnern, aber jetzt in der Vernichtung seiner Persönlichkeit, seiner Empfänglichkeit für die Eindrücke der Welt und des Vorstellungsvermögens die Erlösung von diesem

tantalischen Kreislaufe erfaßt zu haben; in dieser absoluten Leere des Nirvana ist das Ich vom Ich erlöst.

Buddha am Ufer des Nichts angelangt, losgebunden von dem ewig sich drehenden Rade, jubelt über sein Erlösungswerk; er ist sich bewußt, die Bahn gebrochen zu haben, auf welcher Ströme von Blut und Thränen getrocknet werden, Berge von Menschenbeinen durchbrochen, das Heer des Todes vernichtet zu haben, wie der Elephant die Schilfrohrhütten umkehrt. Die große Entdeckung Buddha's wurde aber dadurch unvergleichlich fruchtbarer als ähnliche Philosopheme der Brahminen, daß er von seinen Jüngern nicht maßlose Selbstpeinigung in der Wildniß, sondern nur verlangte, daß sie als ehelose Bettler, einen Topf in der Hand, seine Erlösung von den Wiedergeburten in der Volkssprache lehrend, zu allen Kasten wanderten. Auch den Gliedern der verachtetsten Klassen erklärte er, daß sie durch eigene Schuld darein gerathen seyen, aber er wies ihnen allen einen für Jeden zugänglichen Weg zur Befreiung oder doch zur Linderung. Dazu dienen Mäßigung in allen sinnlichen Beziehungen, Friedfertigkeit und Mitleiden. Mit den Brahminen empfahl er Geduld den Vergewaltigern gegenüber, aber er warnte vor zu strenger Ascese. Die Menschen aller Klassen stehen in einer Solidarität des Leidens, das Unvermeidliche ist ohne Haß zu tragen, man soll es einander aber so viel wie möglich erleichtern. Auch die Thiere sollten gepflegt, weder geplagt noch geschlachtet werden. Das Alles aber athmet mehr Resignation als Begeisterung, es ist mehr eine rationalistische Moral als eine Religion; die Erfüllung der gewöhnlichsten Pflichten des praktischen Lebens stellte er weit über Opfer. Cultus stiftete er keinen. Dem Christenthume am nächsten scheint seine Lehre von der reinigenden Kraft der Buße und des demüthigen Sündenbekenntnisses zu stehen. Aber auch darin fehlt die höhere Freudigkeit, jedes Motiv dazu.

Durch seine alle ihre Autoritäten, die Veda's und ihre gelehrte spitzfindige Auslegung vernichtende Kritik, durch das Wegfegen ihres ganzen Götterhimmels auf's Aeußerste gereizt, wußten die Brahminen den Buddhisten lokale Verfolgungen zu erwecken. Dieselben nützten diesen aber nur, da sie bei anderen Fürsten Schutz genossen. Das niedere Volk fühlte sich durch sie von einer ungeheueren Last der Angst befreit. Sogar die Tschandala, die unreinste Kaste, sahen einige der Ihrigen unter die Geweihten, in den höheren Grad der Erkennenden aufgenommen. So starb Buddha, als großer Wohlthäter seines Volks gefeiert, um das Jahr 540 vor Christo in Verzückung darüber, daß er nun von dem Kreislauf der Wiedergeburten befreit sey. Er hatte friedlich eine ungeheuere Revolution, die Befreiung erreicht, die Herrschaft des Kastenwesens für Millionen gestürzt, somit die Gleichheit begründet. Gelungen war das ungeheuere Werk nur durch die herrschende und verstärkte Geringschätzung aller Leiblichkeit. Der politische Despotismus hatte ein neues Fundament gefunden, obgleich das persönliche Ich von aller Furcht der Götter befreit war. Daß Letzteres möglich war, erklärt sich nur daraus, daß der üppige Polytheismus des Volkes und die pantheistische Spekulation der Brahminen das Gottesbewußtseyn vielmehr unterdrückt als entwickelt hatte. Der Buddhismus war eine Reaktion des praktischen Gewissens und des praktischen Verstandes.

Buddha hatte den Kasjapa als seinen Nachfolger bezeichnet und ihm sterbend sein Bettlergewand übergeben. Dieser berief eine Synode von vierhundert Schülern, welche die Männer bezeichnete, durch welche die Aussprüche, die Moral und die spekulative Lehre Buddha's niedergeschrieben werden sollten. Dieß geschah binnen sieben Monaten und zwar in der Volkssprache, im Pali. Die eigentlichen Träger der Lebensanschauung Buddha's waren die Tausende von Bhikshu, welche durch das Gelübde der Armuth und der Keuschheit auf so lange gebunden, als es ihr freier Wille wäre, eine wandernde Hierarchie bildeten. Sie hielten ihre Retraites während der Regenzeit in eigens dazu erbauten Räumen, wo unter Aufsicht der Betagtesten zweifelhafte Fragen erörtert wurden. Dieß sind die „Klöster", welche die Franziskaner bei den Mongolen gefunden zu haben glaubten. Dennoch entstanden verschiedene Richtungen, indem die Einen sich mit dem

Nachweise begnügten, daß eine Lehre in der Sutra, in der schriftlichen Ueberlieferung Buddha's sich nachweisen ließ, während Andere sich in logischer Beweisführung mühten. Um eingerissener Laxheit der Sitten zu wehren, wurde 110 Jahre nach Buddha's Tode und wieder 180 Jahre später eine Synode mit Ausstoßung der Widerspenstigen gehalten.

Aber eine so prosaische Lehre konnte einem so phantasiereichen Volke, wie die Hindu sind, der Mangel der Religion konnte den Menschen nicht genügen. Daher wird nun Buddha zu einem göttlichen Wesen erhoben, welches in seinen Wundern mit den Göttern der Brahminen wetteifert, jene selbst zu seiner Lehre bekehrt, so daß z. B. Brahma dargestellt wird, wie er den Sonnenschirm über Buddha hält. Ebenso wenig konnte das Volk des Cultus entbehren. Buddha's Leib war gegen die herrschende Sitte verbrannt worden. Diese Reste wurden später in 84,000 Portionen vertheilt und über jedem reich eingefaßten Theilchen eine Stupa mit Kuppel und Kloster gebaut. Diese reich ornamentirten Bauten erweckten den Wetteifer der Brahminen und gaben den Anstoß zu einer phantastischen Architektur unter und über der Erde. Buddha, der Verächter der Körperlichkeit, wurde seinen Verehrern nicht bloß die Inkarnation der Weisheit, sondern auch das Ideal menschlicher Schönheit, aber stets sitzend dargestellt mit gekreuzten Armen, dem Zeichen der völlig leidenschaftslosen Ruhe und Contemplation.

Seit den Zeiten Buddha's breitete sich seine Lehre besonders in Magadha oder Bahar (am mittleren Ganges, zwischen Bengalen und Nepal) aus und mit ihm milde Sitten und Strafen; als sie Staatsreligion wurde, verfolgte sie das Brahminenthum nicht. Die Moral des Mitleids baute auch für Thiere Spitäler.

Zu gleicher Zeit, um das Jahr 250 v. Chr., beschloß eine Synode die Lehre der Befreiung durch brüderliches Mitleid auch zu anderen Nationen zu bringen. Bis Ceylon, wohin auch eine Kolonie der gestürzten Brahminen ging, drangen sie lehrend. Hier wurde über einem Zahn Buddha's eine Prachtstupe gebaut, während andere Missionäre nach Hinterindien, wieder andere nördlich vom Himalaya geistige Eroberungen machten, welche sich über Japan, China und das Hochland Mittelasiens ausdehnten, so daß jetzt, trotz der Unterdrückung des Buddhismus im Gangesthale, gegen 300 Millionen Buddhisten auf verschiedenen Culturstufen gerechnet werden. Bekanntlich wird sowohl der Bogdo-Lama, das Haupt der Rothmützen in Tibet, als der Dalai-Lama, das von den Chinesen gestützte Haupt der Gelbmützen, als Inkarnation Buddha's verehrt. In diesem starken Lande hat der Stand der ehelosen Lama's sich so sehr ausgebreitet, daß es Städtchen gibt, welche aus lauter Klöstern bestehen. Der Zerfall des Buddhismus hat Aehnlichkeit mit dem vieler Mönchsorden. — Burnouf und Lassen (indische Alterthümer) sind die bedeutendsten Forscher über den Buddhismus. Dunker in seiner Geschichte des Alterthums zieht eine interessante Parallele zwischen ihm und der ihm urverwandten Lehre Zoroaster's. H. Reuchlin.

Bullarien. Die päbstlichen Erlasse, Breven und Bullen, sowie sonstige Reskripte (vgl. Bd. II. S. 373 f.) sind schon zeitig in der römischen Curie in besondere Regesten gebracht, aus welchen zum Theil die älteren Kanonensammler die Materialien für ihre Collektion geschöpft haben. Später sind auch danach Abdrücke erfolgt und verschiedene Bullarien angelegt worden. Die ältesten Sammlungen enthielten meistens nur eine kleinere Zahl päbstlicher Urkunden. Zu ihnen gehören: Bullae diversorum pontificum a Joanne XXII. ad Julium III. ex bibliotheca Ludovici Gomes. Romae 1550 apud Hieronymum de Chartulariis. 4°. Diese Sammlung besteht aus etwa 50 Urkunden. Dann folgt eine größere von etwa 160 Dokumenten: quae incipit a Bonifacio VIII. et dessinit in Paulum IV. Romae 1559, apud Antonium Bladium. Ein Bullarium von Gregor VII. an bis auf seine Zeit publicirte Gregor XIII. Rom 1579. Diese Sammlung von Cäsar Mazzutellus enthält 723 Urkunden. Demnächst veröffentlichte Sixtus V. in dem magnum bullarium romanum eine Sammlung aus der Zeit Leo I. bis zum Jahre 1585. Rom, durch Laërtius Cherubini, 1586, in den Jahren 1617 und 1634 neu herausgegeben und fortgesetzt bis auf Innocenz X. in

resp. 3 und 4 Foliobänden. Eine Ausgabe der epistolae romanorum pontificum erschien unter Leitung des Cardinals Karaffa bis auf Gregor VII. 1591 „in aedibus populi Romani" in 3 Foliobänden. Viel versprechend war die Sammlung: Epistolae romanorum pontificum et quae ad eos scripta sunt, a S. Clemente usque ad Innocentium III., quotquot reperiri potuerunt, studio et labore domini Petri Constant, presbyteri et monachi ordinis sancti Benedicti e congregatione sancti Mauri. Paris 1721, Fol. Leider ist davon aber nur der erste Band erschienen vom Jahre 67 bis 440. Einen neuen Abdruck begann Car. Fr. G. Schöneman. Göttg. 1796. 8°. Diese Ausgabe geht aber nur bis auf Xystus III. 437.

Die späteren Bullarien bis auf Benedikt XIV., Luxemb. 1727 f., Rom 1733 f., sowie die Fortsetzung bis auf Pius IX. von Barberi, Rom 1835 f., sind Bd. II. S. 175 nachgewiesen. Dazu kommt noch eine 1857 begonnene neue Sammlung: Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum Taurinensis editio (cura Tomasetti), locupletior facta novissima collectione plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a Leone M. usque ad praesens cura et studio collegii adlecti Romae virorum S. theol. et SS. canonum peritorum . . . . auspicante E. a. R. Dom. S. R. E. card. Francisco Gaude.

Ueber die älteren Bullarien s. m. Marino Marini diplomatica pontificia p. 27 sq.

Uebrigens haben einzelne Länder auch besondere Bullarien. Man s. deshalb z. B. für Mähren und Böhmen Dudik. Iter romanum. Bd. II. Wien 1355.

H. F. Jacobson.

Bulle, die goldene Karl's IV. Es gibt viele Urkunden geistlicher wie weltlicher Herren, welche mit goldenem Siegel (Bulle) versehen sind, doch wird vorzugsweise nur das im Jahre 1356 von Karl IV. erlassene Gesetz mit dem Namen „goldene Bulle" bezeichnet (so bereits in der Wahlcapitulation Karl's V.). Der Kaiser selbst gab sowohl den Kurfürsten als Anderen besondere Exemplare dieses Gesetzes, sämmtlich mit goldenem Siegel versehen. Dieses Siegel scheint an den einzelnen Urkunden verschieden gewesen zu seyn, theils nämlich ein einfaches Goldsiegel, theils zwei goldene Kapseln, in welchen die beiden Seiten des Siegels von Wachs eingegossen waren (der letzteren Art ist z. B. das Exemplar der Stadt Frankfurt a. M.).

Durch Gewohnheiten und besondere Verordnungen waren mit der Zeit verschiedene Grundsätze über die deutsche Verfassung, insbesondere über die freie Wahl des deutschen Königs, unabhängig vom römischen Stuhl, über die Glieder des Kurfürstencollegiums und über andere Punkte festgestellt worden. Zum Theil standen die Bestimmungen hierüber nicht in allgemeiner Anerkennung, zum Theil bedurften sie einer Ergänzung oder Modifikation. Daher entschloß sich Karl IV., dieselben einer Revision und Erweiterung zu unterwerfen, und trat deshalb mit den Ständen auf dem Reichstage zu Nürnberg 1355 in eine nähere Berathung. Noch ehe dieselbe beendet war, publicirte der Kaiser am 10. Januar 1356 23 Kapitel des neuen Gesetzes. Dagegen wurden aber verschiedene Bedenken und Proteste erhoben. Um diese zu erledigen und die noch fehlenden Artikel hinzuzufügen, wurde das Gesetz auf dem Reichstage zu Metz revidirt, durch 7 Kapitel ergänzt und am 25. Dezember 1356 in 30 Kapiteln publicirt. Die einzelnen Vorlagen des ganzen Gesetzes waren vom Kaiser ausgegangen, welcher sich zur Feststellung derselben geistlicher und weltlicher Räthe bedient hatte. Daher erklärt sich, daß über den eigentlichen Concipienten des Gesetzes abweichende Meinungen herrschen. Manche nennen als den Verfasser Johann von Neumark (de novo foro), Bischof von Leutomischel, später von Ollmütz, Andere den Juristen Rühl (Rudolf) von Friedberg, Geheimschreiber des Kaisers und Probst zu Wetzlar, späterhin Bischof von Verden. Da in der goldenen Bulle außer dem kanonischen auch das römische Recht berücksichtigt ist (z. B. Kap. XXIV. die Anwendung der römischen Grundsätze über das Majestätsverbrechen auf gegen die Kurfürsten verübte Verletzungen), hat man auch auf die Autorschaft des bekannten Juristen Bartolus de Saxoferrato hingewiesen (vgl. v. Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter. Bd. VI. S. 149 f.).

Der wesentliche Inhalt der goldenen Bulle bezieht sich auf die Formen der Wahl und Krönung des deutschen Königs, auf die Verhältnisse der geistlichen und weltlichen Kurfürsten, deren Gerechtsame im Reiche und in ihren eigenen Territorien u. s. w. (m. s. die Artt. „Köln", „Mainz", „Trier" und die Uebersicht in Eichhorn's deutscher Rechtsgeschichte. Bd. III. §. 395). Das Original der goldenen Bulle ist lateinisch, später ist dieselbe auch in's Deutsche übertragen, doch ist die Uebersetzung nicht immer correkt (m. s. eine Uebersicht der Ausgaben bei Pütter, Literatur des deutschen Staatsrechts. Bd. II. §. 696).

Die goldene Bulle als das wichtigste Reichsgesetz seit der Mitte des 14. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts ist Gegenstand vielfacher Bearbeitung geworden. Man s. deshalb die literarischen Nachweisungen bei Pfeffinger, Vitriarius illustratus, liber I. tit. 2. §. 12. 13; Pütter, Literatur des deutschen Staatsrechts. Bd. II. §. 786. Bd. III. §. 880; Klüber's Fortsetzung Bd. IV. §. 786 u. 880. — Die besten Schriften sind: Ja. Limnaei comm. in A. B. Caroli IV. Arg. 1658. 1662. 1666. 1668. 1706. 4°. — Joh. Pet v. Ludewig, vollständige Erläuterung der Gold. Bulle. Bd. I. Frkf. 1716. Bd. II. 1719. 4°; zweite Aufl. mit Joh. Ge. Estor's Vorrede. Frkf. 1752. 4°. und vorzüglich Joh. Dan. v. Olenschläger, neue Erläuterung der goldenen Bulle Kaiser Karl's IV. aus den älteren Teutschen Geschichten u. Gesetzen, zur Aufklärung des Staatsrechts mittlerer Zeiten. Frkf. u. Leipz. 1766. 4°. — Man s. auch Stobbe, Gesch. der deutschen Rechtsquellen. Abth. I. (Braunschweig 1860. S. 471 u. 472).

H. F. Jacobson.

Bunsen, Christian Karl Josias, ein weitberühmter und in den verschiedensten Beziehungen hochverdienter Gelehrter und Staatsmann Preußens, ward am 25. August 1791 zu Korbach im Fürstenthume Waldeck geboren. Sein Vater, früher Wachtmeister eines waldeckischen Regiments in holländischen Kriegsdiensten, der aus erster Ehe drei Töchter hatte, gab dem einzigen Sohne die in seiner Familie zum Theil schon eingebürgerten Namen tapferer Generale, die aus dem waldeckischen Fürstenhause stammten, und erzog ihn in der ehrenfesten, schlichten Weise eines tüchtigen, biedern deutschen Bürgers. Einem Jugendfreunde von Christian Bunsen verdanken wir die genauesten Erinnerungen an Bunsen's Jugendjahre (Waldeckische Briefe. Berlin 1862. S. 15—42); der verdiente waldeckische Staatsrath W. Schumacher theilt hier mit, daß der den Tod von Bunsen's Eltern (1819 und 1820) verzeichnende Pfarrer im Kirchenbuche die Worte Homines probi hinzugefügt hat, obgleich ein Urtheil dieses sehr gewissenhaften Geistlichen über Leben und Eigenschaften von Verstorbenen sonst im ganzen Buche nicht zu finden ist. Schon auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt zeichnete Bunsen sich durch die herrlichsten Gaben des Geistes und Gemüthes sowie durch eine wunderbare Arbeitskraft aus, die den von Jugend auf an sehr frühes Aufstehen Gewöhnten bis in sein Alter nicht verlassen hat. „Er war", wie der genannte Freund berichtet, „auf der ganzen Schule bewundert als Genie. Ein großes Selbstgefühl war in ihm. Er sprach es jedoch nicht aus, sondern es sprach aus ihm. Im gewöhnlichen Leben war er die Bescheidenheit selbst. Er war eine naturwüchsige Kraft, dabei von probehaltiger Treue. Er war von der aufrichtigsten und unbegränztesten Dankbarkeit gegen seine Lehrer; noch jüngst wurde mir mitgetheilt, daß er einem derselben einst in einer Serviette einen Braten von einem elterlich selbstgezogenen Kalbe in's Haus gebracht hat. Sie hatten eine Magd, aber er brachte ihn selbst".

Als Bunsen im Herbst 1808 zum Studium der Theologie nach Marburg ging, bestand die väterliche Mitgift ein für alle Mal aus hundert sauer ersparten Thalern; aber ein entfernter Verwandter, der Regierungsrath Bunsen in Arolsen, dessen Bruder Professor in Göttingen war, erwies sich als ein väterlicher Freund; und die noch fehlenden Mittel verschaffte das eigene Ertheilen von Unterricht. Von Marburg, wo er besonders Arnoldi, Hartmann und Wachler gehört hatte, siedelte Bunsen im Herbst 1809 nach Göttingen über, um hier fünf Jahre sich hauptsächlich der Erforschung des klassischen

Alterthums zu widmen. Die 1811 übernommene Collaboratur am Göttinger Gymnasium und der Unterricht des reichen Amerikaners Astor, wodurch er seinen Unterhalt bestritt, hinderten ihn nicht an dem eifrigsten Betreiben eigener umfassender Studien. Noch mehr als Heeren wirkte der große Philolog Heyne auf Bunsen ein, der damals sich jene gründliche klassische Bildung erwarb, ohne welche er bei seiner später immer mehr in's Weite gehenden gelehrten Ausbreitung leicht zu einem bloßen Dilettanten hätte werden können. Während er bei Hugo Pandekten hörte, bearbeitete er die von der Universität gestellte Preisfrage über das Erbrecht der Athener; und diese im November 1812 mit der höchsten Auszeichnung gekrönte lateinische Preisschrift bereitete, kaum gedruckt, dem jungen Verfasser die Ueberraschung, daß er im Februar 1813 von der Jenenser Fakultät den philosophischen Doktorgrad honoris causa empfing. Bunsen hatte das große Glück, in Göttingen einem Kreise ausgezeichneter, edler Jünglinge anzugehören, dessen eigentlicher Mittelpunkt er eingestandener Maßen war. Mit dankbarer Freude gedachte er späterhin immer des innigen Verkehrs mit Ernst Schulze*), Friedrich Lücke, Karl Lachmann, mit dem er unter Beneke's Leitung auch altdeutsche Studien trieb, mit Wilhelm Hey, Ludwig Abeken, Dissen, Brandis und andern vorzüglichen jungen Männern, die einander alle ihr Leben lang treu geblieben sind.

Hätte Bunsen, wie er beabsichtigte, die akademische Laufbahn betreten, so würde der thatkräftige und mit den glänzendsten Gaben ausgestattete Mann nicht minder als manche seiner Jugendfreunde einzelne Wissenschaften in echt fachmännischer Weise sehr gefördert und jeder deutschen Hochschule zur höchsten Zierde gereicht haben. Aber es wäre Thorheit zu beklagen, daß er nie den Segen einer amtlichen Beschränkung auf bestimmte Fächer erfuhr; seine Bestimmung war eine weiter gehende, und Gott hat ihm die Mittel zur Erreichung derselben durch eine seltene Lebensführung gewährt. Es ist sehr bemerkenswerth, wie Bunsen, der nach dem Zeugnisse des ehrwürdigen Brandis an Raschheit der Auffassung und Weite des Gesichtskreises die Freunde sämmtlich übertraf, sich schon als Jüngling eine eigenthümliche hohe Aufgabe stellte, nach deren Lösung er durch all sein gelehrtes Arbeiten mit zäher Festigkeit gerungen hat. Er trachtete nach der Erkenntniß Gottes im Menschen, besonders in der Sprache und Religion, und machte sich nach langem Ueberlegen endlich in den Weihnachtsferien 1812 auf 1813 einen allgemeinen Plan, den er 1817 in einem Briefe mit folgenden Worten beschrieben hat: „Ich wollte das heidnische Alterthum in seinen Haupterscheinungen in drei großen Perioden der Weltgeschichte, nach seinen Sprachen und religiösen Vorstellungen und Einrichtungen durchgehen und darstellen. Zuerst nämlich im Orient, wo die ältesten Erscheinungen in beiden sind, dann in der zweiten Hauptepoche unter den Griechen und Römern, hierauf drittens unter den deutschen Völkerschaften, die dem Weltreiche der Römer ein Ende machten." Zum Studium der ersten Periode hielt er eine Reise in den Orient für unerläßlich und hoffte, durch seinen Zögling und Freund Astor, den er auf einer großen europäischen Reise begleiten sollte, die Mittel zu einem Besuche Indiens zu gewinnen. Vorher aber mußte Astor nach New-York zurückkehren, und die Zwischenzeit benutzte Bunsen auf's Beste. Zunächst durchwanderte er mit Brandis Thüringen und Rheinland und begleitete dann, nachdem er den Herbst und Winter 1814 bei seiner begabten Schwester Christiane in Holland unter mannichfachen Studien zugebracht hatte, den genannten Freund nach Kopenhagen und noch 1815 nach Berlin. War ihm der Aufenthalt in Dänemark schon durch das Studium der nordischen Sprachen, namentlich der isländischen, nützlich ge-

*) Dieser Freund gibt in seinem Tagebuche (vgl. Marggraff's Leben von E. Schulze S. 259) eine Schilderung des „herrlichen Zirkels", die also beginnt: „Bunsen mit dem königlich herrschenden Geiste, der alle Zweige des Lebens und der Erkenntniß nur als Mittel ansah, um zu einem einzigen großen Ziele zu gelangen, der, für jeden Eindruck zu jeder Zeit empfänglich, mit unbeschreiblicher Kraft auch das Widersprechendste sich zuzueignen wußte, der mit der höchsten, zuweilen schauderhaften Klarheit das tiefste Gemüth verband und bei unaufhörlicher getheilter Regsamkeit dennoch nie seinen Zweck aus den Augen verlor."

worden, so brachte ihm die preußische Hauptstadt noch reicheren Gewinn; hier machte er auch die erste Bekanntschaft des verehrten Niebuhr. Im Frühjahr 1816 ging Bunsen nach Paris, wo er den Unterricht des Orientalisten Sylvestre de Sacy genoß und mit Astor verabredete, daß sie im Sommer von Florenz aus die gemeinschaftliche Reise antreten wollten. Als aber die Beiden in Florenz wieder zusammentrafen, konnte Astor, den der Vater zurückrief, seine frühere Absicht nicht ausführen und ließ den Freund, den er nach mehr als vierzigjähriger Trennung zu Heidelberg durch seinen Besuch erfreute, schmerzlich enttäuscht in Florenz zurück. Mußte jetzt auch Bunsen, der sich nun wieder ganz auf sich allein angewiesen sah, die langgenährte Sehnsucht nach Indien unterdrücken, so sollte ihm doch das nahe Rom, wohin damals Niebuhr und Brandis als preußischer Gesandter und Legations-Sekretär gingen, bald einen Ersatz bieten, der seine kühnsten Hoffnungen übertraf.

Das reiche Leben, welches Bunsen volle 21 Jahre lang in Rom und während der Sommermonate in dem schönen Frascati so glücklich geführt hat, kann hier nur in wenigen Zügen berührt werden. Tholuck schrieb 1836 in seiner Widmung des Commentars zum Hebräerbriefe an Bunsen: „Wonne strömte die Herrlichkeit der Natur, Wonne die Herrlichkeit der Kunst; aber wieviel ärmer wäre aller Genuß geblieben, hätte er nicht im Heiligthume jenes Familienkreises seine Verklärung gefunden, welcher die Erde an den Himmel knüpfte. Was dort der äußere und der innere Mensch erfahren hat, hat mannichfache Frucht ausgetragen, und den größten Theil des Dankes bin ich Ihnen und Ihrem Hause schuldig.“ Die Ehe, welche Bunsen am 1. Juli 1817 mit der ihm an Geist und Herz ebenbürtigen Franziska Waddington schloß, der frommen Tochter einer wohlhabenden englischen Familie, war ihm bis an sein Ende eine Quelle des reichsten Segens und gab ihm Gelegenheit, als Gatte und als Vater zahlreicher Söhne und Töchter ein Musterbild christlicher Tugenden darzustellen. Freilich war er von der Kindheit an im Elternhause, wie er dankbar bekennt, auf Christus und die Bibel hingewiesen worden; auch hatte er schon 1816 zu Berlin die Einsicht erlangt, daß eine wissenschaftliche Erkenntniß der weltgeschichtlichen Ideen ohne Rücksicht auf die Offenbarung unmöglich sei; aber erst zu Rom gewann er die lebendige Erfahrung von der Wahrheit des biblischen Christenglaubens. Der Ende 1817 an die vertraute Schwester geschriebene Brief, aus dem ich vorhin ein Bruchstück über den fünf Jahre früher gefaßten Studienplan mitgetheilt habe, spricht sich über diese wichtige Aenderung sehr klar aus: „Ich glaubte, man könne das Heidenthum für sich verstehen, und vom Christenthum habe man nur eine Kenntniß nöthig, wie man sie sich leicht erwerben könne. Die Urkunden und die Dogmen wären ja lange bekannt und ausgemacht, wenigstens soweit sie ausgemacht werden könnten, und das sey hinreichend. Darin lag aber gerade der Fehler. Denn wer kennt das Christenthum, als wer es zum Mittelpunkt seines Denkens und Handelns macht? Wer die Bibel, als wer aus ihr seinen vertrautesten Freund, sein Wörterbuch und seine Sprachlehre macht? Dies ist mir die letzten sechs Monate fast täglich durch den Kopf gegangen. Nächst Gott hat meine Frau daran den größten Antheil. Wir haben zusammen die Bibel gelesen, wie sie es immer zuvor regelmäßig gethan hat; ihre Kunde in der Schrift und ihr mit Klarheit des Verstandes gepaarter Glaube, endlich mehr als alles dieses ihr vom christlichem Geiste geleitetes Leben haben mich immer mehr auf diesen Schatz aller Schätze hingewiesen, und ich sehe klar ein, daß ich ohne gründliches und tiefes Studium der Bibel und des Christenthums und seiner Geschichte weder etwas Ordentliches in meinen andern philosophischen und historischen Untersuchungen ausrichten, noch auch selbst Beruhigung und Stillung des Durstes finden kann, der mich von Jugend auf zu solchen Untersuchungen und Betrachtungen getrieben hat.“

Schon 1818 trat Bunsen als Nachfolger seines nach Bonn berufenen Freundes Brandis in die diplomatische Laufbahn ein, und als 1823 auch Niebuhr in's Vaterland zurückkehrte, versah er selbstständig die Stelle des Gesandten und ward bald durch das hohe Vertrauen, welches ihm Friedrich Wilhelm III. schenkte, förmlich zum Geschäfts-

träger Preußens bei dem päpstlichen Stuhle ernannt. Der König, der im Nov. 1822 Rom besucht und durch die bedeutende*) Persönlichkeit des jungen Gesandtschaftssekretärs, insbesondere auch durch sein lebendiges kirchliches Interesse und seine umfassenden liturgischen Bestrebungen sich angezogen gefühlt hatte, bewahrte stets seine wohlwollende Gesinnung gegen Bunsen und erhob 1834 den bisherigen (seit 1827) Ministerresidenten durch Ernennung zum außerordentlichen Gesandten und bevollmächtigten Minister auf die höchste Stufe, die es in der preußischen Diplomatie gab. Noch folgenreicher aber wurde für Bunsen das persönliche Verhältniß, in welches er 1827 in Berlin, und noch inniger 1828 in Rom, zu dem hochbegabten Kronprinzen trat. Die verwandten Naturen, gleich ausgezeichnet durch christliche und vaterländische Begeisterung wie durch warme Liebe für Kunst und Wissenschaft, hatten sich für immer gefunden und sind auch in schweren Zeiten, obwohl ihre Wege zuweilen sehr verschieden waren, niemals an einander irre geworden. Eine Frucht des damaligen Aufenthalts des Kronprinzen in Italien war auch die Gründung des archäologischen Instituts in Rom, für dessen Gedeihen Bunsen als ständiger General-Sekretär immer eifrig bemüht war. Wie er, der nach einem glücklichen Ausdrucke von Ampère der Vertreter nicht nur der preußischen Regierung bei dem päbstlichen Stuhle, sondern auch der deutschen Wissenschaft bei dem römischen Alterthume war, durch eigene Mitarbeit und sonstige unermüdliche Theilnahme an der „Beschreibung der Stadt Rom" ein noch von Niebuhr angeregtes und wegen des reichen kirchengeschichtlichen Inhalts auch für den Theologen wichtiges Werk lange Jahre hindurch gefördert hat, kann hier nur im Vorübergehen bemerkt werden; das Werk, auf dessen Plan Cotta 1817 in Rom lebendig einging, erschien zu Stuttgart in 3 Bänden 1830—1843.

In höherem Grade nehmen die liturgischen und hymnologischen Arbeiten Bunsens unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, und das Verdienst gründlicher, tüchtiger Forschungen auf den genanten Gebieten wird dem sonst viel Verkannten auch von seinen Gegnern nicht leicht streitig gemacht. Bei der Feier des Reformationsjubiläums gab es noch keine deutsche evangelische Kirche in Rom, so daß Bunsen am 31. Oktober 1817 in Niebuhr's Hause eigentlich als der erste öffentliche Prediger des evangelischen Glaubens in der katholischen Weltstadt auftrat; allein bald darauf erlangte Niebuhr von Friedrich Wilhelm III. die Stiftung einer Gesandtschaftskapelle. Für die nun sich bildende evangelische Gemeinde, die an Schmieder, Rothe, Tholuck, von Tippelskirch und Anderen stets ausgezeichnete Prediger hatte, hegte Bunsen fortwährend das lebhafteste Interesse, wie z. B. die Stiftung des evangelischen Krankenhauses beweist, welches als Casa Tarpea unsern Landsleuten in Rom so wesentliche Dienste leistet. Das praktische Bedürfniß einer angemessenen Gottesdienstordnung für die Gesandtschaftskapelle auf dem Capitol förderte die liturgischen Arbeiten Bunsen's, der das Glück hatte, dabei von Richard Rothe, mit dem er Zeitlebens innig befreundet blieb (vgl. Hippolytus und seine Zeit Bd. I. S. 253 f.), treu unterstützt zu werden. Als er bei einem kurzen Aufenthalte in Berlin 1827 dem Könige die sorgfältig ausgearbeitete Liturgie vorlegte, erlaubte Friedrich Wilhelm III. ihre Einführung in der römischen Gesandtschaftskapelle und schrieb selber ein Vorwort dazu, worauf sie 1828 in Berlin gedruckt wurde. Die wissenschaftliche Begründung, namentlich die kritische Durchforschung der altkirchlichen Liturgien, die sich ohne Polemik gegen die katholische Gottesdienstordnung nicht geben ließ, mußte Bunsen schon wegen seines amtlichen Verhältnisses zum römischen Stuhle für spätere Zeiten zurückhalten, so daß er sie erst in seinem „Hippolytus" öffentlich mitgetheilt hat. Da Bunsen in unbefangener Würdigung dessen, was er Gutes in den Liturgien der alten und der anglikanischen Kirche zu finden glaubte, Manches sich angeeignet hatte, das

*) Zu nicht geringer Verwunderung der Umgebung entwickelte Bunsen damals dem ernsten Monarchen mit edelm Freimuth seine abweichenden Ansichten über einzelne liturgische Fragen; aber durch diesen würdigen Widerspruch gegen Lieblingsmeinungen des Königs stieg er nur in der Achtung des gewissenhaften Fürsten.

einem deutschen Protestanten auf den ersten Blick leicht fremdartig erschien, so mußte die capitolinische Liturgie dazu beitragen, daß der Mann, dessen warmen Eifer für seine Kirche die Römischen niemals bezweifelt haben, in seinem Vaterlande bei Manchen in den Verdacht der Hinneigung zum Katholicismus gerieth. Der in Deutschland immer stärker werdende Widerwille gegen den Polizeistaat und den Absolutismus, als dessen natürlichen Verbündeten man alles hierarchische, antiprotestantische Wesen betrachtete, war ohnehin sehr geneigt, den vom Könige und Kronprinzen begünstigten Gesandten für einen antiliberalen Mann zu halten und seine kirchliche Frömmigkeit als heimlichen Romanismus zu beargwöhnen.

Die ersten Ergebnisse seiner gründlichen hymnologischen Arbeiten, die Bunsen veröffentlichte, finden sich in einigen namenlosen (vgl. aber Ferd. Piper, evangel. Kalender 1862. S. 82) Aufsätzen der Berliner „evangelischen Kirchenzeitung“, im vierten Bande 1829, Nr. 41—44 über Gesangbücher und Choralbücher, besonders aber im Jahrgang 1830, wo nicht nur das neue Berliner Gesangbuch mit seinen Verschlimmbesserungen, z. B. der von Paul Gerhard's Abendlied, eine frische, tüchtige Beleuchtung erfahren hat (Nr. 16 f. 19 f. 32 f.), sondern auch für eine angemessene Bearbeitung des evangelischen Liederschatzes beachtenswerthe, wohl durchdachte Canones (Nr. 41 f. 57 ff.) aufgestellt sind. Erst 1833 erschien bei Perthes in Hamburg der „Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauch“ mit einer Vorrede, worin Bunsen seine Grundsätze ausführlich darlegte. Das Buch fand zwar keine kirchliche Einführung, aber mit Recht großen Beifall, und die ganze Auflage war bald vergriffen. Endlich erschien 1846 im Verlage des Rauhen Hauses eine Umarbeitung des früheren Werkes unter dem Titel „Allgemeines evangelisches Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch“, die ohne Bunsen's Namen trotz des starken Umfangs (1032 Seiten 12°) in vielen tausend Exemplaren verbreitet worden ist, so daß mir eine nähere Angabe des Inhalts überflüssig erscheint. An diesem Gesang- und Gebetbuche hatte Bunsen besondere Freude; noch in den letzten Lebensjahren zu Heidelberg, als die „evangelische Kirchenzeitung“ ihn längst für einen vom Glauben Abgefallenen erklärt hatte, liebte er es, das Buch Freunden zum Geschenk zu machen, obgleich damals unleugbar seine dogmatischen Ueberzeugungen nicht wenig von dem Inhalte desselben abwichen.

Ohne daß die Wärme des christlichen Glaubens in Bunsen erkaltet wäre, war doch seine Dogmatik*) eine andere geworden. Zum Verständniß dieser Umwandlung und der Wahrheit von Gelzer's Behauptung, daß Bunsen den engen Rückschrittsmännern stets zu frei und zu idealistisch war und den gewöhnlichen Fortschrittsmännern doch noch zu positiv in Glaube und Sitte, berufe ich mich auf die ebenso klaren als wahren Selbstbekenntnisse eines Mannes wie Rothe, der sich ebenfalls dem religiösen Aufschwunge nach den Freiheitskriegen mit ganzer Seele angeschlossen hat. Dieser ausgezeichnete Theologe, dem auch die heftigsten Gegner die persönliche Frömmigkeit abzusprechen noch nicht gewagt haben, äußert sich (allg. kirchl. Zeitschrift, Jahrg. 1862, S. 38 f.) über die betreffenden Vorgänge in unserer neueren Kirchengeschichte in folgender Weise: „Trunken, wie wir in jenen herrlichen Tagen der ersten Jugendliebe zu dem wiederentdeckten Evangelium waren, von der Freude darüber, die Küste einer übernatürlichen Welt, nach der unsre Sehnsucht so lange ausgeschaut hatte, endlich in Sicht bekommen zu haben, konnte uns des Uebernatürlichen, des Geheimniß- und Räthselvollen gar nicht genug geboten werden. Jeder Gedanke an einen Abzug, den es zu erleiden haben dürfte, widerstrebte dem überschwänglichen Gefühl, das den kaum gewonne-

*) Darunter verstehe ich vornehmlich gewisse Grundzüge und Hauptpunkte, denn ein fest in sich geschlossenes und vollständig bis in's Einzelne durchgeführtes dogmatisches System bei Bunsen anzunehmen, finde ich keine Berechtigung. Ueber den Werth oder Unwerth von Bunsen's späterer Dogmatik, die auf meine abweichenden Ueberzeugungen ohne Einfluß geblieben ist, glaube ich mir kein Urtheil erlauben zu sollen.

nen heiligen Schatz sorgsam behütete. Genug, es dünkte uns ganz selbstverständlich, daß mit dem alten evangelischen Glauben auch die alte evangelische Theologie wieder auferstehen müsse. Anfangs ging es dabei wirklich auf völlig unbefangene Weise zu; aber bald mußten wohl im Fortgange der theologischen Arbeit Thatsachen genug zu Tage kommen, welche die Täuschung an's Licht stellten, die in jener naiven Voraussetzung lag; und wenn man sie auch jetzt noch festhielt, so hatte es freilich ein Ende mit der unschuldigen Unbefangenheit. Es ist notorisch, daß gleichwohl viele Theologen wirklich auf dem anfänglichen Standpunkt beharrten und grundsätzlich — nun aber freilich in einem gar viel anderen Geiste als es von vornherein geschehen war — daran arbeiteten, die alte Theologie in ihren ehemaligen Besitzstand wieder einzusetzen, und sie als die allein legitime proklamirten, sowie daß in einem großen Theile des protestantischen Deutschlands eben diese Theologie je länger desto ausgesprochener die eigentlich officielle wurde." Daß Bunsen, „jene naive Voraussetzung" in gewissem Maße getheilt und sich nur allmählich von ihr losgemacht hat, gereicht ihm wahrlich nicht zur Schande; aus einem Briefe, den der fromme Thomas Arnold (vgl. das frei nach dem Englischen des A. P. Stanley von Karl Heintz verfaßte treffliche Buch „Thomas Arnold". Potsdam 1847, S. 235 ff.) im Jahre 1839 an ihn schrieb, geht ziemlich deutlich hervor, daß Bunsen noch damals der Abendmahlslehre Luther's wenigstens nahe stand. Doch zeigt gerade auch das innige Verhältniß, das seit Arnold's erstem Besuche Roms (1827) bis zu seinem Tode (1842) zwischen dem geistvollen, wahrhaft freisinnigen Rektor von Rugby*) und Bunsen bestand, wie fern dieser der immer mehr aufkommenden Repristinationstheologie blieb.

Sehen wir auf die nicht theologischen Arbeiten Bunsen's zu Rom, so benutzte er auf das Gewissenhafteste das Glück eines mehr als sechsjährigen Zusammenlebens mit dem Meister der geschichtlichen Kritik, Niebuhr, dessen wissenschaftliche Methode auch auf seine theologischen Studien einen wohlthätigen Einfluß ausübte. Von großer Wichtigkeit war auch die 1826 gemachte Bekanntschaft des edeln Champollion, von dem Bunsen an dem Fuße der Obelisken Roms die Anfänge der Hieroglyphik erlernte. Obgleich er die in Deutschland lange verkannte Wahrheit und Wichtigkeit von Champollion's Entdeckung alsbald begriff, konnte er doch erst geraume Zeit später den ägyptischen Studien, für die er durch Forschung und Anregung Großes geleistet hat, seine Kraft in vollerem Maße widmen. Durch Bunsen ward der hochverdiente Lepsius für die Aegyptologie gewonnen und die für die Wissenschaft so folgenreiche preußische Expedition nach Aegypten angebahnt, die 1842 unter Friedrich Wilhelm IV. zur Ausführung kam. Außer der vielseitigen Thätigkeit, die manchen andern tüchtigen Gelehrten schon vollständig in Anspruch genommen haben würde, hatte natürlich Bunsen fortwährend die amtlichen Geschäfte des Gesandten zu besorgen, denen er sich mit großer Pflichttreue unterzog. Das Urtheil Niebuhr's, daß Bunsen einen ausgezeichneten Beruf zu Geschäften habe und darin sich hervorthun werde, fand eine offenkundige Bestätigung, als durch die Stürme, welche nach der Julirevolution auch Italien erschütterten, den europäischen Großmächten sich die Nothwendigkeit aufdrängte, die schreiendsten Mißbräuche in der Regierung des Kirchenstaates abzustellen, und nun Bunsen von der in Rom zusammengetretenen Conferenz mit der Abfassung des berühmt gewordenen Memorandum del Maggio beauftragt

*) Mit Recht halten die Engländer das Andenken des in Deutschland wohl nicht genug gekannten Arnold heilig; und dieser Mann hat 1838 an einen Freund über Bunsen Folgendes geschrieben (vgl. Gelzer's Protest. Monatsbl. Bd. 17. S. 26): „Mein Gefühl von Bunsen's Werth könnte ich nicht ohne einen Schein der Uebertreibung ausdrücken; aber könnten Sie ihn nur eine halbe Stunde hören und sehen, so würden Sie mich verstehen. In keinem anderen Menschen sah ich Gottes Gnaden und Gaben so verbunden, wie in ihm. Ich habe Männer gesehen, die eben so gottesfürchtig, eben so liebenswürdig, eben so talentvoll waren wie er; aber niemals kannte ich einen, der alle drei Eigenschaften in einem so außerordentlichen Maße besaß und der damit eine so reiche und tiefe Kenntniß des Alten und Neuen, des Geistlichen und Weltlichen verband, wie ich sie von keinem Anderen erreicht sah."

wurde. Wie Bunsen diese Arbeit später wohl scherzweise seine Mohrenwäsche nannte, so war er nicht glücklicher in dem bekannten Streite, der über die gemischten Ehen zwischen der preußischen Regierung und der römischen Curie ausbrach und nach der 1837 in's Werk gesetzten Gefangennehmung des Kölner Erzbischofs (vgl. in dieser Encykl. unter „Droste zu Vischering") am 28. April 1838 den Abschied Bunsen's von Rom zur Folge hatte. Indem ich für die ziemlich verwickelten Einzelnheiten dieser wichtigen Ereignisse auf die Darstellung (Unsere Zeit 5. Bd. S. 352 ff.) eines vollkommen sachkundigen Mannes verweise, spreche ich die Ueberzeugung aus, daß der für Bunsen so traurige Verlauf der Sache auf den Karakter des von ultramontaner Seite so heftig Geschmähten nicht den mindesten Makel wirft. Die aufrichtige Achtung Bunsens vor den berechtigten Interessen auch der katholischen Kirche zeigt schon der Umstand, daß er, durch sein Gewissen getrieben, von Friedrich Wilhelm III. persönlich die Rücknahme des Befehls erbat und erlangte, demzufolge die katholischen Soldaten nach der Kirchenparade mit in den protestantischen Gottesdienst geführt werden sollten. Aber den maßlosen Ansprüchen der vielgewandten Curie gegenüber besaß eine von der öffentlichen Meinung nicht unterstützte Cabinetsregierung mit ihren diplomatischen Mitteln keineswegs den nöthigen Rückhalt, welchen, wie Bunsen später in den „Zeichen der Zeit" entwickelt hat, allein der entschieden ausgesprochene, auf das klare Recht gegründete Wille eines ganzen Volkes zu bieten vermag. Da Bunsen's amtliche Stellung zu Rom unhaltbar geworden war, trug er selbst auf seine Abberufung an und verließ 1838 mit ungebeugtem Sinn den so lange bewohnten Palazzo Caffarelli, um sich ein anderes Capitol zu suchen.

Von Rom zog Bunsen über München, wo er einige Monate in lebendigem Gedankenaustausch mit Schelling, Schubert, Thiersch u. A. genußreich zubrachte, nach dem Heimathlande seiner Frau und betrat im August 1838 zum ersten Male den Boden Englands, um hier ein Jahr lang als Privatmann, wie sein Wahlspruch lautete, In spe et silentio*), aber in stets reger geistiger Thätigkeit zu leben. Von Rom her kannte er schon viele bedeutende Engländer und knüpfte jetzt neue schöne Verbindungen der mannichfachsten Art an. Bunsen's Name hatte bereits in England einen guten Klang, so daß er in den verschiedensten Kreisen begeisterte Aufnahme fand und im Juni 1839 unter großem Jubel der Oxforder Studirenden feierlich zum Doctor juris civilis**) ernannt wurde. Aus seinen stillen Arbeiten in England ward er im November 1839 als preußischer Gesandter bei der helvetischen Eidgenossenschaft nach Bern versetzt. Hier entwarf er die 1841 in Hamburg erschienene Schrift „die heilige Leidensgeschichte und die stille Woche", deren erste Abtheilung, „die Liturgie der stillen Woche, mit Vorwort", von Bunsen herrührt, während die andere „die Liturgie der stillen Woche in Musik gesetzt, mit Benutzung alter Meisterwerke von Siegmund Neukomm" enthält. Abgesondert erschien 1842 Bunsen's „Gottesdienstordnung für den Charfreitag". In Bern verfaßte er auch die 1842 durch das Rauhe Haus verlegte Schrift „Elisabeth Fry an die christlichen Frauen und Jungfrauen Deutschlands (als Anhang ein Vortrag von Amalie Sieveking in Hamburg)", worin er im Namen der edeln Quäkerin, Mrs. Fry, zu welcher er später durch die Verehelichung seines zweiten Sohnes mit einer Tochter von Samuel Gurney auch in verwandtschaftliche Beziehung trat, zu Werken christlicher Liebe aufforderte, wie er denn den Bestrebungen der Cousine seines Freundes Sieveking, den gesegneten Unternehmungen von Wichern, dem Gründer des Rauhen Hauses, und andern Werken der innern Mission unablässig bis an sein Ende die herzlichste Theilnahme erwies.

*) Während der Göttinger Zeit war Bunsen's Wahlspruch „Plus ultra"; später wählte er aus der herrlichen Stelle Jesaja's (30, 15.: In silentio et in spe erit fortitudo vestra), welche Luther über seine Hausthür geschrieben, den Wahlspruch, der noch jetzt das Wappen der Familie von Bunsen ziert.

**) Später fügte die Göttinger Universität den theologischen Doktortitel hinzu. Außerdem war Bunsen Mitglied der Akademieen und anderer gelehrten Körperschaften zu Berlin, London, München, Göttingen 2c. 2c.

Bunsen sollte nicht lange in Bern bleiben, da der Kronprinz, der am 7. Juni 1840 den Thron bestieg, ihn für einen größeren Wirkungskreis bestimmt hatte. Im Frühjahr 1841 berief Friedrich Wilhelm IV. seinen vertrauten Gesandten nach Berlin und übertrug ihm die Ausführung eines Lieblingsgedankens, von dessen Verwirklichung der König nicht nur eine nähere Verbindung der englisch-episkopalen mit der deutsch-evangelischen Kirche, sondern auch eine segensreiche Einwirkung auf die erstarrten morgenländischen Kirchen erwartete. Aber Bunsen mußte bei den schwierigen Unterhandlungen, die er in England führte, bald die Erfahrung machen, daß die Gründung eines anglo-preußischen Bisthums zu Jerusalem eine Unmöglichkeit sey. Doch gelang es ihm, eine Parlamentsakte zu erwirken, wodurch das neue Bisthum zwar als ein englisches gegründet wurde, aber mit der Bestimmung, daß in demselben deutsche Gemeinden und Geistliche Fürsorge und Schutz finden sollten. Während die romanisirenden hochkirchlichen Anglikaner auch in dieser losen Verbindung mit Deutschland noch eine Herabwürdigung ihrer episkopalen Kirche erblickten, witterten umgekehrt viele Deutsche in dem ganzen Unternehmen hierarchische Hintergedanken. Die stille Wirksamkeit sowohl des Dr. Alexander, eines geborenen preußischen Juden, der Ende 1841 als erster Bischof nach Jerusalem abging, als auch seines ausgezeichneten Nachfolgers Samuel Gobat hat seitdem die ungegründeten Erwartungen und Befürchtungen zunichte gemacht und den thatsächlichen Beweis geliefert, daß in der Stiftung ein guter Kern liegt, von dem man auch für die Zukunft sich gute Früchte versprechen darf*). Nach Abschluß der Verhandlungen über das jerusalemische Bisthum ward Bunsen auf besondern Wunsch der Königin Victoria von seinem Könige zum Gesandten am englischen Hofe ernannt und blieb 15 Jahre lang, bis zum Ausbruche des Krimkrieges (1854) in dieser glänzenden, außerordentlich wichtigen Stellung, so daß Carlton Terrace im Mittelpunkte Londons ihm einen reichen Ersatz für das vor einigen Jahren verlassene Capitol bot. Friedrich Wilhelm IV. ehrte ihn 1845 durch Ernennung zum wirklichen Geheimerath; den öfters angebotenen Adel lehnte Bunsen ab, um erst kurz vor der schweren Erkrankung seines königlichen Freundes (1857) von demselben die Erhebung in den Freiherrnstand anzunehmen.

Ueberblicken wir Bunsen's Leben und Wirken zu London, so sehen wir die überraschende Vielseitigkeit, die ihm schon zu Rom eine sehr hervorragende Stellung gab, in England noch viel großartiger hervortreten, so daß man ohne Uebertreibung behaupten darf, seine rastlose Thätigkeit sey für England und Deutschland zugleich von tief eingreifender Bedeutung gewesen. Von seiner diplomatischen, politischen Wirksamkeit ist hier nicht zu reden; es ist bekannt und mag wohl späterhin noch klarer an's Licht kommen, daß Bunsen seinem Vaterlande, welches er aufrichtig liebte, gerne die hohen Güter zugewandt hätte, in deren Besitz er England glücklich sah, daß sein für Ehre und Freiheit glühendes Herz nach den kühnsten Hoffnungen die schmerzlichsten Enttäuschungen erfuhr, bis er endlich 1854 von seinem Könige, dem er mit seltener Aufopferung und Treue so lange gedient hatte, den Abschied erbitten mußte. „Bunsen (preußische Jahrbücher 7. Bd. S. 61) war eben mehr als jene gewöhnlichen Diplomaten, die als willige Handlanger ihres Ministeriums des Aeußeren schreiben und antworten, häufig nur ein exklusiv vornehmes und blasirtes Leben führen und in kritischen Fällen es höchst selten besser machen, als Bunsen gethan. Er vertrat eben Interessen und Ansprüche, um die sich die Gesandten in der Regel zu wenig zu kümmern pflegen, und die dem Einzelnen wie dem Volke doch über alle Berechnungen werth und, was Deutschland betrifft, in der Regel noch immer die würdigsten sind, mit denen es sich in der Fremde

*) Bald nach der Streitschrift Schneckenburger's und Hundeshagen's: „Das anglo-preußische Bisthum zu St. Jakob und was daran hängt" (1842), erschien die von Abeken verfaßte Schrift: „Das evangelische Bisthum in Jerusalem. Geschichtliche Darlegung mit Urkunden" (1842); in seiner „Verfassung der Kirche der Zukunft" veröffentlichte Bunsen 1845 deutsch und englisch den kurzen Briefwechsel, den er mit William Gladstone über deutsche und englische Kirche, Episkopat und Jerusalem geführt hatte.

zeigen kann. Wer hat es besser verstanden, englische Wohlthätigkeit der schuldlosen Noth seiner Landsleute zuzuwenden und wiederum deutscher Wissenschaft und deutschem Unternehmungssinn bei den Briten Anerkennung und Verwerthung zu verschaffen? Beides wäre ihm in so hohem Grade nicht möglich gewesen ohne sein kühnes Gottvertrauen, ohne die eigene Erfahrung, die niemals müde wurde, sich immer wieder im Schaffen zu versuchen, ohne jenen christlichen und doch menschlich freien Kosmopolitismus, mit dem er in der That die Welt umfaßte." Daß ich einige Einzelnheiten erwähne: vornehmlich Bunsen war es, durch dessen Vermittelung das wichtige deutsche Hospital zu Dalston bei London entstand, und durch den die seit dem Krimkriege in ganz Europa bekannte Krankenpflegerin Florence Nightingale auf Fliedner's Diakonissenanstalt zu Kaiserswerth hingewiesen wurde. Ihm besonders ist es zu verdanken, daß die berühmte Expedition Barth's, Overweg's und Vogel's nach Centralafrika zu Stande kam, und daß für Berlin außer werthvollen Kunstschätzen die Sammlung von assyrischen Alterthümern aus Ninive, sowie später die an den seltensten Handschriften reiche orientalische Bibliothek Sprenger's angekauft wurde. Unzähligen Deutschen, die nach London kamen, namentlich Gelehrten und Künstlern, gewährte er wirksamen Beistand und einsichtige Förderung; ja Manchen, wie z. B. dem Sprachforscher Max Müller, bahnte er den Weg zu einer festen, ehrenvollen Stellung. Machte es seinem edeln Herzen Freude, tüchtige Männer und gute Unternehmungen aus allen Kräften zu unterstützen, so gelang ihm das in ungewöhnlichem Grade vermöge des großen Einflußes, den er nicht nur durch seine hohe amtliche Stellung ausübte, durch die Gunst des preußischen und englischen Königshauses, durch die Leichtigkeit und Sicherheit seines Verkehrs mit den Engländern, denen er schon durch seine Frau und seine Schwiegerkinder anzugehören schien, sondern ganz vorzüglich auch durch die umfassenden Beziehungen, in denen er mit den edelsten, in Wissenschaft und Kunst, Staat und Kirche hervorragendsten Persönlichkeiten des Landes stand. Obgleich er gewissen Adeligen wegen seiner bürgerlichen Herkunft und der hochkirchlichen Partei wegen seines echten Protestantismus ein Dorn im Auge war, zählte er anglikanische Bischöfe und Erzbischöfe, Herzöge und Marquis zu seinen Freunden; und durch seine Vermittelung wurde z. B. ein Schüler Arnold's Bischof von Manchester. Bunsen's gastfreies Haus war ein Sammelplatz, an dem ausgezeichnete Vertreter der verschiedensten Interessen einander trafen und durch lebendigen geistigen Austausch sich gegenseitig förderten. Nicht mit Unrecht galt der preußische Gesandte als ein rechter Vermittler deutschen und englischen Wesens; was er in dieser Hinsicht Großes angebahnt und geleistet hat, entzieht sich fast aller Berechnung.

Einige früher vorbereitete Schriften Bunsen's die erst während seiner Londoner Periode erschienen, habe ich bereits erwähnt. Hieher gehört auch der vortreffliche erläuternde Text, den Bunsen zu dem Kupferwerke „die Basiliken des christlichen Roms, aufgenommen von J. G. Gutensohn und J. M. Knapp" unter dem Titel „die Basiliken des christlichen Roms, nach ihrem Zusammenhange mit Idee und Geschichte der Kirchenbaukunst dargestellt" 1843 zu München erscheinen ließ, wesentlich noch eine Frucht seines römischen Aufenthalts. Da sich das Bedürfniß praktischer Erläuterungen zu seinem theilweise bekannt gewordenen und vielfach mißverstandenen Briefwechsel mit Gladstone herausstellte, veröffentlichte er 1845 durch das Rauhe Haus „die Verfassung der Kirche der Zukunft", ein geistvolles Buch, das neben unpraktischen Vorschlägen eine Fülle wirklich fruchtbarer, evangelisch freier Gedanken enthält; daß es in Deutschland auffallend wenig Beachtung und Verständniß fand, steht schon darum fest, weil man sonst über die Freisinnigkeit Bunsen's später nicht so erstaunt hätte seyn können. Die Erfahrung von der großen Bedeutung des allgemeinen, geordneten Bibellesens, die ein deutscher Christ unter dem englischen Volke in hohem Grade macht, ward für Bunsen die Veranlassung, daß er aus seinem allgemeinen Gesang- und Gebetbuch die „Lesetafel über die heilige Schrift nach der Ordnung des Kirchenjahres" besonders abdrucken ließ, und dieser Abdruck hat in Zehntausenden von Exemplaren Verbreitung gefunden. In England reiften

endlich die ägyptischen Arbeiten Bunsen's so weit, daß 1844 und 1845 bei Perthes die ersten drei Bücher von „Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte; geschichtliche Untersuchung in fünf Büchern" erscheinen konnten, geschmückt mit den Bildnissen von Niebuhr, Eratosthenes und Manetho, während die beiden letzten Bücher, welche die Bilder von Champollion und Schelling*) an der Spitze tragen, erst 1856 und 1857 erschienen. Buch I., welches nach einer Darstellung der bisherigen ägyptischen Forschungen besonders die Sprach-, Schrift- und Götterbildung der alten Aegypter erläutert, behandelt Weg und Ziel der Untersuchung auf 676 Seiten 8°, Buch II. das alte Reich auf 374 Seiten, Buch III. umfaßt das mittlere und neue Reich auf 152 Seiten, woran sich als 120 Seiten starkes Urkundenbuch eine sehr zweckmäßige, kritische Ausgabe der einschlagenden Fragmente alter Schriftsteller anschließt. Die erst in Heidelberg ausgearbeitete, wohl bedeutendere zweite Hälfte des Werkes behandelt in Buch IV. auf 458 Seiten die Gleichzeitigkeiten mit der ägyptischen Geschichte, Buch V. beschäftigt sich in den ersten drei Abtheilungen auf 400 Seiten besonders mit der Stelle, welche die Sprache und das Gottesbewußtseyn der Aegypter in der Weltgeschichte einnehmen; endlich Buch V^{a}. (oder die beiden letzten Abtheilungen von Buch V.) 607 Seiten stark, bringt zunächst das „weltgeschichtliche Ergebniß des Verhältnißes des ägyptischen Gottesbewußtseyns von den Anfängen zu dem asiatischen und hellenischen", dann die mit großartiger Kühnheit angelegte fünfte Abtheilung „Aegypten und die Weltalter" und schließlich ein von mir verfertigtes Register über das ganze Werk. Wir Deutsche möchten es fast beklagen, daß ein Werk, dem Bunsen vielleicht mehr als irgend einem andern seine volle geistige Kraft zugewandt hat, im englischen Gewande, obgleich man den Styl des von Bunsen gewählten Uebersetzers nicht loben will, so viel werthvoller ist als in der ursprünglichen Fassung. Die englische Ausgabe, die in zwei Bänden 1847 und 1854 Buch I. — III. brachte, ist eine Umarbeitung der deutschen und hat nicht nur wegen des beständig neu zuströmenden wissenschaftlichen Stoffes, sondern auch in Folge von Bunsen's ganzer Art zu arbeiten wesentliche Vorzüge; die Durcharbeitung der letzten Bücher für die Londoner Ausgabe, die in einem Anhange außer andern Zusätzen auch eine Uebersetzung des Todtenbuches von Birch bringt, hat den Verfasser noch bis in sein letztes Lebensjahr vielfach beschäftigt.

Die übrigen schriftstellerischen Arbeiten Bunsen's in England bewegen sich um die Namen Ignatius und Hippolytus (vgl. die beiden Artikel in dieser Encykl.) und hangen, wenngleich durch die Veröffentlichung bisher unbekannter Handschriften veranlaßt, mit seinem ganzen wissenschaftlich-praktischen Streben innig zusammen. In den beiden Schriften „die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien; hergestellter und vergleichender Text mit Anmerkungen" und „Ignatius von Antiochien und seine Zeit; sieben Sendschreiben an August Neander; mit angehängtem deutschen Text der drei ächten Briefe" (Hamburg 1847. 4°) suchte er nicht nur, die von Cureton herausgegebene syrische Uebersetzung zur Erkenntniß des ächten Textes des Ignatius kritisch zu verwerthen, sondern auch den apostolischen Vater in seiner innerlichen Auffassung des Christenthums als gewichtigen Zeugen gegen die spätere dogmatische und hierarchische Starrheit darzustellen. Von noch größerer Wichtigkeit erschien es Bunsen, das 1851 unter dem irrigen Titel Origenis philosophumena von Miller veröffentlichte Werk mit den Mitteln deutscher Forschung zu durchdringen und in seiner hohen Bedeutung namentlich für die englische Kirche durch eine umfassende und jedem gebildeten Engländer verständliche Darstellung nachzuweisen. So entstand 1852 das berühmte Werk Hippolytus and his age in vier kleinen Bänden, das fast gleichzeitig (1852 und 1853), von Rauh treu übersetzt, bei Brockhaus unter dem Titel „Hippolytus und seine Zeit; Anfänge und Aussichten des Christenthums und der Menschheit" in zwei Bänden von je zwei Abtheilungen erschien. Die erste Abtheilung enthält fünf Sendschreiben an den Archidiakon

*) Hinter sämmtlichen fünf Bildern finden sich dichterische Widmungen, während das ganze Werk dem König Friedrich Wilhelm IV. geweiht ist.

Julius Hare über Verfasser, Inhalt und Bedeutung des neu gefundenen Werkes, welches Bunsen*) dem Hippolytus, Bischof von Portus, der Hafenstadt Roms, einem Schüler des Irenaeus zuschrieb. Die zweite Abtheilung, R. Rothe gewidmet, bringt Aphorismen aus der Philosophie der Geschichte der Menschheit und der Religionsgeschichte insbesondere, sowie geschichtliche Bruchstücke über das Leben und Bewußtseyn der alten Kirche und über das Zeitalter des Hippolytus insbesondere, nebst Anhängen über das christliche Opfer und über die apostolischen Constitutionen und Canones. Die dritte Abtheilung, mit welcher die auf die „Kritik“ des ersten Bandes folgende „Herstellung“ beginnt, welche der zweite gibt, schildert das Leben der alten Kirche in Erziehung, Taufe und Gottesdienst, in Regierung und gesellschaftlichen Beziehungen. Die vierte Abtheilung bringt zunächst eine Vertheidigungsrede des Hippolytus an die englischen Christen unserer Tage, worin der alte Bischof seine Verwunderung über Vieles in den jetzigen Zuständen der Kirche ausspricht und sich z. B. von dem Vorwurf, als ob er germanisire, reinigt. Darauf folgt eine Untersuchung über die ächten Liturgien der alten Kirche und die Niebuhr gewidmeten Reliquiae Liturgicae, d. h. eine kritische Ausgabe der Abendmahlsordnungen der alten morgen- und abendländischen Kirchen, und als werthvoller Anhang Jacobi Bernaysii Epistola critica. Dies reichhaltige Werk machte besonders in England ungemeines Aufsehen; wie es in Rom bald den index zierte und der Verfasser von Döllinger mit Ronge und Dobiat zusammengestellt wurde, so mußte es nicht allein den Tractarianern, diesen alten Gegnern Bunsen's, sondern überhaupt allen römisch Gesinnten im evangelischen Lager ein großes Aergerniß seyn und ward nachher für die hochkirchlichen Orthodoxen Deutschlands im Streite wider Bunsen eine rechte Fundgrube. Leider erschien die umgearbeitete, bedeutend verbesserte zweite Ausgabe (London 1854) nur in englischer Sprache; hier ist das reiche Material über Christianity and Mankind zwar von vier Bänden auf sieben angeschwollen, liegt nun aber auch in drei verschiedenen Werken weit besser geordnet vor. Das erste führt den Titel Hippolytus and his age; or the beginnings and prospects of Christianity, behandelt im ersten Bande die sieben Generationen der apostolischen Zeit und ihre Vertreter, worauf die fünf Briefe an Hare und geschichtliche Bruchstücke über die Lehre des Hippolytus anhangsweise folgen, und gibt im zweiten Bande eine sehr anschauliche Schilderung des kirchlich-christlichen Lebens der genannten Zeit mit beständiger Anwendung auf die spätere Entwickelung der Kirche, namentlich auf die Zustände unserer Tage. Das zweite Werk, lateinisch geschrieben und Analecta Ante-Nicaena betitelt, umfaßt in drei Bänden die kritisch bearbeiteten Reliquiae Literariae, Canonicae, Liturgicae der alten Kirche; diese Bände enthalten wichtige Beiträge von Philologen wie Bernays, Haupt, Hertz, Lachmann, besonders von dem früher Bötticher genannten sprachgelehrten de Lagarde, dem fast der ganze zweite Band angehört, und bieten eine Urkundensammlung von bleibendem wissenschaftlichem Werthe. Das dritte Werk endlich, welches aus der ersten Auflage von „Hippolytus“ hervorgewachsen ist, führt den Titel Outlines of the philosophy of universal history as applied to language and religion und enthält auch bedeutende Beiträge von Max Müller und Aufrecht; auf Grund der umfassend behandelten vergleichenden Sprachwissenschaft gibt hier die geschichtlich-philosophische Betrachtung Bunsen's interessante Aufschlüsse über die sprachliche und religiöse Entwickelung der Menschheit.

Mit vollem Bewußtseyn ging Bunsen darauf aus, wie er im Vorwort zur deutschen Ausgabe des „Hippolytus“ sagt, „die Stellung Deutschlands auf dem Gebiete der christlichen Forschung und des christlichen Lebens hervorzuheben, und eine engere Verbindung

*) In der zweiten Nachschrift zu den Briefen an Hare (Hippolytus und seine Zeit. I, 246) drückt Bunsen seine Freude darüber aus, daß er in der Bestimmung des Verfassers durch völlig unabhängige Forschung mit Jakobi und mit Dunker zusammengetroffen sey; dennoch mußte er in der zweiten Auflage (Vol. I. pag. L.) nochmals erklären: I received Jacobi's Essay only after these letters were printed, and had it not before me when I wrote them, as Döllinger suggests.

der Geister zwischen dem germanischen Mutterlande und den zwei angelsächsischen Weltreichen diesseit und jenseit des atlantischen Meeres anzubahnen". Es kam ihm nie in den Sinn, in bekannter Weise den kirchlicheren Engländern gegenüber unwahr und unmännlich über Deutschlands Leiden zu jammern; in dem genannten Vorwort S. LI spricht er es als seine Ueberzeugung aus, „daß gegenwärtig in keinem Lande soviel innerliches, wahres, aufrichtiges religiöses Gefühl und Glaube an Christum und das Christenthum und soviel Hoffnung auf eine bessere religiöse Zukunft sich findet als in Deutschland, und namentlich im protestantischen Deutschland", und an dieser Ueberzeugung hat der völkerkundige Mann bis an sein Ende festgehalten. Zu der steigenden Anerkennung deutscher Wissenschaft und deutschen Sinnes bei den Engländern hat Bunsen ohne Zweifel auch durch seine schriftstellerische Thätigkeit mächtig beigetragen; an reichlicher Anerkennung fehlte es ihm bei den Engländern nicht, freilich aber auch nicht an heftigem Gegensatz und an sehr übertriebenem Tadel (vgl. The Manchester Guardian, November 2, 1860) wirklicher Schwächen.

Viele Leute, und zwar keineswegs bloß Engländer, haben es freilich nie recht verstehen können, warum Bunsen, ein Mann von so hoher Stellung, der in so angenehmen Verhältnissen lebte, sich mit den Händeln der Gelehrten und nun gar mit den Streitigkeiten der durch ihr odium besonders gefährlichen Theologen nur überhaupt habe befassen mögen. Sie begriffen nicht, daß weder Ehrgeiz noch Liebhaberei die Triebfeder für Bunsen's schriftstellerisches Wirken war, daß ihn vielmehr der eigene Durst nach Wahrheit und die tief empfundene Pflicht, die von Gott empfangenen Gaben im Belange der höchsten Interessen der Menschheit zu verwerthen, zu den rastlosen, mit ungeschwächter jugendlicher Begeisterung bis an's Ende des Lebens fortgesetzten gelehrten Arbeiten trieben, die nie auf todte Gelehrsamkeit gerichtet, sondern stets edeln und hohen praktischen Zielen zugewandt waren. Bedenken wir, wie sehr Bunsen in seinen späteren Jahren trotz seiner durchaus positiven Natur, die nicht am Zerstören, sondern am Aufbauen ihre Freude fand, mitten in den heißen Kampf der Parteien versetzt ward, so begreifen wir leicht, daß sich Diplomaten eine gutmüthige Miene aufsetzen konnten, wenn sie den Emporkömmling wenigstens noch für einen tüchtigen Gelehrten gelten ließen, während andererseits zünftige Gelehrte von dem schriftstellernden Staatsmann meinen wollten, ein rechter Gelehrter sey er denn eigentlich doch nicht. Kurz, es gab wirklich Leute genug, die aus Unverstand oder aus übeler Absicht Bunsen als einen ziemlich begabten, mit einer gewissen Liebenswürdigkeit ausgestatteten Mann betrachteten, der, schon früh durch die Laune des Glücks emporgehoben, späterhin, um auch als Schriftsteller zu glänzen, über viele Dinge, die er nie gründlich studirt, weitschichtige und phantastische Bücher geschrieben habe, denen ein wissenschaftlicher Werth, wenn man von den Beiträgen der zahlreich herangezogenen gelehrten Mitarbeiter absehe, doch kaum ernstlich zugeschrieben werden könne. Dies Urtheil ist, daß ich wenig sage, um kein Haar besser als auf der andern Seite übertriebene Lobpreisungen, deren Gegenstand Bunsen öfter für ihm zujauchzende Parteileute geworden ist. Ueber die sittliche Reinheit von Bunsen's Streben ist jetzt unter verständigen, aufrichtigen Männern aller Parteien kein Streit mehr möglich; unbekümmert um Lob oder Tadel einer menschlichen Partei, verfolgte er durch gute und böse Gerüchte hindurch gewissenhaft den Weg, den ihm seine Liebe zur Wahrheit, seine Liebe zu Gott und den Brüdern vorzeichnete. Was nun die wissenschaftliche Bedeutung von Bunsen's Schriften betrifft, so ist auch diese schon von manchen tüchtigen Männern richtig gewürdigt worden und wird ohne Zweifel in Zukunft noch weit mehr als eine wirklich große anerkannt werden. Die Mängel dieser Schriften, auch der noch unten zu erwähnenden, liegen ziemlich offen zu Tage; wer darauf ausgeht, wird Bunsen viel eher etwas am Zeuge flicken können, als seinen Freunden Brandis, Lachmann, Lücke, auf deren Meisterwerke leichter die Deutschen, die sie lesen, alle stolz sind. Wie ein Linguist, der viele Dutzend Sprachen vergleicht, unmöglich jede einzelne derselben gründlich versteht und sich daher denjenigen gegenüber, die sich das Studium bestimmter

weniger Sprachen zur Lebensaufgabe gemacht haben, in diesen leicht eine Blöße giebt, während er andererseits von seinem höher gelegenen Standpunkt aus sehr wichtige Dinge sieht und richtig erkennt, die der auf einen kleineren Umkreis Beschränkte trotz alles Forschens nie gefunden hätte: so war auch mit Bunsen's ungemeiner gelehrter Ausbreitung ein Nachtheil und zugleich ein Vortheil verbunden. Dazu kam nun seine außerordentlich lebhafte Phantasie, die große Leichtigkeit seiner Auffassung und ein glänzendes Combinationstalent, bekanntlich ebenso verführerische als werthvolle Gaben. So ferne für Bunsen die Gefahr des geistlosen gelehrten Handwerkers lag, so nahe stand ihm, der schon früh in hoher Stellung zahlreiche Gelehrte um sich sah, die fast noch schlimmere Gefahr, durch gelehrte Näscherei und leichtes geistreiches Treiben seine schönen Talente zu vergeuden. Was ihn davor bewahrt hat, das ist vor Allem sein tiefer sittlicher Ernst, seine ungeheuchelte Frömmigkeit; er bekennt selbst, daß die Erfahrungen eines nach vielen Seiten der Wirklichkeit gerichteten Lebens ihm als der Forschung höchstes Ziel immer mehr die Nützlichkeit für die Gemeinde vor Augen gestellt haben. Bunsen war ein wirklicher Forscher, der im Schweiße des Angesichts zu arbeiten verstand und auf verschiedenen Gebieten die Wissenschaft selbstständig weiter geführt hat; das sollte nie verkannt werden, mag auch ein ihm befreundeter Staatsmann sein Hauptverdienst mit den Worten „an Frische der Anregung in großen Dingen ersetzt ihn Niemand" richtig bezeichnet haben.

Als Bunsen am 17. Juni 1854 London verließ, ward dies in den weitesten Kreisen des englischen Volkes, wie es sehr selten beim Abgange eines Gesandten der Fall ist, als ein schwerer Verlust empfunden; Bunsen aber freute sich, daß er jetzt nach fast vierzigjähriger Abwesenheit in's theure Vaterland zurückkehren und mit voller Muße seinen Lebensabend ausschließlich dem geistigen Schaffen widmen durfte. In einem „Charlottenberg" genannten, dem Heidelberger Schlosse schräg gegenüberliegenden Hause fand er einen schönen Wohnsitz und brachte nun längst gefaßte Pläne unter treuem Festhalten an den hohen Zielen, die er sich schon in früher Jugend gesteckt hatte, zur ersehnten Ausführung. Erst als gereifter Mann war er mit größeren schriftstellerischen Arbeiten hervorgetreten; als er während der letzten Jahre des Londoner Aufenthalts, wie um den Schmerz über die traurigen politischen Ereignisse durch die angestrengteste gelehrte Thätigkeit zu übertäuben, die Welt in kurzer Zeit mit einer Reihe von Werken überraschte, konnte er sich auf Vorarbeiten stützen, die er längst gemacht und in aller Stille hatte reifen lassen. Auch in Heidelberg waren es vielfach die Früchte eines langen arbeitsamen Lebens, die er nun pflücken konnte; hierdurch erklärt sich zum Theil die ganz erstaunliche Fruchtbarkeit, die jetzt Bunsen als Schriftsteller entwickelte. Außer dem Abschlusse seines großartigen Werkes über Aegypten und manchen kleineren Arbeiten, wovon ich allein den interessanten, leider nur wenigen Deutschen zugänglichen Artikel „Luther" in der Encyclopaedia Britannica erwähne, fallen in diese letzte Periode von Bunsen's Leben „die Zeichen der Zeit", „Gott in der Geschichte" und das Bibelwerk, bedeutende Arbeiten, von denen ich nachher noch kurz zu reden habe. Seit Herbst 1855, wo Bunsen mich nach Heidelberg zur Mitarbeit besonders am Bibelwerk berief, hatte ich reichliche Gelegenheit, die frische Lust und uneigennützige Liebe zu bewundern, mit der dieser außerordentliche Mann rastlos arbeitete, seine hohe, edele Begeisterung für das Wohl der ihm so theuern „Gemeinde", worunter er allerdings zunächst die Gebildeten unseres Volkes verstand, doch mit dem als selbstverständlich stets festgehaltenen Wunsche, daß durch diese Gebildeten das Gute, welches er bezweckte, auch zu den übrigen Landsleuten, auf die er nicht unmittelbar einwirken konnte, mit Gottes Hülfe den Weg finde. Eine kurze Unterbrechung der Arbeit war im Herbste 1857 Bunsen's Theilnahme an der Versammlung des evangelischen Bundes in Berlin; hier erfreute er sich zum letzten Male des persönlichen Verkehrs mit Friedrich Wilhelm IV., der das Entsetzen, welches fanatische Gegner des Vorkämpfers für christliche Freiheit ob des von Merle d'Aubigné dem alten Freunde gegebenen Kusses ergriff, so wenig theilte, daß er dem von einer gewissen

officiellen Frömmigkeit Geächteten die unzweideutigsten Beweise herzlichen Vertrauens gab. Ein Jahr später war Bunsen, von seinem königlichen Gönner vor der unheilbaren Erkrankung zum Mitgliede des Herrenhauses ernannt, bei der feierlichen Einsetzung der Regentschaft abermals für kurze Zeit in Berlin. Den Winter 1858 auf 1859 brachte er aus Rücksicht auf seine Gesundheit, die schon seit mehreren Jahren durch ein Herzübel mit asthmatischen Beschwerden beeinträchtigt ward, mit seiner Familie zu Cannes im südlichen Frankreich zu, wohin er auch für den folgenden Winter von Heidelberg aus übersiedelte. Aber dieser zweite südliche Aufenthalt brachte nicht dieselbe Erquickung wie der frühere; um Pfingsten 1860 kam Bunsen mit gebrochener Gesundheit in Bonn an, wo er bei seinem hier ansässigen Sohne Georg und im Umgange mit seinem Jugendfreunde Brandis den Rest seiner Tage zuzubringen gedachte; er ahnte noch nicht, daß die Zeit seines Ende so nahe sey. Trotz der körperlichen Leiden suchte er seine auch in Cannes nicht unterbrochenen Arbeiten mit eiserner Willenskraft fortzusetzen; aber die schmerzhafte Krankheit steigerte sich immer mehr, bis am Morgen des 28. Nov. 1860 ein sanfter Tod den großen Qualen, in denen Bunsen seinen Christenstand auf's Herrlichste bewähren sollte, endlich ein Ziel setzte.

Obgleich Bunsen in der früher angedeuteten Weise allmählich zu einem freieren theologischen Standpunkte gelangt war, hatte er doch, solange er fern vom Vaterlande lebte, wenig Veranlassung gehabt, über seine innere Stellung zu den neuen Parteien sich öffentlich auszusprechen; ja bei dem guten Bewußtseyn, daß er der Ueberzeugung von der unzertrennlichen Zusammengehörigkeit des positiven Christenglaubens und der evangelischen Freiheit treu geblieben sey, that es seinem Herzen wohl, trotz eingetretener Verschiedenheit in einzelnen dogmatischen Ansichten bei der Mehrzahl der alten Freunde die gemeinsame Uebereinstimmung in der Hauptsache vorauszusetzen. Als er aber nach Deutschland zurückgekehrt war und nun hier den entsetzlichen Druck der Reaktion auf dem Gebiete des politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens in unmittelbarer Nähe fühlte, hielt er sich bald für verpflichtet, das edle Gut der Gewissensfreiheit gegen die hierarchischen und jesuitischen Umtriebe nicht nur der Römischen, sondern auch der im evangelischen Lager aufgekommenen Buchstaben- und Gesetzesmenschen mit männlichem Freimuthe zu vertheidigen. Daher griff Bunsen in seiner Schrift „die Zeichen der Zeit, Briefe an Freunde über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde“ (2 Bändchen, Leipzig 1855) sowohl den Bischof von Ketteler und dessen Genossen an*), als auch Stahl's Lehren von der Toleranz, Kirche und Union, indem er vom Standpunkt der Geschichte und des Rechts, der Religionsfreiheit und der freien Forschung das Unrecht und die Gefährlichkeit jener unevangelischen Bestrebungen nachwies. Wie sehr diese Gelegenheitsschrift, die, was man auch an ihr aussetzen möge, aus der Begeisterung eines für die theuersten Güter kämpfenden Herzens geflossen ist, mit ihrer edeln, männlichen Sprache dem innersten Bedürfnisse der Zeit entsprach, beweist die allgemeine Theilnahme, ja der vielfach stürmische Jubel, mit dem diese als „erstes Zehend“ bezeichneten und an E. M. Arndt gerichteten Briefe über den christlichen Vereinsgeist und die kirchliche Stellung der Gegenwart durch ganz Deutschland hin begrüßt wurden, auch von vielen ernsten, frommen Männern, die zum Theil den positiven Aufstellungen Bunsen's nicht überall ihren Beifall schenken konnten. Während „die Zeichen der Zeit“ trotz des verhältnißmäßig großen Umfangs (318 und 326 Seiten 8°) in wenigen Monaten zum dritten Mal unverändert aufgelegt wurden, entbrannte über sie ein heftiger Kampf, an welchem Bunsen sich persönlich nicht betheiligte; er konnte es leicht verschmerzen, daß Hengstenberg's tiefe Betrübniß (evang. Kirchenzeitung Novbr. 1855) über den Verwüster der Kirche nach der Stahl'schen Entdeckung, daß Bunsen die Ausjätung des ganzen gegenwärtigen Christenthums bezwecke, zu schmerzlichem Abscheu (evangelische Kirchenzeitung Januar 1856) über den Sohn des Verderbens sich vertiefte. Anstatt den

*) Dadurch, daß Bunsen die öffentliche Meinung gegen die Bedrückungen der Evangelischen in Oesterreich aufrief, erfüllte er zugleich einen edeln Wunsch seines Königs.

Streit, den die Zeitbriefe hervorgerufen hatten, durch ein „zweites Zehend" unnöthig zu verbittern, entschloß er sich lieber, durch Abfassung eines großen Werkes über die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte seinen Landsleuten die ewigen Gesetze des sittlichen Kosmos darzustellen, um den Glauben an die sittliche Weltordnung und an die endliche Vollendung der durch die Zeitalter und Völker fortschreitenden Offenbarung Gottes in Jesus Christus und seiner Gemeinde in den Gemüthern zu stärken. So entstand das reichhaltige Werk „Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung", das in sechs Büchern oder drei Bänden bei Brockhaus 1857 und 1858 erschien und „Fürsten und Völkern" zugeeignet ist. Der Verfasser behandelt nach einer ausführlichen allgemeinen Einleitung im zweiten Buche das Gottesbewußtseyn der Hebräer, woran sich Ausführungen aus dem Gebiete der höhern biblischen Kritik über Joel, Jona, Baruch, Sacharja, Psalter, Hohes Lied, Hiob und Daniel anschließen, die Bunsen theilweise schon in Rom und Bern ausgearbeitet hatte. Nach einer kurzen Beleuchtung des Gottesbewußtseyns der Aegypter, Turanier und Chinesen erläutert das dritte Buch das vorchristliche Gottesbewußtseyn der ostasiatischen Arier, d. h. der zoroastrischen Baktrer, der Veden, des Brahmanismus und Buddha's, worauf das vierte Buch das vorchristliche Gottesbewußtseyn der klein-asiatischen und europäischen Arier, der Griechen, Römer und Germanen darstellt. Im fünften Buche ist als „Heilige Vorhalle" vorangestellt „Christus, oder das Bewußtseyn Jesu von Gott in der Geschichte"; dann wird das Gottesbewußtseyn der verfolgten Gemeinde und ihrer Propheten, der herrschenden Geistlichkeitskirche und ihrer Propheten und endlich das Gottesbewußtseyn der christlichen Arier und ihrer Propheten seit der Reformation geschildert. Das sechste und letzte Buch faßt die Ergebnisse der vorhergehenden zusammen und zieht eine Reihe der wichtigsten Folgerungen, worauf gelehrte Ausführungen zum dritten, vierten und fünften Buche den Schluß machen.

Wie man auch über den bleibenden Werth dieser „Offenbarungsphilosophie" urtheilen mag, so hat doch schon der bloße Versuch einer Lösung, wenn er auf so großartige Weise unternommen wird, wie hier von Bunsen geschehen ist, gerechten Anspruch auf sorgfältige Beachtung. Es war dem Verfasser klar, daß „die Philosophie der Weltgeschichte gleichmäßig von den zwei Polen der Erkenntniß, dem der Spekulation und dem der Kunde der Thatsachen, oder, mit andern Worten, vom philosophischen und vom philologischen Standpunkte aus vorbereitet werden müsse"; und er hat mit Ernst darnach gestrebt, beides organisch zu verbinden. In mehrfacher Beziehung hat die Kritik an Bunsen's Arbeit gegründete Ausstellungen zu machen; so wird z. B. kein besonnener Forscher die außerordentliche Fruchtbarkeit des Baruch wahrscheinlich finden, der nicht nur die Bücher Jeremia und Jesaja, namentlich das letztere, mit bedeutenden eigenen Zuthaten herausgegeben, sondern auch die Klagelieder und das Buch Hiob verfaßt haben soll. Ueberhaupt ward Bunsen bei dem an und für sich löblichen Streben, positive Ergebnisse zu gewinnen, nicht selten durch seine lebhafte Phantasie, die ihn über die wirklich vorliegenden Schwierigkeiten täuschte, zu gewagten Annahmen verleitet, von denen er sich trotz der großen Beweglichkeit seines Geistes und der stets frischen Lernlust nicht immer losmachen konnte. Ohne Zweifel hat Bunsen an dem, was er als den wissenschaftlichen Beruf der Deutschen bezeichnete, nämlich an der „Reform des europäischen Lebens durch tieferes Ergründen des Gedankens Christi und durch weltgeschichtliche Durchbildung der ganzen semitischen Offenbarung" nicht vergeblich mit seinen reichen Gaben so unermüdlich gearbeitet; aber indem er zuweilen mit einem gewissen Ungestüm Früchte, die nur durch angestrengte Arbeit ganzer Geschlechter allmählich der Reife entgegengeführt werden können, wie durch kühne Griffe pflücken wollte, konnte es nicht fehlen, daß einzelne Formeln, mit welchen er persönlich die lebendigste christliche Frömmigkeit verband, auch wohlwollenden und freigesinnten Zeitgenossen mehr oder weniger als ungenügende Schlagwörter erschienen, die den vollen Reichthum des biblischen Christenglaubens nicht in sich faßten. Es ist nicht meine Sache zu beurtheilen, inwiefern Bunsen

durch philosophische Voraussetzungen an der beabsichtigten Durchführung eines wahrhaft geschichtlichen Standpunktes gehindert wurde; doch darf ich wohl kurz auf die geschichtliche Treue hinweisen, womit er an der apostolischen Abfassung des vierten Evangeliums*) festhielt, obgleich er sich dadurch bei seinem ablehnenden Verhalten gegen die biblischen Geschichtswunder meines Erachtens in den handgreiflichsten Widerspruch verwickelte. Man hat Bunsen vielfach den Vorwurf des Pantheismus gemacht; bedenken wir aber die zwar prächtige, jedoch mitunter gar hoch einherfahrende, leicht etwas schillernde Art seines Ausdrucks, sowie seinen oft ungestüm auf die höchsten Ziele gerichteten Drang, welcher der klaren Ausprägung scharfer Begriffe wenig günstig war, so werden wir es begreiflich finden, daß die Consequenzmacherei in Bunsen's Schriften nicht minder als in denen anderer philosophirender Theologen zahlreiche Ketzereien entdecken kann, und uns daran genügen lassen, daß Bunsen selber den Pantheismus ausdrücklich verworfen hat. Ein E. de Pressensé bekennt von Bunsen mit Recht (Revue Chrétienne du 15. Décembre 1860): Nous n'avons jamais cessé de sentir battre son coeur chrétien sous la forme parfois étrange du système; und das gilt auch von seiner Polemik, die trotz der feurigen, mannhaften Sprache stets der Sache, nicht den Personen gelten wollte. Kein Unbefangener wird in dieser Beziehung Bunsen von allem Vorwurf frei sprechen; es ist sicherlich nur aus einer gewissen Einseitigkeit zu erklären, daß der Name „Theologen" im Gegensatze zu dem Ehrennamen „Philologen" in seinen letzten Schriften einen übeln Beigeschmack annahm. Aber es ist eine offenkundige Thatsache**), daß sich bei Bunsen mehr Würde der Polemik, eine größere christliche Humanität findet als bei Einzelnen seiner Gegner, die in weiten Kreisen (vgl. Keerl, die Apokryphenfrage, S. VII) als „Väter in Christo" angesehen waren.

Es bleibt mir nun noch übrig, kurz des Bibelwerkes zu gedenken, welches in mehrfacher Hinsicht den Abschluß von Bunsen's gelehrten Arbeiten bildet, so daß ihm sogar späterhin alle seine früheren Forschungen mit einem gewissen Rechte als Vorarbeiten zu diesem großen Werke erscheinen konnten. Durchdrungen von der einzigen Bedeutung der heiligen Schrift, hatte Bunsen in seinem ausgebreiteten Verkehre mit den verschiedensten Klassen der gebildeten Welt in hohem Grade sich von den traurigen Folgen der Entzweiung überzeugen müssen, welche zwischen der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung und der gewöhnlichen kirchlichen Bibelbetrachtung immer drohender hervortrat. Er sah, wie die künstlich wieder aufgebrachte mechanische Inspirationslehre viele edle Gemüther

---

*) Im Vorworte zum Bibelwerk (I. S. X) heißt es: „Einige deutsche Gelehrte hatten das vierte Evangelium für die Erfindung eines späten Gnostikers ausgegeben. Als gelehrte Behauptung mußte diese Annahme auf dem Boden der Wissenschaft durchgekämpft werden. Aber es ist eine leichtsinnige Verblendung oder ein bitterer Hohn, wenn jetzt unter uns und anderwärts Männer aufstehen, welche sich oder uns glauben machen wollen, es könne bei jener Annahme ein gemeindliches Christenthum ferner bestehen." Läuft auch bei diesem Ausspruche vielleicht eine gewisse Unterschätzung der synoptischen Evangelien mit unter, so ist es doch ein schöner Beweis dafür, daß Bunsen gleich seinem Freunde Ewald von der Verderblichkeit der sogenannten Tübinger Kritik im innersten Herzen überzeugt war.

**) Beispielshalber berufe ich mich auf die gewissenhafte Darstellung, welche Schlottmann in seiner vortrefflichen Abhandlung „Zur Herstellung christlicher Wahrhaftigkeit in kirchlicher Polemik" (Deutsche Zeitschrift, herausgegeben von Hollenberg. Berlin 1861. S. 169 f.) von der zwischen Stahl und Bunsen geübten Polemik gegeben hat. Während wir ein Pröbchen von Stahl's und Hengstenberg's Art oben sahen, urtheilt Schlottmann von Bunsen: „Nirgends vergreift er sich an dem Innersten der fremden Persönlichkeit, er bleibt vielmehr seinem eigenen Worte getreu: „„Ich verdächtige keines Menschen Absicht, ich weiß als Christ, daß ich ihn nicht richten darf: ich rede vom System."" Wiederholt sammelt er sich gleichsam mitten in der Hitze des Streites in edler Weise zu Worten der Anerkennung für den Gegner als einen Mann ernsten christlichen Wandels, als einen reichbegabten Geist, der einst für Staat und Kirche Bedeutendes zu leisten versprochen habe, der nicht nur der größte Redner seiner Partei, sondern auch anerkannt einer der gemäßigten Mitglieder derselben sey, der noch in den herausgegebenen Vorträgen von 1853 „„so viel Evangelisches und Christliches gesagt habe, daß wir vielleicht noch einmal etwas Besseres von ihm erwarten können"" (vgl. die Zeichen der Zeit I, 38. II, 72 f. 122)."

nur noch mehr der heiligen Schrift entfremdete, und erkannte es als ein dringendes Bedürfniß unserer Zeit, die unnatürliche Kluft zwischen den wissenschaftlichen Ergebnissen der neueren geschichtlichen Kritik und den als fromm festgehaltenen altkirchlichen Annahmen durch eine gleichmäßig den Forderungen der Wissenschaft und der Frömmigkeit entsprechende Bibelbehandlung zu überbrücken. In diesem Sinne verfolgte Bunsen mit lebendiger Theilnahme die tüchtigeren Arbeiten der deutschen Schriftforscher, so daß er sich über die meisten Fragen der biblischen Kritik ein festes Urtheil bildete; namentlich beschäftigte ihn bis in seine letzten Jahre die Darstellung des Lebens Jesu, deren Entwurf indessen trotz mannichfacher Umarbeitung nicht zur vollständigen Ausführung gekommen ist. Erst in Heidelberg gewann der Plan, dessen Durchführung Bunsen den Rest seines Lebens widmete, feste Gestalt; er wollte durch ein „vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde, in drei Abtheilungen" dem gebildeten Leser den thatsächlichen Beweis liefern, daß die mit rücksichtsloser Liebe zur Wahrheit unternommene wissenschaftliche Durchforschung der Bibel den Glauben des Christen nicht entgründet, sondern vielmehr stärkt und läutert. Ich will nicht davon reden, daß dieses Bibelwerk Tausenden von Lesern, die der Bibel mehr oder weniger fern standen, Veranlassung und Mittel zu einer näheren und gewiß für Viele segensreichen Bekanntschaft mit der heiligen Schrift geworden ist. Die Bedeutung des Werkes ist nicht vorzugsweise nach dem augenblicklichen Erfolge zu bemessen, sondern beruht vor Allem darin, daß Bunsen das von den amtlichen Pflegern der biblischen Wissenschaft meist verkannte oder doch nicht klar genug erkannte Bedürfniß des christlichen Volkes durch eine offene, jedem Gebildeten verständliche Darlegung der nach seiner Meinung gesicherten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung in umfassender Weise zu befriedigen unternahm.

In der ersten Abtheilung des Bibelwerks sollte nach einer allgemeinen Einleitung der überlieferte Bibeltext in getreuer Uebersetzung mit kurzen Anmerkungen unter dem Texte gegeben werden. Mit Ausschluß aller Fragen der höhern Kritik, die der zweiten Abtheilung vorbehalten blieben, sollten diese Anmerkungen dem gegenwärtigen Stande der Exegese entsprechende einfache Wort- und Sacherklärungen, textkritische Bemerkungen und wichtige biblische Parallelstellen bringen. Erbauliche Betrachtungen waren ebenso sehr ausgeschlossen, als andererseits Alles, was von gelehrten, z. B. geographischen und archäologischen Notizen zum unmittelbaren Verständniß dient, nicht fehlen sollte. Die Absicht, den Anmerkungen einen objektiven, im Verhältniß zu den verschiedenen kirchlichen Richtungen möglichst neutralen Karakter zu geben, hat gewiß ihr Gutes gewirkt, obgleich sie nicht immer streng durchgeführt werden konnte. Wie die erste Abtheilung für das A. Testament nach der im hebräischen Kanon gegebenen Gliederung in Gesetz, Propheten und Schriften auf drei Bände berechnet war, worauf ein vierter das N. Testament umfassen sollte, so gedachte Bunsen, auch der zweiten Abtheilung vier Bände zu widmen, von denen unter dem Titel „Bibelurkunden" die drei ersten eine kritische Geschichte der kanonischen und apokryphischen Bücher des A. Testaments geben sollten, während der Verfasser, der schon früher eine Synopse und Harmonie der Evangelien mit Voranstellung des Johannes angelegt hatte, den vierten Band der Bibelurkunden für die geschichtliche Kritik des N. Testaments bestimmte. Der große Raum, den Bunsen für die „Bibelurkunden" in Anspruch nahm, erklärt sich mit daraus, daß er in denselben einen beträchtlichen Theil des Bibeltextes in geschichtlicher Ordnung und urkundlicher Herstellung wieder zum Abdruck bringen wollte, um der Gemeinde die Ergebnisse der Kritik in anschaulicher Form vor Augen zu stellen. Die dritte Abtheilung endlich, oder der neunte und letzte Band des ganzen Bibelwerkes sollte unter dem Titel „Bibelgeschichte" das ewige Reich Gottes und das Leben Jesu behandeln. Der Weg nämlich, den Bunsen als den einzigen erkannt hatte, der zur wissenschaftlichen Erkenntniß der heiligen Wahrheit führe, hat nach seinen eigenen Worten folgende drei Stufen: „Zuerst rücksichtsloses, voraussetzungsloses Erforschen und Feststellen der Thatsachen; dann Erkennen des geschichtlichen Zusammenhangs dieser Thatsachen; endlich Verständniß der bleibenden, menschheitlichen,

ewigen Bedeutung jener Thatsachen und dieser Geschichte vom Mittelpunkte der Weltanschauung der Bibel.“ Wer Bunsen's Eigenthümlichkeit erkannt hat, wird es begreiflich finden, daß ihn die beiden letzten Abtheilungen des Bibelwerks ganz besonders anziehen mußten; und auf diese beschränkten sich in der That fast ausschließlich die gelehrten Vorarbeiten, mit denen der jugendfrische Greis an die Ausführung des gewaltigen Unternehmens herantrat. Es war ihm nur vergönnt, den ersten Band der Bibelurkunden, der das Gesetz und die älteren Propheten umfaßt, zu vollenden, während von der ersten Abtheilung bis Ende 1860 die beiden ersten Bände erschienen. Als zu Heidelberg die Grundsätze für die Uebersetzung endgültig festgestellt wurden, ergab es sich bald, daß den vorhandenen wenigen Vorarbeiten Bunsen's, z. B. der im allgemeinen Gesang- und Gebetbuch 1846 veröffentlichten Psalmenauswahl, die erreichbare philologische Genauigkeit fehlte. Mit der Gewissenhaftigkeit, die vor keiner Anstrengung zurückschrickt, wo es sich um die möglichst vollständige Erfüllung einer heiligen Pflicht handelt, ging nun Bunsen an die neue Uebersetzung und kurze Erklärung des A. Testaments, wobei ihm außer mir eine Zeit lang Martin Haug, jetzt Professor des Sanscrit zu Puna, und als Bearbeiter des Buches Ezechiel Johannes Bleek, jetzt Pfarrer bei Kreuznach, behülflich waren. Es war eine viel mühevollere Arbeit, als Bunsen anfangs ahnen mochte; aber seine Liebe zur Sache erlahmte nicht, wenn ihn auch öfters die Besorgniß beschlich, er werde die Vollendung der mit solcher Peinlichkeit fortgeführten Arbeit nicht erleben.

Eine nähere Darstellung der bisherigen Entstehungsgeschichte des Bibelwerks gehört nicht hieher; ich erwähne nur noch, daß Professor Heinrich Holtzmann in Heidelberg die Vollendung des noch von Bunsen selbst begonnenen vierten Bandes übernommen hat, wie ich die Ausarbeitung des dritten*), so daß, will's Gott, die erste Abtheilung in nicht zu langer Zeit fertig vorliegen wird. Ueber den wissenschaftlichen und praktischen Werth eines Werkes, an dessen Abfassung ich selber stark betheiligt bin, darf ich mir kein Urtheil erlauben, spreche aber die Ueberzeugung aus, daß neuere Bibelübersetzungen nur insofern, als ihnen die von Bunsen aufgestellten Grundsätze zu Grunde liegen, brauchbare Vorarbeiten zu der Arbeit liefern können, welche dereinst die Uebersetzung Luther's bei unserm deutschen Volke ersetzen wird. Diese Grundsätze lassen sich in den kurzen Satz zusammenfassen, daß die erste Rücksicht des Uebersetzers dem heiligen Grundtexte gilt, der mit möglichster Treue übertragen werden soll, die zweite dem Verständnisse des heutigen Lesers, das nicht durch antiquarische Grillen und philologische Kunststücke beeinträchtigt werden darf, die dritte endlich dem großen Luther, von dessen Uebersetzung und Sprache alles Gute und wissenschaftlich Haltbare als ein unveräußerliches Eigenthum der deutschen Kirche beibehalten werden muß. Einige Gegner Bunsen's haben wohl die thörichte Besorgniß ausgesprochen, der vornehme Gelehrte werde die Sprache des Volks nicht in dem für einen Bibelübersetzer nöthigen Maße verstehen; aber Bunsen besaß wie überhaupt eine seltene Herrschaft über unsere Muttersprache, so insbesondere ein außerordentlich feines Gefühl für edeln, schönen und zugleich volksthümlichen deutschen Ausdruck. Er hat mit seiner Bibelarbeit nicht seine Ehre, sondern die Förderung des Reiches Gottes gesucht; seinem treuen Streben wird daher Gottes Segen noch über das Grab hinaus folgen.

Es ist hier nicht der Ort zu näherem Eingehen auf das wahrhaft erbauliche Ende des seligen Bunsen, der mit dem Apostel sprechen konnte, „Ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu seyn“. Der Leser findet die betreffenden Mittheilungen in den Berichten von Pressensé (Revue Chrétienne, Déc. 1860), Gelzer (Protest. Monatsblätter,

---

*) Da sowohl in „Unsere Zeit“ (a. a. O. S. 373) als auch in der 1861 bei Brockhaus erschienenen Schrift „Bunsen's Bibelwerk nach seiner Bedeutung für die Gegenwart, beleuchtet von Bernhard Bähring, evangel.-protestantischem Pfarrer“ (S. 71) sich irrige Angaben finden, bemerke ich, daß die 1863 erschienene Bearbeitung der Psalmen für den dritten Band des Bibelwerkes durchaus meine eigene Arbeit ist. Der Schluß des vierten Bandes kommt noch vor Ende des Jahres 1864 zur Ausgabe.

Januar 1861) und Bähring (Bunsen's Bibelwerk beleuchtet rc. S. 10 ff.). Ueber dies christliche Sterbebette haben sich auch sehr engherzige Leute von Herzen gefreut; ja, Einige, die früher Bunsen als einen antichristlichen Mann betrachtet hatten, sprachen nun offen die Meinung aus, daß er kurz vor dem Tode seine religionsfeindlichen Irrthümer bereut habe und zum christlichen Glauben zurückgekehrt sey. Diese Meinung ist ein schwerer Irrthum; obgleich Bunsen die Ergebnisse menschlicher Wissenschaft nicht überschätzte und namentlich von seinen eigenen Leistungen sehr bescheiden dachte, hat er von seinen philosophischen und theologischen Ueberzeugungen im Angesicht des Todes nichts zurückgenommen. Den Werth seiner Theorien und wissenschaftlichen Arbeiten stellte er demüthig dem Allwissenden anheim; nicht eine mehr oder weniger correkte Dogmatik, sondern sein inniger Glaube an den Erlöser, durch den er sich mit dem ewigen Gott versöhnt wußte, hat ihn unter den furchtbaren Leiden der Krankheit aufrecht erhalten, hat ihm das Sterben süß gemacht.

Ein langes Leben hindurch hat Bunsen den durch die Liebe thätigen christlichen Glauben bewährt. Daß der Entschlafene, einer der tüchtigsten und edelsten Männer unseres Volks, nicht frei war von menschlicher Schwachheit, ist auf den vorstehenden Seiten im Streben nach unparteiischer Darstellung durchaus nicht verschwiegen worden. Die allseitige richtige Würdigung der großen Bedeutung Bunsen's, die gewiß in Zukunft noch viel tiefer und allgemeiner erkannt werden wird, ist eine so schwierige Aufgabe, daß ich meinerseits die Nachsicht des Lesers ganz ernstlich mir erbitte. Die wichtigsten bis jetzt im Druck erschienenen Hülfsmittel zur Lösung der Aufgabe sind schon oben gelegentlich angeführt; das bedeutendste ist der ausführliche, aus kundiger und geistvoller Feder hervorgegangene Artikel über Bunsen im 54. Hefte des Jahrbuches zum Brockhaus'schen Conversations-Lexikon (Unsere Zeit. Bd. 5. S. 337—377). Auszeichnung verdient auch Gelzer's Gedächtnißrede vom 3. Januar 1861, die unter dem Titel „Bunsen als Staatsmann und Schriftsteller" in besonderm Abdrucke aus den Protestantischen Monatsblättern erschienen ist. Adolf Kamphausen.

Burmann, Franz. Als im Jahre 1622 Tilly nach Friedrich's V. Sturz Heidelberg eroberte und in der Kurpfalz seine Schreckensherrschaft aufrichtete, flüchtete unter hundert Anderen auch der reformirte Prediger Peter Burmann von Frankenthal nach den Niederlanden, zunächst nach Leyden. Hier wurde ihm zehn Jahre darauf, 1632, ein Sohn Franz geboren, dessen Leben, wenn auch von minderer Drangsal als das seines Vaters heimgesucht, doch ebenfalls ein Leben der Pilgrimschaft war, jener Pilgrimschaft, wie sie so besonders häufig bei Gliedern und Dienern der reformirten Kirche sich findet und einen praktischen Commentar liefert zu dem Schriftwort: Wir haben hienieden keine bleibende Statt, sondern die zukünftige suchen wir.

Peter Burmann kam von Leyden bald nach der Geburt seines Sohnes als Pastor nach Emmerich. Hier scheint Franz seine Knabenzeit verlebt zu haben; wo er studirte, habe ich nicht finden können*); in seinem 23. Lebensjahre (1655) wurde er in das Ministerium zu Hanau aufgenommen; im J. 1661 kehrte er in das Land seiner Geburt zurück und wurde Subrektor in Leyden; im Jahre 1662 erhielt er eine Professur zu Utrecht, 1664 eine Pfarrstelle neben der Professur, aber bereits den 12. Nov. 1679, in dem Alter von 47 Jahren, ereilte ihn der Tod.

So kurz und bewegt aber sein Leben gewesen, so Bedeutendes hat er in der Theologie geleistet. Was Witsius (vgl. d. Art.) angestrebt: zwischen der Orthodoxie und dem Föderalsystem zu vermitteln — das hat Burmann geleistet. Im Januar 1671

*) In der, seinen orationibus academicis (Utrecht 1700) beigedruckten Leichenrede dürfte sich darüber Näheres finden. Erkundigungen hierüber in Utrecht einzuziehen, war mir, da der Druck dieses Bogens drängt, nicht mehr möglich. — In Utrecht hat er wohl nicht studirt; er würde sonst in der Dedikation seiner Synopsis an den Utrechter Senat (1671) sicherlich dessen Erwähnung thun; er sagt aber nur: Vos enim, ex quo in vestram concessi clientelam, semper mihi benigne fecistis et non uno honoris genere mactum voluistis.

erschien seine Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei (in zwei starken Quartbänden) und wurde von den Zeit- und Glaubensgenossen mit Enthusiasmus begrüßt; in lateinischen und griechischen Lobgedichten wurde er als ein zweiter Praxiteles gepriesen. Und nicht so ganz mit Unrecht. In der Kunst plastischer Ausgestaltung des Stoffes lag seine Stärke. Witsius wollte zwischen Orthodoxie und Föderalismus dadurch vermitteln, daß er beiden die Ecken und Spitzen abbrach und namentlich einige der berechtigtsten Grundideen seines Lehrers Coccejus einfach fallen ließ; so gerieth er in eine gewisse Verschwommenheit hinein, mit welcher keinem Theile recht gedient war. Burmann dagegen hat vielmehr den vollen föderalistischen Denkstoff mit der vollen Schärfe scholastischer Denkform durchdrungen; er hat (vgl. Bd. II. S. 767) das System des Coccejus in der schulgerechten Begriffssprache der Scholastik zur Darstellung und hiedurch als ein dem orthodoxen ebenbürtiges System zur Geltung gebracht, und die Berührungspunkte zwischen beiden Systemen an's Licht gestellt; und so kann man wohl sagen, daß Witsius im Vergleich mit seinem Vorgänger Burmann eher einen Rückschritt als einen Fortschritt darstelle.

Klar durch und durch, weil von klaren und tiefen Ideen getragen, ist Burmann's organische Anordnung des dogmatischen Stoffes. Die allgemeinen ontologischen Grundlehren von der Autorität der heil. Schrift, Gott, der Trinität, dem ewigen Rathschluß Gottes, der Schöpfung, der Fürsehung (als Weltregierung) und den Engeln schickt er als „introductio" in einem ersten Buche voraus; sein eigenthümliches Hauptaugenmerk ist auf die geschichtliche Entfaltung der Heilsthaten gerichtet, und damit hat er den absoluten Prädestinatianismus, ohne denselben äußerlich abzusagen, doch potenziell überwunden. Die Geschichte der Heilsthaten ist ihm ein selbständiges Etwas; sie ist ihm mehr als eine bloße gleichsam mathematische Exposition des ewig unabänderlichen gesetzten Modulus. Er handelt im zweitem Buche von dem Gegensatz des foedus naturae und des foedus operum, entwickelt das erstere aus dem Begriff des göttlichen Ebenbildes und aus der Idee der göttlichen bonitas und benignitas, quae creaturam sibi ultro subditam ac ex naturali obligatione omnia debentem inito foedere ad propriorem sui communionem invitare vult, und faßt denn demgemäß auch den Sündenfall streng infralapsaristisch als einen durchaus spontanen. (Conditus autem erat homo cum summa libertate, quae non solum in spontaneitate ac animi lubentia, verum etiam plerumque in indifferentia ad ὁπότερον collocari solet.) Dabei erklärt er die indifferentia actus für den libertatis infimus gradus, und die mutabilitas hominis für den Grund der Möglichkeit der Sünde; er erklärt sich mit Schärfe dafür, daß Adam vires ad obediendum idoneas habuit, und daß es Dei erat, ihm diese vires zu erhalten, so daß demnach der Fall rein aus dem Willen des Menschen abzuleiten sey. (Non ergo Deus vires aliquas vel gratiam prius datam homini ante lapsum subtraxit.) Und so entscheidet er sich in Betreff der allgemeinen Frage: ob die Sünde im intellectus oder in der voluntas ihren Anfang nehme, gegen die damalige Scholastik für das letztere. Damit hat er aber in der That dem absoluten Prädestinatianismus den Lebensnerv unterbunden.

In seinem dritten Buche betrachtet er die oeconomia foederis gratiae sub promissione, im vierten die sub lege, vom fünften bis achten die sub Evangelio (Person und Werk des Erlösers — beneficia Christi: Gnade, vocatio, regeneratio, fides, justificatio, sanctificatio, wobei der biblische Begriff der Wiedergeburt in seiner ganzen Tiefe zu seinem Rechte kommt — de verbo et sacramentis novi testamenti — de ecclesia n. t. ejus statu et fine).

Franz Burmann war auch in den damaligen Sabbathstreit (vgl. d. Art. „Witsius") verwickelt und schrieb bei diesem Anlaß: De moralitate sabbathi hebdomadalis, indem er gegen Essenius und andere Collegen die coccejanische Ansicht vertrat, daß das Sabbathgebot durch Christum schlechthin aufgehoben sey und daß der christliche Sonntag in keiner Weise jenes Gebot zu seiner Grundlage habe. — Eine zweite polemische

Schrift Burmann's ist seine Narratio de controversiis nuperius in academia Ultrajectina motis, et depulsio eorum, quae contra objecta fuerunt, in quibus praecipue de natura mentis humanae et congenitae vitiositatis in infantibus agitur. Er hatte hier Gerhard de Vries zum Gegner.

Wichtiger sind seine erbaulich exegetischen, holländisch geschriebenen Schriften: Getuigenisse of te uitlegginge over de 5 Boeken Mosis — und ebenso über die übrigen historischen Bücher des Alten Testaments. — Es ist von ihnen auch eine deutsche — sowie von seiner Synopsis theol. eine holländische Uebersetzung (letztere von Theodor Smout) erschienen. — Ferner gab Abr. van Halen 1683 Burmann's Exercitationes academicae heraus; seine Orationes acad. aber erschienen zu Utrecht 1700.

Sein Wahlspruch war: Quid miseri sumus? Er hinterließ einen Sohn, der den Namen des Großvaters, Peter, trug, im Jahre 1715 Professor der Theologie in Utrecht wurde und als Verfasser einer Evangelienharmonie bekannt ist. A. Ebrard.

Busch, Johannes, der Klosterreformator. Als seit dem Anfange des 14. Jahrhunderts das Ansehen des Pabstthums unverkennbar abnahm und die Kirche durch die in ihr gegebenen Aergernisse dem sicheren Verderben entgegen zu gehen schien, die Schulen mehr und mehr in Verfall geriethen, alles Forschen und Lesen der Geistlichen sich meistens auf schulwitzige Fragen der scholastischen Theologie und des Kirchenrechts, auf Heiligenlegenden und Wundergeschichten beschränkte, der Gottesdienst allmählich in gedankenlose Gebräuche und oft lächerliche Förmlichkeiten überging, die Religion und mit ihr die Sittlichkeit bei Hohen und Niederen immer tiefer sank, wurden auch die Klagen über die Rohheit und Unwissenheit, über das ungeistliche und unzüchtige Treiben der Geistlichen in und außer den Klöstern immer lauter und die darauf bezüglichen Beschlüsse und Verordnungen der Concilien immer nachdrücklicher. Gleichwohl blieben dieselben bei dem weitverbreiteten Verderben der Zeit ohne sichtbare Wirkung, und es bedurfte, da selbst Strafen wegen der Menge der Schuldigen ihren Zweck verfehlten, anderer Mittel, um dem allgemeinen Uebel zu steuern. Schon hatten einzelne fromme Männer mit Nachdruck auf eine gründliche Reformation der Klöster gedrungen, als der mächtige Bußprediger Gerhard Groot († 1384; s. d. Art.) in seinem väterlichen Hause zu Deventer den „Verein der Brüder des gemeinschaftlichen Lebens" (s. d. Art.) stiftete, welche sich, jedoch ohne die gewöhnlichen Mönchsgelübde, zum gemeinsamen Leben und Arbeiten verpflichteten und daneben vorzüglich den Kinderunterricht und das Bücherabschreiben betrieben. Da sie auch Frauen und Laien heranzogen, so entstanden bald mehrere solcher Bruder- und Schwesterhäuser nicht nur in verschiedenen Städten der Niederlande, sondern auch in Westphalen, Hessen und Niedersachsen. Mit ihnen standen die regulirten Chorherren, deren geistlicher Mittelpunkt das im J. 1386 gestiftete Kloster Windesheim bei Zwolle (s. d. Art.) bildete, in engster Beziehung. In Windesheim war der Sitz des Generalcapitels dieses Ordens, welches sich daselbst alljährlich aus allen mit demselben verbundenen Klöstern versammelte und im Auftrage des Concils zu Basel die Reformation der Klöster nicht nur in den Niederlanden und am Rheine, sondern auch seit 1435 in Niedersachsen begann.

Das bedeutendste und thätigste Werkzeug dieser Reformation war der einsichtsvolle und gelehrte Johannes Busch, welcher mit unverdrossenem Eifer den größten Theil seines Lebens diesem eben so schwierigen als erfolgreichen Geschäfte widmete und deshalb mit Recht eine besondere Berücksichtigung in der theologischen Real-Encyklopädie verdient. Im Jahre 1399 zu Zwolle in Oberyssel geboren, wuchs er unter der sorgsamen Pflege wohlhabender Eltern in glücklichen Verhältnissen zum Jünglinge heran. Frühzeitig in die gegen 1000 Schüler zählende Schule seiner Vaterstadt eingetreten, machte er, von trefflichen Anlagen unterstützt, so rasche Fortschritte in den alten Sprachen, der Dialektik und anderen Theilen der Philosophie, daß er schon in seinem fünfzehnten Lebensjahre in die erste Klasse aufrückte und drei Jahre später in einer der unteren Klassen 60—80 Schüler unterrichten konnte Dem Wunsche seiner Eltern

gemäß sollte er nun die Universität Erfurt beziehen, um die Rechte zu studiren, und später eine einflußreiche Stellung im Leben einzunehmen. Doch folgte er trotz der Thränen des Vaters und der Mutter seinem inneren Triebe, der ihn zum geistlichen Stande unwiderstehlich hinzog. Mit einem Empfehlungsschreiben des Presbyters Gerhard Kalker versehen, begab er sich nach dem von Zwolle nur eine Meile entfernten Kloster Windesheim oder Windesem, wo er eine freundliche Aufnahme fand und nach zurückgelegter Probezeit Kleriker, sodann im J. 1419 Kanonikus wurde. In tiefster Mönchsdemuth studirte er während dieser Zeit seine Theologie, wurde aber von Anfechtungen durch Zweifel über den katholischen Glauben sowie durch innere Kämpfe und Qualen so sehr beunruhigt, daß er sie durch fortgesetzte fromme Uebungen nicht zu lindern vermochte, bis sein Geist unerwartet eine andere Richtung erhielt, als er im Auftrage des Generalcapitels seines Ordens im J. 1424, nachdem er in Köln zum Presbyter ordinirt war, das zur Diöcese dieses Erzbisthums gehörige Marienkloster zu Bodingen im Herzogthum Berg reformirte, den dort eingerissenen Unordnungen steuerte, entstandene Streitigkeiten schlichtete und die Mönche zur strengen Beobachtung der Regeln des Ordens zurückführte. Nachdem er in vier Jahren und drei Monaten dies Geschäft mit glücklichem Erfolge ausgerichtet hatte, kehrte er in sein Kloster Windesheim zurück, wurde aber schon im Jahre 1429 nach Friesland geschickt, um die begonnene Reformation des Martiniklosters zu Ludinkerka im Bisthum Utrecht durch seine Thätigkeit zu befördern. Nicht minder thätig zeigte er sich bei der Reformation holländischer Klöster, in denen die Mönche durch ihr unzüchtiges und ungebundenes Leben großen Anstoß erregten. Von hier dehnte er seine Wirksamkeit auch auf Westphalen und Niedersachsen aus, wo namentlich die Klöster zu Bodiken, Molenbeck, Dalem, Volkeringhausen und Segeberge seinem unermüdeten Eifer die Zurückführung der klösterlichen Observanz in ihre volle Geltung verdankten.

Schon früher, im Jahre 1423, war das Kloster zu Wittenburg im Hildesheimischen von Windesheim aus reformirt. Als nun das Concilium von Basel 1435 die Prioren von Windesheim und Wittenburg unter Ertheilung der vollsten Gewalt mit der Reformation der Manns- und Frauenklöster ihres Ordens im Herzogthum Braunschweig-Lüneburg und den Bisthümern Hildesheim, Halberstadt und Verden beauftragte, kam Johannes Busch im Jahre 1437 als Subprior nach Wittenburg und unternahm zunächst von hier aus zwei Jahre später die Reformation des Klosters Sulta bei Hildesheim. Um diese Zeit trat er in nähere Verbindung mit dem Abte von Bursfelde, Johann von Hagen, einem gelehrten, aber körperlich schwachen Manne, welcher, seitdem dem weltlichen Leben entsagend, sich ebenfalls mit allem Eifer der Reformation der Klöster hingab und eine Union der reformirten Klöster des Benediktinerordens, sowie ein allgemeines Capitel derselben zur gegenseitigen jährlichen Visitation errichtete. Diese Bursfelder Congregation (s. d. Art.), zu der eine große Anzahl deutscher und holländischer Klöster gehörte, gelangte rasch zu großem Ruhme, weshalb manche Conventualen aus Bursfelde zu Aebten in anderen Klöstern erwählt wurden. — In fortwährender Verbindung mit dieser Congregation begann jetzt Johannes Busch, nachdem er im J. 1440 Prior zu Sulta geworden war, seine großartige Thätigkeit als Klosterreformator in Niedersachsen. Denn auch hier waren, wie überall, die Abweichungen von den Ordensregeln so tief gewurzelt, daß sie nur nach den heftigsten Kämpfen, die für die Reformatoren nicht selten lebensgefährlich wurden, abgestellt werden konnten. Viele Mönche und selbst manche Nonnen verließen lieber das Kloster, als daß sie sich der von Neuem einzuführenden Klosterordnung unterwarfen. Am wenigsten wollten sie sich dazu bequemen, mit gänzlicher Aufopferung ihrer eigenthümlichen Güter, Erwerbungen und Einkünfte in Gütergemeinschaft mit einander zu leben, obgleich gerade diese Absonderung des Eigenthums den Verfall und die Verarmung der Klöster hauptsächlich herbeigeführt hatte. Selbst die höheren Capitel waren aus diesem Grunde fast verödet, da die Kanonici, einige sogar mit päbstlicher Erlaubniß, häufig auswärts die Einkünfte

ihrer Pfründen verzehrten. Um so eifriger schritt der Prior Busch, unterstützt von den welfischen Herzögen, im Reformationswerke vor, und selbst die härtesten Mittel wurden bei hartnäckigem Widerstande angewandt*). Im Hildesheimischen waren es indessen nur die Mönche des Klosters St. Godehard zu Hildesheim, welche einen längeren Widerstand leisteten, weshalb ihr Abt Hermann von Ilten seine Stelle verlor; und als dessen Bruder, ein Ritter, darüber erbittert, dem Prior Busch einen Fehdebrief schickte und ihn und seine Gefährten gefangen zu nehmen und zu tödten drohte, wurde derselbe von dem Bischofe zu Hildesheim und dem Herzoge Wilhelm von Braunschweig-Lüneburg gezwungen, diesen Fehdebrief zu widerrufen und seine feindseligen Gesinnungen aufzugeben. Dagegen ging die Reformation des Mönchsklosters St. Michaelis in Hildesheim, dem bald andere Klöster im Bisthum folgten, leicht und schnell von Statten. Größere Schwierigkeiten und sogar kriegerische Auftritte veranlaßte aber die Reformation im Lüneburgischen, namentlich in dem Michaeliskloster zu Lüneburg, dessen Conventualen sämmtlich dem Adel angehörten. Die mannichfachen Verletzungen der Ordensregeln und die wiederkehrenden Unordnungen im Wandel der Klostergeistlichen veranlaßten den Herzog Otto von Lüneburg, mit Bewilligung des Bischofs von Verden als Diöcesanherrn, und unter Hinzuziehung der hildesheimischen Aebte von St. Michaelis und St. Godehard, eine Visitation dieses Klosters vorzunehmen und der bursfelder Congregation daselbst Eingang zu verschaffen. Allein er fand unerwartet Widerstand, und als er jede Widersetzlichkeit mit Ausstoßen aus dem Convent zu strafen drohte, schlich sich einer der Brüder heimlich davon, stieg auf den Thurm zur Glocke und läutete Sturm. Auf diesen Nothruf eilte eine Schaar bewaffneter Bürger den Mönchen zur Hülfe herbei und stürmte gegen das Kloster. Kaum gelang es dem erschrockenen Herzog, durch die Entschlossenheit eines seiner Ritter, in Begleitung des Bischofs von Verden durch das Stadtthor zu entkommen und das Freie zu erreichen. Die Reformatoren aber hielten sich im Kloster versteckt und retteten nur mit Mühe ihr Leben. Erst am folgenden Morgen vermochte der Magistrat der Stadt, die durch Verhetzung der Mönche hervorgerufene Bewegung in der Bürgerschaft zu unterdrücken. Als er dieß endlich erreicht hatte, folgte er dem Herzoge nach Ebstorf und bat ihn, das Geschehene zu verzeihen und in die beruhigte Stadt zurückzukehren. Jetzt erst fand der fürstliche Befehl Gehorsam, nachdem die Rädelsführer aus dem Kloster gestoßen waren.

Bei der Reformation der Frauenklöster, von denen viele durch unordentliche Wirthschaft und zu großen Aufwand völlig verarmt waren, zeigte sich im Allgemeinen mehr Hinneigung zu eitelem Kleideraufwande, sowie zu einem freien und ungebundenen Leben mit eigenem Besitzthum, als gänzlich sittenlose Entartung. Anstatt sich mit der gemeinsamen Speisung, während welcher, der Vorschrift gemäß, erbauliche Schriften vorgelesen werden sollten, zu begnügen, besorgte jede Nonne ihre eigene Küche und gefiel sich in der Bereitung von Leckereien. Nur zu gern entzogen sich die frommen Schwestern den lästigen Horen auf dem Chore in der Nacht, und ihre Kleider, in denen sie nicht selten mit und ohne Erlaubniß der Vorsteherin im Kreise ihrer Verwandten und weltlichen Freunde erschienen, deuteten wenig auf Entsagung der Welt und ihrer Freuden. Auch fehlte es bei der Menge der Klöster nicht an einzelnen, von Busch mitgetheilten Beispielen von sittlicher Entartung der Nonnen **). Hier war ein rücksichtsloses Durch-

*) Busch erzählt unter Anderem, daß im äußersten Falle auch eine „reformatio per suffocationem" stattgefunden habe, wobei die rebellischen Mönche, zum Schrecken anderer, mit einem Stricke um den Hals an einem Pfosten erhängt und auf solche Weise vom Leben gebracht wurden.

**) Eins der stärksten Beispiele der Art lieferte die natürliche Tochter des Herzogs Wilhelm des Aelteren, Sophie, welche, eben so geistreich als schön, von ihrem Vater dem Kloster Mariensee übergeben und daselbst als Nonne eingekleidet war; doch, verführt von dem Kaplan dieses Klosters, entfloh sie heimlich in männlicher Kleidung und ward von ihrem Verführer, der, die Strafe ihres Vaters fürchtend, außer Landes ging, unter irgend einem Vorwande treulos verlassen. Die Unglückliche fand in einem benachbarten Gehöfte Aufnahme, entdeckte sich hier der Hausfrau, von

greifen erforderlich, wenn anders der letzte Schein einer frommen Genossenschaft gerettet werden sollte, und der Prior Busch ruhte nicht eher, als bis er die Frauenklöster zu Derneburg, Heiningen, Goslar, Fischbeck, Wülfinghausen, Mariensee, Marienwerder, Barsinghausen u. a. reformirt hatte. Den hartnäckigsten Widerstand leisteten dabei die ältesten Nonnen, wiewohl sie von der Freiheit, für die sie stritten, am wenigsten Gebrauch machen konnten; während die ganz jungen Nonnen ihren Unwillen zwar sehr leidenschaftlich äußerten, sich aber doch leichter zum Besseren leiten ließen. Wenn körperliche Züchtigungen, welche die Ordensregeln gestatteten*), nicht ausreichten, um Gehorsam zu erzwingen, so bediente man sich als äußersten Mittels der Abführung der widerspenstigen Nonnen auf bereitstehenden Wagen nach anderen schon reformirten Klöstern. Nachgiebiger, als gegen die Reformatoren, bewiesen sie sich in der Regel, wenn ihnen eine Vorsteherin aus einem schon reformirten Kloster gegeben wurde, weil diese Vorsteherinnen ohne Zweifel mit größerem Glimpfe verfuhren und auf die weiblichen Gemüther besser zu wirken verstanden. Uebrigens war der Verlauf der Reformation dieser Klöster fast überall mehr oder weniger gleich. Als der Prior Busch, begleitet vom Herzoge Wilhelm dem Aelteren und dessen Kanzler, im J. 1440 nach Wennigsen kam und in einer Rede vor dem Convente ernstlich dazu aufforderte, das bisherige Leben zu verbessern und zur alten Regel des Ordens zurückzukehren, entgegneten die Nonnen, sie hätten einen Eid geschworen, sich nimmer zu reformiren, warfen sich auf die Kniee und flehten, daß man sie nicht zum Meineid zwingen möchte. Jetzt erhob sich ein Wortwechsel zwischen den Nonnen und den Begleitern des Fürsten, und ängstlich mahnte Johannes Busch zum zeitigen Rückzuge. „Es sind unserer", sprach er, „nur vier und der Frauen sehr viele; wenn sie zu ihren langen Spindeln greifen und Steine in die Aermel schürzen, was sollen wir dagegen machen?" Der Herzog gab seiner Mahnung ungern Gehör und erschien einige Tage nachher abermals vor dem Kloster, fand die Pforte verschlossen und ergriff, da sich seine Diener weigerten, Gewalt gegen das Gotteshaus zu gebrauchen, eine Bank, mit welcher er die Thür einstieß. Er fand den Convent auf dem Chore versammelt, jede Nonne ausgestreckt auf der Erde, die Arme gleich einer Gekreuzigten ausgebreitet, brennende Wachskerzen und Heiligenbilder zur Seite. Doch zeigte sich der Fürst dadurch eben so wenig eingeschüchtert, als durch den Gesang des Exorcismus, den man gegen ihn anstimmte; vielmehr trat er, den Hut etwas lüftend, näher und erklärte kurz, daß draußen Wagen bereit ständen, um die Widerstrebenden aus dem Lande zu führen. Diese Drohung wirkte, und die Nonnen versprachen Folgsamkeit. Allein kaum hatte sich der Herzog wieder entfernt, als der Convent die gegebene Zusage in demselben Augenblicke zurücknahm, in welchem der Kanzler des Fürsten und der Prior Busch, welche zurückgeblieben waren, Anstalt zur Reformation des Klosters trafen. Da unterdessen die Verwandten und Freunde der Nonnen sich zahlreich im Kloster eingefunden hatten und heftige Auftritte bevorzustehen schienen, so

---

welcher sie während der Entbindung von einem Sohne, gepflegt wurde, und kehrte dann zum Kloster zurück, wo sie zur Buße für ihre Flucht eingesperrt ward. Da bemächtigte sich ihrer Verzweiflung und sie versuchte sich das Leben zu nehmen. Als in Folge dessen ihre Haft aufhörte, entwich sie abermals, zog, mit Buhlschaften wechselnd, bis nach Bremen, während dessen sie mehrere Kinder erhielt, und trat zuletzt in Hildesheim als Amme in Dienst bei der Tochter des Bürgermeisters. Das hörte der Probst Busch und ließ die Unglückliche in's Kloster Sulta kommen. Indessen weigerte sie sich, zu ihrem Vater oder in's Kloster zurückzukehren. Als aber das Kind ihr durch den Tod entrissen wurde, erfaßte sie Reue, so daß sie über die verflossenen Jahre beichtete. Der mitleidige Probst brachte sie nach dem Kloster Derneburg, wo sie, nachdem er ihr die Absolution, die gleichsam über ihr vergangenes Leben einen Schleier zog, ertheilt hatte, mit Einwilligung der dortigen Aebtissin einige Zeit verweilte. Darauf führte er sie ihrem Vater wieder zu, auf dessen Beschluß sie nach Mariensee zurückkehrte, wo sie bis zu ihrem Tode in andächtiger Ruhe lebte.

*) So überreichte dem Prior Busch in einem Disciplinarcapitel, dem er beiwohnte, eine Klostervorsteherin in ihrer klösterlichen Einfalt die Zuchtruthe, deren Anwendung er jedoch, so eifrig er auch war, erröthend ablehnte.

kehrte der Herzog diesmal mit einigen Hundert Kriegsknechten zurück und zwang die Nonnen, die Geräthschaften ihrer Küche abzuliefern. In ohnmächtiger Wuth zerschmetterten sie das Geschirr vor den Füßen des Landesherrn, fügten sich jedoch von nun an den Reformen des Priors, weil sie fürchteten, daß ein noch weiter getriebenes Widerstreben die Vollziehung der Drohungen unabweislich herbeiführen werde.

Die Reformation des Klosters Derneburg vom Augustinerorden hatte der Bischof von Hildesheim dem Prior Busch, dem Kanonikus Borchard von Hardenberg und dem bischöflichen Official Roland aufgetragen. Als auch hier die Nonnen nach langem Weigern sich endlich derselben unterwarfen, um sich nicht gewaltsam aus dem Kloster entfernen zu lassen, und der Prior Busch ihre Zellen untersuchte, ließ eine Nonne ihn in den darin befindlichen Keller hinabsteigen, warf, als er unten war, die Klappe zu und stellte sich darauf, so daß nur sein von Außen gehörtes Rufen ihn befreien konnte. Sobald er sich hierauf aus dem Kloster entfernte, verfolgte ihn ein Mensch, dem die Nonnen ihre Noth geklagt hatten, mit einem langen Messer und würde ihn unfehlbar getödtet haben, wenn nicht zufällig in der Nähe befindliche Leute, seine Absicht wahrnehmend, herzugelaufen wären und den Mord verhindert hätten.

Indessen machte Busch in manchen Klöstern auch Erfahrungen freudiger Art. So hatte sich das in dem benachbarten Schaumburgischen liegende Kloster Fischbeck, welches exemt war und unmittelbar unter dem Pabste stand, ohne alle sonstige Beihülfe durch die dortige Aebtissin Armigardis von Reden reformirt. Die Nonnen zeichneten sich nicht nur in ihren Sitten, sondern auch im künstlichen Gesange und in wissenschaftlicher Bildung vortheilhaft aus. Der Prior Busch, der ihr heiteres, blühendes Aussehen und ihren sittsamen Anstand mit beifälliger Zufriedenheit bemerkte, konnte der Aebtissin sein Lob nicht versagen und bemerkte nur, daß ihr dies dadurch erleichtert seyn müsse, weil sie lauter jüngere Nonnen habe, die von lenksamerem Gemüthe wären, als die älteren. Die Aebtissin, eine Frau von hoher, edler und würdevoller Gestalt, war so beseelt für die Reformation, daß sie zur Förderung derselben aus anderen Klöstern Nonnen, um sie auszubilden, auf eine Zeit lang bei sich aufnahm, oder einige von den ihrigen in andere Klöster schickte, wodurch denn auch die zu Wennigsen, Barsinghausen und Marienwerder begonnene Reformation vollendet ward.

Während dieser reformatorischen Thätigkeit war Johannes Busch im Jahre 1450 Probst des Klosters Neuwerk bei Halle geworden, von wo er gemeinschaftlich mit dem Prior Paul in dem Kloster St. Mauritius zu Halle, mit päbstlicher und erzbischöflicher Auktorität auch im Magdeburgischen segensreich auf die Klosterreformation einwirkte. Später kehrte er wieder nach Sulta zurück, wo er die letzten Jahre seines Lebens zubrachte und als hochbetagter Greis im Jahre 1479 starb. Ungeachtet seine Zeit durch die hier in Umrissen geschilderte praktische Thätigkeit außergewöhnlich in Anspruch genommen war, hat er doch auch als Schriftsteller Dankenswerthes geleistet. Außer einer Lebensbeschreibung des Johannes von Kempen, eines Bruders des berühmteren Thomas von Kempen und einer aus dem Deutschen in's Lateinische übersetzten Epistola de modo proficiendi in religione schrieb er im Jahre 1464 seine Chronik des Klosters Windesheim unter dem Titel: de viris illustribus ordinis sui et monasterii Windesimensis, deren erster Theil unter dem Titel: Chronicon Windesimense s. de origine coenobii et capituli congregationis Windesimensis libri II. von Herib. Rosweydus, Antwerp. 1628. 8°, herausgegeben ist. Seine letzte wichtige Schrift handelt de reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae, libri IV, und ist in Leibnitii Scriptt. Brunsvic. Tom. II. p. 476 sqq. und 806 sqq. nach den vorhandenen Handschriften abgedruckt. Sie enthält zugleich schätzbare Beiträge zu seiner Lebensbeschreibung und ist die Hauptquelle, aus welcher wir den vorstehenden Artikel geschöpft haben.

Uebrigens vergleiche man auch: Jöcher's Allgem. Gelehrten-Lexikon. Theil I. S. 1510. — Joh. K. F. Schlegel's Kirchen- und Reformationsgeschichte von

Norddeutschland. Hannover 1828. 8°. Th. 1. — Havemann's Geschichte der Lande Braunschweig und Lüneburg. Bd. II. Göttingen 1855. 8° — Gieseler's Lehrbuch der Kirchengesch. Bd. II. Abth. 4. S. 271 ff. Bonn 1835. 8°. G. H. Klippel.

Bußkampf. Zur Ergänzung des Artikels „Buße" sey über diesen speciellen Punkt hier Folgendes beigefügt. Der Gebrauch des Bildes von einem Kampfe, durch welchen hindurch allein der Weg zum Frieden Gottes führe, ist von jeher üblich gewesen; Schriftstellen wie Luk. 13, 24. Röm. 7, 14—25. boten dazu die Handhabe, während der 1 Kor. 9, 25 f. 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7. erwähnte Kampf ein anderer ist, nämlich jener, welcher erst zwischen dem schon Bekehrten und der Welt sich entspinnt und bis an's Lebensende dauert; die auch im Bekehrten noch nothwendige, beständige Buße wird mit jenem Ausdrucke „Bußkampf" nicht gemeint. Jene Auffassung des Processes der zur Bekehrung gehörigen Buße als eines Kampfes hat eine besondere dogmatische Schärfung erhalten und ist zu einer Art von Lehrpunkt gemacht worden in Folge der pietistischen Bewegungen des vorigen Jahrhunderts. Daraus, daß mit der Forderung der Bekehrung an Jeden, auch den Getauften, Ernst gemacht, also die Wiedergeburt nicht schon mit der Taufe absolvirt gedacht wurde, folgte auch, daß diese That als in einen bestimmten Zeitpunkt fallend, in ihrer Besonderheit auch zur Erscheinung komme, man sich also auch des Geschehenseyns derselben und des Zeitpunkts solcher That stets müsse erinnern können. Sollte aber dieser angegeben werden können, so bedurfte es dafür besonderer Kennzeichen, die nicht erst in der folgenden, von der früheren unterschiedenen Sinnes- und Handlungsweise sichtbar werden, sondern jenen Moment der Entscheidung selber schon auszeichnen. Nach einer Seite nun wird dieses Kennzeichen in dem Gefühl der erlangten Gnade, im Innewerden des Friedens Gottes bestehen; aber es lag im Geiste des Pietismus, mit aller Macht dem vorzubeugen, daß die Erlangung dieses Gutes nicht zu leicht vorgestellt werde, deßwegen ward desto stärkerer Accent auf das andere Kennzeichen gelegt, daß die Buße erst ein schwer durchzusetzender Bruch mit Welt, Fleisch und Satan sey; je schroffer der Gegensatz des Alten und Neuen, des Unbekehrten und des Bekehrten gedacht wurde, je größer man sich das Sündenverderben, die Knechtschaft des natürlichen Menschen vorstellte, um so weniger konnte jener Bruch rasch und leicht vollzogen werden, um so hartnäckiger mußte ja das Alte sich dem Neuen widersetzen, um so ungewisser war es, menschlich betrachtet, wer zuletzt siegen werde. In diesem Sinne war der Bußkampf Gegenstand der Verhandlungen, über die Walch — Geschichte der Religionsstreitigkeiten in der lutherischen Kirche Bd. V. S. 498 f. 562 f. — summarisch berichtet. An denselben hat kein bedeutender Theolog Theil genommen; es scheint, daß wohl mehr einzelne Pietisten jene Folgerungen praktisch gezogen und im Leben geltend gemacht haben; daher mag es kommen, daß Schmid in seiner Geschichte des Pietismus (Nördlingen 1863) diesen Punkt ganz unerwähnt läßt. Man bezeichnet übrigens mit dem Namen Bußkampf nicht bloß jenes Hin- und Hergezogenwerden zwischen Fleisch und Geist, jenen Widerstand, den der alte Adam dem neuen Menschen leistet, sondern auch die tiefe Traurigkeit, die jenem Gefühle der Seligkeit vorausgehen soll, und die in einem bestimmten, höheren Grade vorhanden seyn mußte, wenn die Buße als ächt gelten sollte. Diese Traurigkeit aber konnte sich nur darauf beziehen, daß man sich der Sünde und Welt gegenüber so schwach, diese Mächte also noch so stark fand, sie war ebendarum wesentlich ein Gefühl des Zornes Gottes, und da die Traurigkeit hierüber sich leicht zur Verzagtheit, zur Angst gestaltet, ob denn noch Sieg und Rettung erfolgen werde, dieses Verzagen aber zu um so inbrünstigerem Flehen zu Gott treiben mußte, daß er doch sein Gnadenlicht leuchten lasse und seinen Frieden schenke: so bekommt der Begriff des Bußkampfes hiedurch noch zwei weitere specielle Bedeutungen: er ist einerseits ein Ringen des aufwachenden Glaubens mit jener Verzagtheit, des keimenden Vertrauens auf Gottes Liebe mit dem noch obwaltenden Gefühl seines Zornes, andererseits ein Ringen der betenden Seele mit Gott, um ihn zu baldigem Entgegenkommen mit seiner Friedensgabe zu vermögen. Also

laufen in dem Begriffe des Bußkampfes eigentlich drei verschiedene Vorstellungen in einander, die wir darnach unterscheiden können, daß jedesmal die kämpfenden Parteien andere sind. Es kämpft mit einander 1) Fleisch und Geist, die Sündenlust und das erwachte, wie das schon stark gewordene, vom heil. Geist erfüllte Gewissen; 2) Glaube und Verzagtheit, die Zuversicht des Begnadigtseyns und das Gefühl des Zornes Gottes; 3) der betende Mensch und Gott, der erst durch's Gebet sich überwinden, sich bewegen und gewinnen läßt. In dieser letzten Bedeutung des Wortes, wornach der Kampf freilich nicht mehr eigentlich Bußkampf, sondern Gebetskampf ist, aber in Folge der vielfachen Identificirung der Buße mit der Bekehrung überhaupt, doch auch noch zum Bußkampfe gerechnet wird, redet davon Ph. D. Burk — Rechtfertigung und Versicherung, neu herausgeg. von C. Kern. Stuttg. 1854. S. 152. 153. — Aus diesem Ineinanderfließen mehrerer Vorstellungen wird begreiflich, daß so viele Unklarheit sich in das Streiten über die Sache mischte, und daß im praktischen Leben allerlei Uebertreibungen vorkamen, daß aus dem Bußkampfe sogar ein Bußkrampf wurde. — Während Zinzendorf in diesem Stücke den pietistischen Ansichten entgegentrat, da er es der Gnade Gottes freistellen wollte, Jeden nach ihrem Wohlgefallen, leichter oder mühevoller, rascher oder langsamer zum Frieden Gottes zu bringen — es sey damit, meinte er, wie mit dem Zahnen der Kinder, das bei dem einen leicht und kaum merklich, bei dem anderen schwer und mit Lebensgefahr vor sich gehe: so war es dagegen desto mehr eine Consequenz des Methodismus, um die Methode der einzig wahren Bekehrung ganz genau festzustellen, auch jenen Bußkampf in bestimmter Weise, als peinigendes Angstgefühl, zur Bedingung einer wahren Wiedergeburt zu machen. Die Lehrbücher des Methodismus (so noch Jacoby's Handbuch des Methodismus, 2. Aufl. 1855) schweigen davon; es besteht wohl auch hierin zwischen den englischen Methodisten und den Amerikanern ein Unterschied zum Vortheil der ersteren; die Proceduren an der Angstbank sind bekannt. Ueber den Zusammenhang der Vorstellung aber, daß das Bußgefühl einen möglichst hohen Grad erlangen, gleichsam bis zum Siedepunkt gesteigert werden müsse, mit den methodistischen Grundvorstellungen, vergl. Schneckenburger's Vorless. über die Lehrbegriffe der kleinen protestant. Kirchenparteien, herausgeg. von Hundeshagen (Frankfurt 1863. S. 121 ff.); sehr richtig ist dort (S. 136) auch bemerkt, daß, weil der Methodismus mit jenem Gährungsproceß, jenem einmaligen, großen Bußkampfe in thesi alles bereinigt seyn läßt, was das Innere, die Neuschöpfung des Ich, betrifft, er sofort den Heiligungskampf, der das ganze Leben hindurch fortgeht, weniger urgirt und das erhaltene Gnadenleben mehr durch Regeln äußerer Ascese bewahren und vermehren lehrt. Der deutsche Pietismus ist auch darin dem deutschen Wesen treu geblieben, er ist innerlicher, daher auch in neuester Zeit nur seine unlauteren oder krankhaften Elemente der Zudringlichkeit des Methodismus erliegen. Palmer.

C.

Cädmon (spr. Kädmon), der angelsächsische Dichtermönch, wurde bereits in den zwei Artikeln „Evangelienharmonie" und „Historienbibel" erwähnt. Da in beiden der Ort nicht war, seine biblischen Dichtungen näher zu besprechen, so schien es angemessen, dieselben besonders zu behandeln. Die Stellung aber, welche diese sogen. Cädmon'schen Dichtungen in der kirchlichen Literatur behaupten, wird erst klar, wenn man sich die Stellung vergegenwärtigt, welche die Bibel in der angelsächsischen Kirche einnahm.

Die angelsächsische Geistlichkeit kannte nur die Hieronymianische Uebersetzung, aus welcher einzelne Theile, z. B. die Psalmen und Evangelien, in die Landessprache übersetzt waren; eine angelsächsische Uebersetzung der ganzen Bibel gab es nicht. Nach altem Kirchengebrauche wurde den Katechumenen das quatuor evangeliorum sacramentum erklärt, das wohl nur die Hauptabschnitte der evangelischen Geschichte umfaßte.

Neben den Evangelien, aus welchen der Diakon die sonntäglichen und Festperikopen vorlas, dienten insbesondere die Psalmen zu liturgischem und erbaulichem Gebrauche. Die kirchlichen Vorträge beruhten weniger auf dem Bibelworte, als auf den Homilien der orthodoxen Kirchenväter: des Augustinus Hipponensis, Gregor, Beda, Smaragdus, Haymo und Anderer. Da die Bibel nicht in den Händen des Volks war und die Priester darauf Bedacht nahmen, zu den Laien „nach dem Maße ihres Verständnisses“ zu reden, auch die Vorträge möglichst anziehend zu machen, so nahm man Legenden und Sagen in dieselbe auf und verwob sie mit dem Schriftwort in freiester Weise. Dieses selbst kürzte oder erweiterte man, je nach Zweck und Bedürfniß. Beispiele hiervon finden sich in dem sogenannten Heptateuch Aelfric's häufig. Er überging wichtige Thatsachen (z. B. die Vielehe der Patriarchen), aus Furcht, „es könnte ein Leser oder Zuhörer auf den Gedanken kommen, was geistlich sey, fleischlich zu deuten.“ Aus sittlichen Bedenken läßt er in seiner freien Uebertragung der Genesis anstößige Stellen ganz aus, z. B. Kap. 58. die von Onan; Kap. 44, 5. übersetzt er die Worte „in quo (calice) augurari solet” nicht, offenbar, um der Wahrsagerei unter den Angelsachsen keinen Vorschub zu leisten. Aber auch aus exegetischen Gründen erlaubt er sich Abänderungen: Kap. 37, 28. macht er aus den zwanzig Silberlingen dreißig; einzelne Geschlechtsregister, Jakob's Segen u. A. finden sich bei ihm nicht; 2 Mos. Kap. 20. wird V. 3. ausgelassen, V. 4. in die wenigen Worte zusammengefaßt: „Mache dir nicht ausgehauene Götter (âgrafene Godas)“; der angelsächsische Dekalog ist also nur ein Ennealog. Das Buch Hiob ist geradezu in eine Homilie verwandelt. Ein Bewußtseyn des Unterschieds zwischen kanonischen und apokryphischen Schriften tritt in der angelsächsischen Kirche kaum hervor: die apokryphischen Acta Apostolorum, die Vita patrum, die Visio Pauli, die Dialoge Gregor's, die Vision des Iren Furseus (Beda h. e. 3, 19) und diejenige des Nordhumbriers Drihthelm (h. e. 5, 12) werden unbedenklich zur Ausstattung und Würzung der Homilien benutzt oder geben den Gegenstand derselben ab. Die in diesen angeführten Bibelstellen erfahren häufig Einschiebungen und Erweiterungen, wie sie jedesmal dem Redner, dessen Exegese gewöhnlich die mystisch-allegorisirende seit Gregor M. herrschende ist, in dem besonderen Falle zusagt.

Es ist natürlich, daß die kirchliche Mönchspoesie, welcher diese Homilien zu Grunde lagen, sich noch mehr Freiheiten erlaubte und bei ihrer Bestimmung, den gläubigen Laien zu dienen, sich den nationalen Eigenthümlichkeiten und der heimischen Anschauungsweise möglichst eng anschloß, ja Verhältnisse und Einrichtungen der jüdischen Nation geradezu in ähnlich erscheinende der germanischen Welt umsetzte oder, falls Mißverständnisse zu befürchten waren, ohne Weiteres überging.

Die treffendsten Beweise für diese Behauptungen finden sich in jenen angelsächsischen Dichtungen, die Franciscus Junius im J. 1655 unter dem Titel Caedmonis monachi Paraphrasis poëtica Genesios ac praecipuarum Sacrae paginae Historiarum, abhinc annos M. LXX. Anglo-Saxonice conscripta”, aus einem von Jakob Usher, dem Erzbischof von Armagh ihm geschenkten, jetzt in der Bodlejanischen Bibliothek zu Oxford unter dem Rubrum „Junius VI.“ aufbewahrten Codex herausgab (s. meine Ausgabe Cädmon's Th. 1. Einl. S. CCXIX). Junius war durch folgende von Beda (h. e. 4, 24) erzählte Klostergeschichte auf den Gedanken gerathen, diesen Dichtungen, die von sehr verschiedenem Werthe sind und offenbar mehr als einen Verfasser haben, den in den Kreisen der Mönche hochgefeierten Namen Cädmon's vorzusetzen, eines Mönches, der nach der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts in dem nordhumbrischen Kloster Streaneshalch lebte und durch eine, wie man glaubte, wunderbar erlangte Dichtergabe sich und das Kloster berühmt gemacht hat. Cädmon, ein Nordhumbrier geringen Standes, hatte bis zu den reiferen Mannsjahren wahrscheinlich nur bäuerischen Beschäftigungen obgelegen und wurde, nachdem er als Laienbruder in's Kloster getreten war, zum Viehhirten gebraucht. Ohne Unterricht aufgewachsen, der volksmäßigen Dichtung nicht einmal kundig (nihil carminum aliquando didicerat), entfernte er sich jedesmal, wenn

bei dem einfachen Biergelage der Klosterknechte die Reihe zum Singen an ihn kam. So war es ihm auch an einem Abende ergangen, als er bei dem Vieh die Nachtwache halten sollte. Unmuthig schlief er ein, aber der Gedanke an die kleine Demüthigung, die ihm auf's Neue widerfahren war, verließ ihn auch im Schlafe nicht. Da trat im Traume ein Mann an ihn heran und verlangte von ihm, wie wenn er ihn zum Besten haben wollte, er solle ein Lied singen. Cädmon entschuldigt sich mit seinem Unvermögen, glaubt aber der himmlischen Erscheinung, die ihm das Vermögen zu singen zuspricht und ihn den Schöpfer und sein Werk in einem Liede zu preisen befiehlt. Cädmon thut, wie ihm geheißen ist; beim Erwachen sind ihm die Worte des Hymnus noch gegenwärtig, die er im Schlafe gesungen hat. Die Aebtissin Hild erkennt, nachdem er ihr den Traum erzählt und das Lied wiederholt hat, das göttliche Wunder an, läßt ihn in der biblischen Geschichte unterweisen, damit er sie in Versen wiedergebe, und nimmt ihn als Mönch in's Kloster auf, dem er mit seiner Gabe bis an seinen im Jahre 680 erfolgten Tod dient.

Die Geschichten, die er, sobald er sie hörte, in angelsächsischen Stabreimen wiedergab, zählt Beda auf. „Von der Erschaffung der Welt sang er", sagt Beda, „und von dem Ursprunge des Menschengeschlechts, von Allem, was die Genesis erzählt, sodann vom Auszuge Israels aus Aegypten und vom Einzuge in das gelobte Land und von sehr vielen anderen Geschichten der heiligen Schrift: von der Menschwerdung des Herrn, von seinem Leiden, seiner Auferstehung, seiner Himmelfahrt, von des heiligen Geistes Ankunft, von der Apostellehre, von den Schrecken des künftigen Gerichts, dem Horror der Höllenstrafe, wie von der Lieblichkeit des Himmelreichs, überdem von den Wohlthaten und den Gerichten Gottes."

Auch den Inhalt des ersten inspirirten Hymnus gibt Beda an; er ist uns in alter nordhumbrischer Mundart im Exeterbuch erhalten (vgl. meine Abhandlung de Cedmone und die Einleitung zu den alt-nordhumbrischen Evangelien) und bewegt sich in neun schwerfällig gegliederten Stabreimen.

Jedem Unbefangenen muß es auffallen, daß Beda, der etwa 55 Jahre nach Cädmon starb, nur dieses Eine Lied von ihm kennt, während er doch den ganzen Kreis der biblischen Geschichten, gewiß in dem Umfange, wie sie damals gelehrt wurden, als Gegenstand seiner Dichtungen bezeichnet. Er scheint hier, wie so häufig, in frommer Leichtgläubigkeit, ein bloßes Gerücht als geschichtliche Wahrheit aufgenommen zu haben.

Vergleichen wir nun den Inhalt des Junius'schen Codex mit dem obigen Verzeichnisse von biblischen Abschnitten, so finden wir gleich beim ersten Blick, daß beide nicht recht zu einander passen. Die poetische Paraphrase beginnt keineswegs mit Erschaffung der Welt, wie die Bibel sie erzählt, sondern mit einer Lobpreisung Gottes, des Himmelsfürsten, an welche sich die Erschaffung der zehn Engelchöre und die Geschichte des Uebermuths und Falls des Engelfürsten und seiner Untergebenen sich anschließt, der mit der Erschaffung des Menschen und dem Sündenfalle in Zusammenhang gebracht wird. Dieser Eingang ist in erhabenem, freilich auch überladenem Styl gehalten, aber durchaus keine originelle Schöpfung des Dichters: er ist vielmehr der Engellehre Gregor's des Großen und seiner Schüler entlehnt und den Homilien Aelfric's entnommen. Die Erzählung folgt nun der Genesis (jedoch dem biblischen Texte nirgend ganz getreu; so wird z. B. die Geschichte von Melchisedek's Zusammentreffen mit Abraham ausgelassen), bis zur Opferung Isaak's (bis v. 2929 meiner Ausgabe). Dann geht sie in den Exodus über, aus welchem nur die Stelle Kap. 13, 20 bis 15, 21. zu meist glänzenden Schilderungen (z. B. von dem Untergange des Heeres Pharao's) benutzt wird (v. 2930 bis 3518). Dieser zweite Abschnitt gehört einem anderen, fähigeren Dichter als der erste an, erhebt sich stellenweise zu wirklich dichterischem Aufschwunge und verwerthet die heimischen epischen Formeln und Wendungen zu höchst wirksamen Gemälden. Eine kurze Stelle mag als Probe dienen: „Sie (die Kinder Juda) hatten sich zum Banner, da sie in den Sund stiegen, über den Schilden ein Feldzeichen errichtet, in dem Speerhaufen,

einen goldenen Löwen, das größte Kriegsvolk, das kühnste Thier . . . An der Spitze der Kühnen war hartes Handspiel, muthige Hauptleute, Waffen verderblicher Schlacht, furchtlose Wigande, blutige Beilwunden, der Kriegsmacht Andrang, der Grimhelme Gekrach, wo Juda zog" (v. 3248). Die Vermuthung, daß die angelsächsische Paraphrase der Genesis, und besonders das Gedicht aus dem Exodus, durch kirchliche Vermittelung seinen Weg auch nach Deutschland gefunden habe, wird von Diemer (Genesis und Exodus nach der Milstäter Handschrift. Wien 1862. S. XXX. XXXVII) aufgestellt und gewinnt große Wahrscheinlichkeit, wenn man die Einzelheiten der in Frage kommenden Dichtungen vergleicht, die einander zu auffallend gleichen, als daß sich ihre Aehnlichkeit bloß aus der Gemeinsamkeit des Stoffes erklären ließe.

Den dritten Theil der Paraphrase bildet die Geschichte Daniel's (v. 3519 bis 4212), welche Beda nicht als einen Vorwurf von Dichtungen Cädmon's nennt. Der Daniel bindet sich weniger streng an den Bibeltext als die Genesis, schaltet das auch im Exeterbuche vorhandene apokryphische Gebet Azariä ein (v. 3881 ff.; vgl. S. 147 f. meiner Ausgabe mit den Noten) und ist Fragment: es bricht mitten in der Rede ab, welche Daniel an Belsazer hält (Dan. 5, 17 ff.). Aus inneren Gründen ist es wahrscheinlich, daß auch diese Dichtung einem anderen Dichter angehört, als die beiden vorher besprochenen, mithin alle drei Cädmon nicht zum Verfasser haben (vgl. E. Götzinger: über die Dichtungen des Angelsachsen Cädmon, Göttingen 1860. S. 49 mit meiner Ausgabe Th. 1. S. CXL und CCXXXIV).

Bis zu dieser Stelle ist der Junius'sche Codex in einer kräftigen, wenn auch nicht schönen Handschrift geschrieben. Die hierauf folgende zweite Hauptabtheilung zeigt eine weniger sorgfältige Hand, mancherlei Unregelmäßigkeiten in der Schreibweise und den Formen der Wörter und ist nicht in der feineren westsächsischen Mundart, vielmehr in einer weniger gebildeten Sprache abgefaßt, die sich an das Nordhumbrische oder Nordanglische anlehnt (s. meine Ausgabe S. CCXXXIV ff.). Auch tritt der Gegenstand dieser unvollendet gebliebenen Dichtung aus dem biblischen Kreise heraus: sie enthält (in 732 Versen) eine auf das Evangelium des Nikodemus und Homilien gegründete Schilderung der Vorgänge beim decensus Christi ad inferos, als der Siegesfürst der Hölle Riegel brach und seine Erlösten heimholte. Dieser Theil bietet kein besonderes Interesse, wenn man nicht bemerkenswerth finden will, daß v. 439. Maria um ihre Fürbitte bei dem Himmelsfürsten, dessen Mutter sie ist, von Eva angerufen wird. Diese Anrufung Mariä ist angelsächsische Kirchenlehre: in Maria ist Eva's ganze Schuld entfernt, und obschon weder sie noch andere Heilige von der Verdammniß der Verworfenen erlösen können, so nimmt die gläubige Kirche doch häufig zu ihrer Intercession Zuflucht.

Für das Studium der Lehrentwicklung innerhalb der germanischen Kirche des Mittelalters haben die Pseudo-Cädmon'schen Dichtungen einen nicht geringen Werth. Zuverlässige Ergebnisse indessen kann man aus ihnen erst dann gewinnen, wenn man auf ihre Quellen namentlich die angelsächsische Homilien, zurückgeht, wozu allerdings eine bisher nicht häufige Kenntniß der angelsächsischen Sprache erfordert wird. **Bouterwek.**

Cäsaraugusta (Saragossa), Synode. Sie wurde gehalten im Streite gegen die Priscillianisten, deren Häupter Priscillianus und Helvidius, wie die Bischöfe Instantius und Salvianus, vorgeladen, aber nicht erschienen waren und von den anwesenden spanischen und aquitanischen Bischöfen excommunicirt wurden. Sulpicius Severus, dessen historia sacra (im II. Buche) die Hauptquelle für die Geschichte der Synode ist, gibt kein bestimmtes Jahr derselben an; Hefele hat das Jahr 380 als wahrscheinlich nachgewiesen, und acht Canones, die sich in den alten Canonessammlungen als solche einer Synode von Saragossa aus dem Jahre 380 finden, unserer Synode zugeschrieben; wenn sie auch den Priscillianismus nicht nennen, so bekämpfen sie doch Verwandtes.

Calvin. (Nachträge.) Seit dem Erscheinen des Artikels „Calvin" im zweiten Bande dieser Encyklopädie ist auf diesem Gebiete mehreres sehr Nennenswerthes, zum

Theil sehr Bedeutendes zu Tage gefördert worden. Zuvörderst nennen wir zwei neue Bearbeitungen des Lebens des Reformators, wobei namentlich auch seine Schriften berücksichtigt werden. 1) E. Stähelin, Johannes Calvin. Leben und ausgewählte Schriften. Erste Hälfte 1863. Zweite Hälfte 1863. Elberfeld. — IV. Theil der Sammlung: Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche. Sehr gehaltvolle, eingehende und gutgeordnete Darstellung, wenn gleich einzelne Parthien in Folge der neuesten Forschungen einige Modifikationen erleiden möchten. — 2) Bungener, Calvin, sein Leben, sein Wirken und seine Schriften, deutsche Ausgabe. Leipzig 1863. (Das französische Original, entstanden aus öffentlichen Vorträgen vor einem gemischten Publikum in Genf im Winter 1861 auf 1862, ist uns nicht zur Hand.) Gute populäre Darstellung. — Einzelne Parthien des Lebens Calvin's haben behandelt: Jules Bonnet, Calvin au val d'Aoste, les amitiés de Calvin, in dessen récits du seizième siècle. Paris, Grassart, 1864. — 2) Rilliet de Candolle, lettre á M. Merle d'Aubigné, sur deux points obscurs de la vie de Calvin, 1864, worin der Verfasser theils von der ersten Ausgabe der Institutio spricht, wovon später die Rede seyn wird, theils von Calvin's Aufenthalte in Italien bei der Herzogin von Ferrara und im Thal von Aosta. An Rilliet, der diesen Aufenthalt gänzlich in Abrede stellte, richtete Jules Bonnet in der Revue chrétienne von de Pressensé, 1864, Juliheft S. 461 einen dahin bezüglichen Brief, worin er, was die Institutio betrifft, Herrn Rilliet Recht gibt, hingegen für den Aufenthalt Calvin's in Italien in die Schranken tritt.

Sodann kommt wesentlich in Betracht der Anfang der neuen Ausgabe von Calvin's Werken, als Fortsetzung des corpus reformatorum: Joannis Calvini opera quae supersunt omnia. Ediderunt Guilelmus Baum, Eduardus Cunitz. Eduardus Reuss, theologi Argentoratenses. Brunsvigae apud C. A. Schwetschke et filium. Volumen I. 1863. Volumen II. 1864. Sie enthalten außer den werthvollen Prolegomenen drei Hauptheile: I) editio princeps, 1536; II) editiones annorum, 1539—1554, synoptice expressae; III) editio postrema, 1559. In den Prolegomenen wird bewiesen, daß nicht, wie Henry meinte, die erste Ausgabe dieses Werkes im Jahre 1535, und zwar in französischer Sprache erschienen sey, sondern 1536 in lateinischer Sprache. Entscheidend für diese Annahme, für welche ich zuerst gegen Henry in der Recension seines Werkes in Tholuck's literarischem Anzeiger vom J. 1846 mich ausgesprochen, welche ich aber in meinem encyklopädischen Artikel zurückgenommen hatte, ist eine von den gelehrten Herausgebern angeführte Stelle aus der Vorrede Calvin's zu der französischen Ausgabe von 1541, worin der Verfasser mit diesen Worten sagt, daß er das Werk zuerst lateinisch herausgegeben und nachher aus Verlangen, dasselbe für seine Nation fruchtbarer zu machen, in die französische Sprache übersetzt habe; dieselbe Stelle steht in den folgenden französischen Ausgaben der Institutio. — Es ist nicht nöthig, das Lob dieser neuen Ausgabe zu machen. Sie scheint Alles zu vereinigen, was man von dergleichen Unternehmungen erwarten kann.

Endlich führen wir an die Arbeiten der beiden Galiffe in Genf über die politische Geschichte Genf's vor Calvin und die kirchlich-politischen Streitigkeiten zur Zeit Calvin's. Von Galiffe Vater sind die notices genéalogiques sur les familles Genevoises depuis les premiers tems jusqu' à nos jours. 3 Bände; — vom Sohne, Professor in Genf, fortgesetzt. Von diesem ausschließlich sind folgende Schriften: 1) Besançon Hugues, libérateur de Genève etc. — im Tome XI der mémoires de la societé d'histoire et d'archéologie de Genève. 2) Armorial historique Genevois avant et depuis la Réformation. 3) Quelques pages d'histoire exacte, soit les procès criminels intentés à Genève en 1547 pour haute trahison contre Ami Perrin, ancien sindic, conseiller et capitain général de la République et contre son accusateur Laurent Maigret dit le magnifique,

suivi de quelques considérations sur l'état des partis politiques et religieux sous Calvin: les Calvinistes françois, les Libertins, et de l'historique de la défaite de ce dernier parti en 1555 — im Tome VIII. der mémoires de l'institut national Genevois. 4) Nouvelles pages d'histoire exacte, soit le procès de Pierre Ameaux et cet. suivi de nouveaux éclaircissements sur l'état des partis religieux et politiques sous Calvin, im Tom. IX. der mémoires de l'Institut national Genevois. Wir sind außer Stande, über den inneren Werth dieser Arbeiten ein Urtheil zu fällen, da wir noch nicht im Stande gewesen sind, uns davon nähere Kenntniß zu verschaffen, so viel ist aber gewiß, daß sie auf sehr ausgedehnte archivistische Studien sich gründen und daß die Gegenpartei Calvin's, die Partei des alten Genf, in Beziehung auf viele ihr gemachte Vorwürfe entschuldigt oder gerechtfertigt, während die zu Calvin haltende Partei stark mitgenommen wird. Wie auch das Urtheil darüber sich gestalten möge, so wird man fortan auf diese Arbeiten zurückgehen müssen. Als Probe dieser Art von Geschichtsdarstellung dient der Artikel „Bonivard" in diesen Supplementen. Außerdem dürfen wir nicht unerwähnt lassen Gaberel, histoire de Genève, wovon bis jetzt in zweiter Ausgabe 2 Bände erschienen sind; diese zweite Ausgabe soll weit besser als die erste seyn. Sie gründet sich ebenfalls auf archivistische Ergebnisse.

Die dreihundertjährige Feier des Todestages Calvin's am 27. Mai 1864 hat zu verschiedenen Manifestationen Anlaß gegeben. Die Feier wurde in Genf begangen, in Basel, Bern, Zürich, in diesen zwei letzten Städten durch feierliche akademische Akte und Doktorenpromotionen, wovon eine freilich einen starken Contrast gegen den Gegenstand des Festes bildete.

In vielen reformirten Kirchen wurde der Todestag des Reformators an dem darauf folgenden Sonntage gefeiert. Es sind bei dieser Gelegenheit mehrere kleine populäre Schriften über Calvin erschienen. In Genf wurde damals der Grundstein zum „Saal der Reformation" gelegt, wovon in mehreren Blättern die Rede gewesen ist. Aber in Genf hat auch die Feindschaft gegen Calvin in den öffentlichen Blättern einen unverhohlenen Ausdruck gefunden und das Echo davon ist in deutsche Blätter, die Allgem. Zeitung von Augsburg u. a. übergegangen. Herzog.

Cataldus, der heilige. — Unter diesem Namen verehrt die römische Kirche einen der ersten Bischöfe von Tarent, der sich um die Verbreitung des Christenthums in dieser Stadt und ihrer Umgebung große Verdienste erworben haben soll. Seine Geschichte ist ganz und gar in sagenhaftes Dunkel gehüllt. Schon sein Zeitalter läßt sich nicht genauer bestimmen, wennschon das Eine wenigstens feststeht, daß er nicht schon im 2. Jahrhundert zur Zeit des römischen Bischofs Anicet (um 160) gelebt haben kann, wie die alte Tradition der Tarentiner angibt, sondern erst im 5. oder 6. Jahrhundert, da sowohl seine Herkunft aus Irland, und zwar aus dem christlichen Irland, als auch die durch alle Berichterstatter bezeugte Thatsache einer von ihm unternommenen Pilgerfahrt nach Jerusalem entschieden auf diese spätere Zeit hinweisen. Als seinen Geburtsort nennt sein ältester Biograph Johannes Juvenis von Tarent ein Städtchen der hibernischen Provinz Numenia, womit wohl die auch sonst vorkommende Landschaft Momonia genannt ist, in welcher in der That eine Stadt Catandum, vermuthlich die Geburtsstadt des Heiligen, lag. Jedenfalls ist der Name Cataldus ein ächt irischer; wie denn Colgan in den Acta Sanctorum Hiberniae mehrere Cathaldos anführt. Schon in Irland, wo angeblich ein wunderbarer Stern, sowie der prophetisch begabte Einsiedler Dichas bereits bei seiner Geburt seine zukünftige Größe vorherkündigten, soll Cataldus außerordentliche Gaben und Kräfte entfaltet, z. B. Kranke geheilt, ja sogar Todte erweckt haben und in Folge davon zu hohen geistlichen Würden emporgestiegen seyn. Die Sage macht ihn zum Erzbischof von Rachau, der 12 Bischöfe unter sich gehabt, diese glänzende Stellung aber freiwillig aufgegeben und mit dem demüthigen Be-

rufe eines wandernden Missionärs vertauscht habe*). Da man aber durchaus keine Stadt und zumal keinen erzbischöflichen Sitz Rachau in Irland kennt, und da die von tarentinischen Schriftstellern behauptete Identität von Rachau mit Ragusa (früher Ragusium s. Rausium) in Dalmatien offenbar nur leere Hypothese ist, so muß es überhaupt dahingestellt bleiben, was es mit dem Zusatze Rachau — der übrigens als constanter Begleiter des Namens Cataldus in allen alten Quellen auftritt — für eine Bewandtniß habe. — Von seiner Auswanderung aus Irland an gestaltet sich die Geschichte des Heiligen nach sämmtlichen Hauptquellen im Wesentlichen wie folgt: Er pilgert nach Jerusalem, besucht hier mit vieler Inbrunst und frommer Andacht das heilige Grab und ist schon im Begriffe, sich als Eremit bleibend im heiligen Lande niederzulassen, als eine Erscheinung des Herrn ihn auffordert, nach Tarent zu ziehen und den dortigen Heiden das Evangelium zu verkündigen. Tarent und die benachbarten Städte Unteritaliens waren nämlich zwar schon früher zum Christenthum bekehrt worden (angeblich durch einen Bischof Amasianus, den allerersten Inhaber des tarentinischen Stuhls, den die Legende schon in der Apostel Zeiten hinaufrückt), waren aber in Folge verheerender Einfälle von Barbaren, die sie ihrer geistlichen Hirten und Seelsorger beraubten, seit mehr als 100 Jahren von Neuem in heidnische Nacht und Finsterniß versunken. Cataldus löst nun die ihm vom Herrn gewordene Aufgabe mit vielem Erfolge und unterstützt von Wundern und Zeichen. Schon auf der Fahrt vom heiligen Lande nach Unteritalien sagt er den Ausbruch eines heftigen Sturmes vorher, besänftigt dann Wind und Wellen durch sein Gebet und erweckt schließlich einen während des Orkans vom Maste gefallenen und augenscheinlich todten Jüngling zu neuem Leben. Auf dem Wege von Hydruntum, wo er gelandet, nach Tarent, in dem Städtchen Fellinum, heilt er durch sein Gebet eine taubstumme Jungfrau. In Tarent angekommen vollbringt er als erstes und sogleich großes Aufsehen erregendes Wunder die Heilung eines Blinden, eines Heiden gleich allen Bewohnern der Stadt, der sich aber empfänglich und zur Annahme des Christenthums bereit zeigt und deßhalb in demselben Augenblicke sein Gesicht zurückerhält, wo Cataldus ihm die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes ertheilt. Zahlreiche andere Wunder dieser Art befördern die zunehmende Ausbreitung des Christenthums in Stadt und Umgebung. Cataldus wird Bischof, oder wie die Sage will, sogar schon Erzbischof, und stirbt endlich, nachdem er die Bekehrung der ganzen Gegend durch seine reichgesegnete Wirksamkeit zu Ende geführt. Bei seinem Tode sollen alle Glocken der Stadt von selbst geläutet haben. — Soviel wird an dieser Legende jedenfalls thatsächlich seyn, daß ein frommer irländischer Glaubensbote Namens Cataldus Rachau (oder aus Rachau) in Unteritalien, und zwar speciell in Tarent, das Evangelium gepredigt und den Grund zum dasigen Bisthum gelegt hat. Vielleicht darf man sich denselben als einen Zeitgenossen Benedikts von Nursia (starb 543) denken, der ja ebenfalls um die Zeit, wo er sein Monte-Cassino gründete, noch namhafte Reste von Heidenthum in Unteritalien angetroffen und bekehrend auf sie eingewirkt haben soll. — Die Verehrung des heiligen Cataldus reicht bis ziemlich tief in's Mittelalter zurück. Im Jahre 1071, unter Erzbischof Drogo, wurden seine Gebeine aufgefunden, durch die üblichen Wunder als ächte Reliquien des Heiligen beglaubigt und unter vielen Feierlichkeiten in die Hauptkirche transferirt (vgl. die Historia Inventionis et Translationis, auctore Berlengero [? lies vielmehr: Beringerio] Tarentino, in AA. SS. Boll. T. II. Maii, p. 570 ss.). Seitdem sind viele seinem Gedächtnisse gewidmete Kirchen entstanden, besonders in Unteritalien, aber auch in Frankreich, wo er als St. Cartauld oder St. Catas verehrt wird und namentlich zu Sens eine Hauptkirche hat. Als Tag seines Todes wird überall der 10. Mai gefeiert. — Vgl. Johannes Juvenis von Tarent (Sec. XV.): De

*) Man beachte hier die Zwölfzahl der Suffraganen, die jedenfalls an die bekannte Einrichtung des altirischen- und britischen Klosterwesens, wonach ein Abt stets 12 Mönche unter sich haben mußte (s. Ebrard, die culdeische Kirche, in Niedner's Zeitschrift. 1863. S. 417 ꝛc.) erinnert und insofern wohl auf eine geschichtliche Grundlage auch dieses Zugs hindeutet.

antiquitate Tarentinorum, l. VIII. c. 2. 3. (abgedruckt in „Italia illustrata", Francof. 1600, und in Ughelli's Italia sacra, T. IX. 2. p. 121—125). Bonaventura Moronus, O. Min., Carmen heroicum de Cataldo, ll. VI. acc. Vita S. Cataldi auct. Barthol. Morono („ex Catalogo Sanctorum et vetustissimis Tarentinae Ecclesiae codicibus mss. et ex Officio per Sirletum Cardinalem reformato"). Petrus de Natalibus, Catalogus Sanctorum, l. IV. cap. 143. Acta Sanctorum Boll. T. II. Maii, p. 569—578. Zöckler.

Cave, Wilhelm, war der Sohn eines englischen Geistlichen und wurde den 30. Dezember 1637 in einem Oertchen der Grafschaft Leicestershire geboren. Er machte seine Universitätsstudien in St. Johns College, Cambridge, erhielt die Weihen und war nach einander Prediger in Hasely (Oxfordshire), an der Kirche All-Hallows the Great in Islington (London) und zu Isleworth in Middlesex. Dann wurde er Kaplan Karl's des Zweiten und 1684 Domherr zu Windsor, nachdem ihm schon früher der theologische Doktorgrad ertheilt worden war. Seine theologische Richtung war die von jeher in der englischen Kirche festgehaltene traditionell kirchliche, die die Väter als die gesetzmäßigen Exponenten der Kirchenlehre betrachtet und deshalb ein größeres Gewicht auf die Väterlehre legt, als dieß z. B. in der reformirten Kirche der Fall war. Schon die vor und unter Elisabeth herausgegebenen „Homilien" (die höchste Auktorität neben dem Common Prayer Book) sanktioniren das Ansehen der Väter neben der Bibel, und die größten und frömmsten englischen Theologen, z. B. Erzbischof Laud, Jeremy Taylor, Andrews, Pearson, Beveridge, Butler u. A. unterstützen diese Lehre. In diesen Grundsätzen aufgezogen, ererbte Cave die höchste Hochachtung vor den Vätern und machte sie zu seinem Lebensstudium. In seinen verschiedenen Werken beleuchtet oder benutzt er über 2000 Kirchenväter und Kirchenschriftsteller. Die beiden Hauptwerke, die vorzüglich seinen patrologischen Ruf begründen, sind: Apostolici, or History of the Apostles and Fathers in the three first centuries of the Church (Apostolici oder Geschichte der Apostel und Väter in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche), und Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, eine umfassende kirchliche Literaturgeschichte, die 1688 zuerst erschien und bis zum 14. Jahrhundert reichte. Dieses Werk allein umfaßt mehr als anderthalbtausend Schriftsteller. Henry Wharton, Kaplan des Erzbischofs von Canterbury, setzte es bis zum Jahre 1715 fort. Einen zweiten Theil dazu lieferte Cave 1698, der gegen 600 im ersten Theile entweder übergangener oder bisher noch unbekannter Schriftsteller lieferte, zum Theil nach handschriftlichen Quellen. Beide Theile wurden zu wiederholten Malen besonders abgedruckt, wurden aber 1720 zu Genf in einer Gesammtausgabe verbunden, die bis jetzt die beste und vollständigste ist. Dieses Werk ist auch reich an einleitenden theologischen Abhandlungen, Exkursen und Appendices, wobei Cave's Schwiegersohn, Robert Gery, thätig war. Diese Abhandlungen haben meist die patristischen Hülfswissenschaften zum Gegenstand und stellen gesunde kritische Grundsätze auf, die aber in der Ausführung nicht immer beobachtet werden, so daß Cave eben so sehr vom Katholiken Richard Simon als vom Protestanten Clericus angefochten wurde, welcher Letztere damals gerade seine Bibliothèque Universelle schrieb. — Zu diesem Hauptwerke hatte Cave natürlich umfangreiche Vorstudien gemacht, wovon schon 1674 seine Tabulae ecclesiasticae (kurze Andeutungen über Kirchenschriftsteller und ihre Werke) und 1685 sein Chartophylax ecclesiasticus (das vorige Werk in bedeutend erweiterter Umarbeitung) erschienen. Man muß den ungeheuren Sammelfleiß des Gelehrten bewundern, aber weiter geht er nicht. Er entwickelt nicht das System der einzelnen Väter aus ihren Schriften und führt uns nicht in ihren Geist ein. Er bleibt nur bei der Außenseite stehen und hat keine Ahnung von einer dogmatischen oder dogmenhistorischen Auffassung. Indessen hat er die Bausteine zu einer geistvollen Patrologie geliefert, und Zumper, Möhler, Permaneder und Andere schöpfen aus seiner Quelle. — Die übrigen Werke Cave's treten vor diesem seinen Riesenwerke ganz in den Hintergrund. Die bekanntesten davon sind: Primitive Christianity, or Religion

of the Ancient Christians (Urchristenthum oder die Religion der alten Christen). Antiquitates Apostolicae. A dissertation concerning the Government of the Ancient Church (Eine Abhandlung über das alte Kirchen-Regiment). Ecclesiastici or History of the Fathers of the fourth Century (Geschichte der Väter des vierten Jahrhunderts). Die meisten englischen Werke Cave's wurden sofort, oft in mehreren Bearbeitungen, in's Deutsche übersetzt. — Nach einer so segensreichen Laufbahn beschloß Cave sein Leben als 76jähriger Greis im Jahre 1713. J. Overbeck.

Cazalla, Augustin. — Zu den Blutzeugen evangelischer Wahrheit, die der spanischen Inquisition unter Philipp II. als Opfer fielen, gehört auch Dr. Augustin Cazalla, Schüler und Beichtkind des bekannten Bartholomäus de Carranza, Erzbischofs von Toledo, und gleich diesem Beichtvater Karl's V. (vgl. Bd. VII. S. 394). Hohe Geburt und glückliche Vermögensumstände gleicherweise, wie seine reichen Geistesgaben, denen, seit seinem 18. Lebensjahre unter Carranza's Einfluß, eine sehr sorgfältige Ausbildung zu Theil wurde — alles dieß vereinigte sich, um ihm den Weg zu einer ungewöhnlich glänzenden kirchlichen Stellung zu bahnen. Bis in sein 26. Lebensjahr (1536) studirte er, zuerst im Collegium San Gregorio zu Valladolid, dann auf der Universität Alkala, worauf ihm der nicht unbedeutende Einfluß seines Vaters, Pedro Cazalla, Präsidenten der königlichen Rechnungskammer, alsbald die Stelle eines Kanonikus zu Salamanka verschaffte. Bald wurde er weit und breit wegen seiner Predigtgabe berühmt, und diese Auszeichnung war es vor Allem, die seine Ernennung zum Kaplan und Hofalmosenier Karl's V. im Jahre 1545 herbeiführte. In Deutschland, wohin er den Kaiser gleich darauf, gerade um die Zeit des Ausbruchs des schmalkaldischen Krieges begleiten mußte, bekämpfte er anfangs die Lutheraner sehr eifrig in Predigten und Privatdisputationen, wurde aber durch eben diese Kämpfe zu ernsterem Schriftstudium genöthigt und so zu allmählicher Erkenntniß von der Richtigkeit der bis dahin vertheidigten römischen Lehre und der alleinigen Wahrheit und beseligenden Kraft des evangelischen Glaubens geführt. Innerlich für das Evangelium gewonnen, kehrte er im Jahre 1552 nach Spanien zurück, wo er nun, zuerst von seinem eigentlichen Wohnsitze Salamanka aus, dann in seiner Vaterstadt Valladolid, wohin ihn der an der Spitze einer jungen evangelischen Gemeinde stehende treffliche Domingo de Roxas gezogen hatte, mit zunehmender Kühnheit und Offenheit für seine neue Ueberzeugung zu wirken begann. Doch galt er vorerst immer noch als Vertheidiger der römischen Lehre, und nur dieser fortdauernde Ruf seiner Rechtgläubigkeit war es, der ihm in den Jahren 1557 und 1558, während Karl's V. klösterlicher Zurückgezogenheit in St. Just, öfteren Zutritt zu diesem seinem kaiserlichen Beichtkinde, ja vielleicht sogar die Ausübung eines nicht unwirksamen Einflusses auf ihn ermöglichte. Da er aber gleichzeitig daheim in Valladolid mit immer größerer Entschiedenheit als Zeuge der evangelischen Wahrheit auftrat, das Haus seiner ihm gleichgesinnten Mutter (Eleonora de Vibero) zum Hauptversammlungsorte der evangelischen Gemeinde daselbst machte, ja geradezu als Vorsteher an deren Spitze trat, so konnte er der Wachsamkeit der Inquisitionstribunale Philipp's II. nicht länger entgehen. Im Jahre 1558, noch vor erfolgtem Tode Karl's V., wird er, zusammen mit vieren seiner Geschwister, zwei Brüdern und zwei Schwestern, sowie mit weiteren 70—80 Angehörigen seiner Gemeinde, gefänglich eingezogen und während mehrmonatlicher harter Kerkerhaft öfteren Verhören unterworfen, um ihm Geständnisse zu seinen und seiner Mitgefangenen Ungunsten zu entlocken. Erst als er (am 4. März 1559) ernstlich mit der Folter bedroht wurde, legte er das bis dahin verweigerte schriftliche Bekenntniß ab, daß er der Lehre Luther's zugethan sey, verwahrte sich aber zugleich gegen die Beschuldigung, daß er auch Andere als Solche, die schon vorher Lutheraner gewesen, in dieser Lehre unterwiesen habe. Weder die anfängliche Verheimlichung des nun über ihn gefällten Todesurtheils, noch die am Vorabende des Autodafé's ihm eröffnete Aussicht auf die Möglichkeit seiner Begnadigung, vermochten ihn zu weiteren Angaben zu bewegen. Das am 21. Mai 1559 vollzogene Autodafé, in welchem er nebst seinen vier Geschwi-

stern und 25 anderen Personen auf dem Marktplatze zu Valladolid öffentlich abgeurtheilt und dann hingerichtet wurde, war das erste dieser gräßlichen Schauspiele, wie sie die spanische Inquisition nachher noch in so großer Zahl zur Aufführung gebracht hat. Sechzehn von den 30 Angeschuldigten und öffentlich Ausgestellten, darunter auch ein Bruder und eine Schwester Cazalla's, wurden wegen geleisteten Widerrufs als „Bußfertige" mit dem Feuertode verschont und nur zu lebenslänglicher Haft, Verlust ihres Vermögens und beständigem Tragen des Sanbenito verurtheilt. Die vierzehn Uebrigen, darunter also drei Geschwister Cazalla, wurden hingerichtet, und zwar zwei wegen ihres besonders hartnäckigen und unbeugsamen Verhaltens durch Verbrennung bei lebendigem Leibe, die zwölf anderen, weil sie wenigstens in den letzten Stunden vor ihrem Ende Zeichen von Reue und Schwäche kundgegeben, so, daß sie vor der Verbrennung erdrosselt wurden. Die erstere Art der Todesstrafe erlitten Antonio Herezuelo, ein Rechtsgelehrter und Schüler Cazalla's, sowie dessen Bruder Franzisco de Vibero Cazalla, der gleich ihm Priester gewesen war und daher vor Vollziehung des Urtheils seiner priesterlichen Amtsinsignien feierlich entkleidet werden mußte. Dagegen gehörte Augustin Cazalla zu jenen weniger Standhaften, die sich durch Aeußerungen der Bußfertigkeit und des Widerrufs den Qualen des eigentlichen Flammentodes zu entziehen wußten. Nachdem jene Procedur der öffentlichen Wegnahme des Priesterornates auch an ihm vollzogen worden war, ließ er sich auf der vor der Stadt gelegenen Richtstätte und angesichts der Scheiterhaufen von einigen ihn begleitenden Mönchen bewegen, seine Mitverurtheilten in kläglichem Tone zur Buße aufzufordern — ein Zuspruch, den jener Herezuelo, sowie sein Bruder Franzisco mit einer in ihren Blicken und Geberden sich ausdrückenden Entrüstung zurückwiesen, während die Uebrigen ihm Folge leisteten und sich dadurch, gleich Augustin selbst, die mildere Todesweise durch Erdrosselung erwirkten. Auch Donna Beatrix de Vibero Cazalla, die eine jener Schwestern unseres Märtyrers, die schon früher auf der Folter Alles gestanden und widerrufen, dann aber doch wieder zeitweilig sich muthiger gezeigt hatte, gehörte zu diesen auf mildere Art zum Tode Beförderten. Die oben genannte Mutter Cazalla's, Donna Eleonora, war zur Zeit des peinlichen Processes gegen ihre Kinder bereits gestorben, wurde aber noch als Leiche mit in diesen Proceß hineingezogen, als ehrlose Ketzerin verurtheilt, ausgegraben und nebst einem mit Sanbenito und Ketzermütze bekleideten hölzernen Standbilde in ihrem Sarge öffentlich verbrannt. Die an der Stelle ihres gleichzeitig zerstörten und dem Erdboden gleichgemachten Hauses aufgerichtete Denksäule mit entsprechender Inschrift ist erst im Jahre 1809 durch die Franzosen beseitigt worden, nachdem sie 250 Jahre lang als ein Wahrzeichen des barbarischen Fanatismus der Inquisition im Zeitalter Philipp's II. stehen geblieben war.

Vergl. Thomas M'Crie, Geschichte der Reformation in Spanien, übersetzt von G. Plieninger. Stuttg. 1835. — E. Böhmer, Inquisition und Evangelium in Spanien, in der „Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft" ꝛc. Jahrgang 1852. Nr. 13 ff. — G. Plieninger, Aug. Cazalla und seine vier Geschwister, in Piper's Evang. Kalender, 1858. S. 193 ff. Zöckler.

Ceremonie. Indem wir in Betreff des ganzen Gebietes, in welchem auch das Christenthum diesen Begriff kennt und zuläßt, auf die Artikel Gottesdienst, Liturgie, Liturgik verweisen, haben wir hier nur das Speciellere nachzutragen, das sich auf die zwei Fragen concentrirt: ob für christliche Kirchenhandlungen der Name Ceremonie überhaupt ein passender ist? und wie unsere Bekenntnißschriften denselben gebrauchen?

Die Etymologie des schon im ciceronischen Sprachgebrauch einheimischen Wortes ist so dunkel, daß alle bisherigen Erklärungen nur den Werth zweifelhafter Hypothesen haben. Ob man dasselbe von der Ceres und den ihr gebrachten Opfern, oder von der Stadt Cäre — wohin die Römer im gallischen Krieg all ihre Heiligthümer geflüchtet haben (s. Forcellini lex. totius Latinitatis s. v.), oder von carere (als ascetischer Abstinenz), oder von carus und caritas, oder von einem obsoleten lateinischen Worte cerus = pius, sanctus, oder (s. Georges

im Lexikon) von coira = cura, oder endlich, weil auch caelimonia vorkommen soll, von caelum (coelum) ableite: die eine Deutung ist so unwahrscheinlich als die andere, wenn man auch über die unerklärte Endung — monia durch ähnliche Formen, wie sanctimonia, sich beruhigen will. Desto unzweifelhafter ist der Begriff selbst. So oft auch das Wort bei ungenauer Redeweise von einer religiösen, gottesdienstlichen Handlung überhaupt gebraucht wird, so ist doch zwischen dem Kern der Handlung, zwischen dem, was seyn muß, wenn überhaupt Cultus seyn soll, und zwischen solchen Formen, die diesen Kern umgeben, die den eigentlichen Akt begleiten, die ihm mehr äußere Bestimmtheit, größere Feierlichkeit, also mehr äußerlich Auszeichnendes gegenüber vom gemeinen Leben geben sollen, genauer zu unterscheiden; und nur dieses Letztere, dieses Beiwerk, ist Ceremonie. Man kann diesen Unterschied ganz wohl auch so bestimmen, daß man den religiösen Akt selber als das göttlich Gebotene und darum auch zur Seligkeit Unerläßliche, die Ceremonie aber als das menschlich-Freie bezeichnet, das aus der Verbindung des religiösen Triebes und Dranges mit dem Sinn für das Schöne, für die Darstellung, für poetische Gestaltung und plastische Symbolisirung entspringt, woraus sich der ächt protestantische Satz ergibt, daß diese Gestaltung, weil sie subjektiv bedingt ist, auch eine zu verschiedenen Zeiten, und an verschiedenen Orten auch gleichzeitig, verschiedene seyn kann. Selbst die römische Kirche sieht sich trotz ihrem Streben nach absoluter Uniformität, außer Stande, jede Freiheit und Mannichfaltigkeit in diesem Punkte aufzuheben; auch den Reformatoren gegenüber hat sie, wie wir aus der Apol. Conf. Aug. IV. (Ausgabe von Hase S. 151) sehen, zugegeben, daß ritus particulares nicht überall genau dieselben zu seyn brauchen, während die ritus universales immer und überall gleichmäßig beobachtet werden müssen. Melanchthon hat freilich Recht gehabt, wenn er dazu bemerkt: Non satis intelligimus, quid velint adversarii; denn schon mit der Unterscheidung von universales und particulares war ja eigentlich die These der Reformatoren zugestanden, es handelte sich bloß darum, welche ritus zu den einen, welche zu den andern gerechnet werden, dann aber war man auf dem alten Flecke, denn römisch ist es, möglichst Vieles auch von den äußerlichsten, bedeutungslosesten, willkürlichsten Dingen unter die universales zu stellen, also obligat zu machen. Bei jener Distinktion von göttlich Gebotenem und menschlich Ersonnenem ist aber im Auge zu behalten, daß 1) das alttestamentliche Gesetz auch das, was wir Ceremonie heißen, als göttlich geboten nicht menschlicher Freiheit anheimgibt; und daß 2) auch diese Freiheit nicht Willkür des Individuums ist; was sich aus dem gottesdienstlichen Bildungstriebe der Kirche an Formen für die kirchlichen Akte entwickelt hat, was zu einer kirchlichen Sitte geworden ist, das muß vom Individuum als Sitte, als Erbtheil der Väter respektirt und beobachtet werden; das fordert das Gefühl der Gemeinschaft, die Pietät, die sich der Zusammengehörigkeit der Kinder mit den Vätern freut, — das fordert der geschichtliche Sinn, und erst wenn die Ceremonie ihren ursprünglichen, richtigen Sinn verloren oder eine falsche Bedeutung angenommen hat, oder wenn sie schon äußerlich als Form mit dem anders gewordenen Bewußtseyn und Bildungsstand in Widerspruch gerathen ist, bewährt sich die christliche Freiheit gerade darin, daß die Ceremonie abgethan, vereinfacht oder durch eine andere ersetzt wird. Unter diesen Voraussetzungen aber ist jene Unterscheidung, und damit der Begriff der Ceremonie ganz klar. Daß wir taufen, und zwar unsere Kinder taufen, ist nicht Ceremonie, sondern ein nothwendiger, kirchlicher Akt; aber daß der Pastor Chorrock und Chorhemd dazu anlegt, daß eine silberne Taufkanne und ein silbernes Taufbecken dazu gebraucht wird, daß bestimmte, liturgisch vorgeschriebene Worte gesprochen werden, daß der Pastor zu den Taufworten einen Segenswunsch mit Handauflegung fügt, daß er das Kreuzeszeichen über den Täufling macht, das ist die Ceremonie dabei. Ferner: das heilige Abendmahl feiern wir nach des Herrn Geheiß; aber daß dazu ein Tisch als neutestamentlicher Altar zugerichtet und festlich gedeckt wird, daß vasa sacra ausschließlich hiezu verwendet werden, daß die Lutheraner Hostien geben, die der Liturg jedem Einzelnen mit denselben Worten darreicht, daß die Reformirten Brodschnitten geben

oder das Brod brechen, und den Kelch cirkuliren lassen; ferner, daß nach Umständen einer, zwei oder vier Geistliche zugleich administriren, daß nach älteren Ordnungen die Communikanten knieen, daß Lichter auf dem Altare brennen, daß über Kelch und Teller das Kreuzeszeichen gemacht wird u. s. w. das alles ist Ceremonie. Das Gebet der Gemeinde ist nothwendige kirchliche Handlung; aber daß der Geistliche es am Altar spricht, das Angesicht gegen Morgen gewendet, daß in bestimmten Momenten knieend, in andern stille gebetet wird, das ist Ceremonie. Es ist, wie man sieht, nicht unrichtig, wenn Oertel (grammat. Wörterbuch der deutschen Sprache) das Wort mit: „Feiergebrauch, Umständlichkeit" übersetzt, letzteres namentlich ist ganz bezeichnend; dem frommen Sinn genügt es nicht, das absolut Nothwendige brevi manu abzuthun, er liebt, ja er fordert eine gewisse Umständlichkeit, aber auch sie befriedigt ihn nur, wenn sie 1) dem Grundgedanken als symbolischer Ausdruck in irgend einer Weise entspricht, und 2) an sich schön, für Auge und Ohr wohlgefällig ist. — Gerade die angegebenen Beispiele zeigen aber, daß das Nothwendige und das Freie, das göttlich Gebotene und das menschlich Wohlgefällige und Wohlanständige, der Kern und die Schale nicht mechanisch auseinander gehalten werden kann. Einerseits kann man kirchlich gar keinen Akt ohne Ceremonie vornehmen; man kann nicht taufen und Abendmahl halten ohne eine bestimmte, d. h. gemeinsam angenommene, Form. Andererseits aber darf und soll die Ceremonie niemals bloß Ceremonie seyn, d. h. nie eine leere Form, die ganz ebensogut auch wegfallen könnte, ohne daß mit ihr etwas verloren ginge. Von dieser Art ist dasjenige, was man im Weltleben zumeist an den Fürstenhöfen das Ceremoniel heißt; würde der Geistliche nichts anderes seyn, als was am Hofe ein Ceremonienmeister ist, so würden wir lieber Eisenbahnarbeiter seyn, als Pfarrer. Wohl legt man auch in diesen Kreisen mehr oder weniger Gewicht auf die Ceremonien, weil man glaubt, durch diese werde die Würde der hohen Herrschaften repräsentirt und bewahrt; aber dieser Glaube ist ein Wahn, es ist eitler Schein, in dem man sich umtreibt, der eben wegen seiner Inhaltslosigkeit jedem freien Manne entweder lächerlich oder lästig ist. Einen reellen Inhalt hat dagegen die Ceremonie in der Rechtspflege, wenn z. B. beim Eide die drei Finger aufgehoben und eine vorgeschriebene Formel gesprochen wird, oder wenn der Richter, der ein Todesurtheil spricht, die schwarze Mütze aufsetzt und vor dem Vollzug den Stab bricht. Hier wirkt die Symbolik der Handlung, obgleich diese nur Beiwerk ist, doch gewaltig auf Phantasie und Gemüth. So kommen auch im Privatleben Ceremonien vor, z. B. das Ringanstecken der Verlobten (das ja weit nicht überall einen Theil des Trauungsaktes ausmacht, sondern lange vorangehen kann); so fallen selbst manche Gewohnheiten des Studentenlebens unter den Begriff der Ceremonie. — Wenn aber etwa an einer Taufe, einer Trauung, einem christlichen Begräbniß u. s. w. der Ausdruck Ceremonie gebraucht wird, so verletzt uns das, weil man damit die Sache auf den Kopf stellt. Nur die Socinianer haben unverhohlen Taufe und Abendmahl Ceremonien genannt, eben weil beide ihnen zu rein menschlichem, zwar von Christus gebotenem, aber sachlich inhaltslosem Thun herabgesunken waren. Wir dagegen wollen auch in jenem Beiwerk von Formen doch nichts Leeres, weder ein eitles Schaugepränge, noch würdevolle, heilige Geberden, da nichts hinter ist (*οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως*, Luc. 17, 20), sondern all das soll für uns mit zur Sache gehören, wir wollen etwas daran haben. — Das wird nun aber auf sehr verschiedene Art bewerkstelligt. Die eine Richtung geht darauf, auch die Ceremonie zu etwas göttlich Nothwendigem, göttlich Wirksamem zu machen; das Sprengen mit Weihwasser, das sich Bekreuzen u. s. f. ist dann nicht mehr nur Ceremonie, sondern übt eine Heilskraft aus, und um diese auszuüben, muß es in bestimmter, einzig autorisirter Form geschehen. Das ist katholisch, ist aber als Superstition auch sonstwo anzutreffen; das extreme Kirchenthum in Deutschland, wie der dänische Fanatiker Grundtvig, stellen solche Meinungen auf. Der evangelische Christ dagegen setzt seinen Glauben nicht auf Händefalten oder Priestersegen, nicht auf Chrisma und Weihkessel; was er von Ceremonien beibehält, liebt und ehrt, das muß,

ob es auch äußere Form ist, doch erbauenden Inhalt haben und diesen klar erkennen lassen. Deßwegen wiegt in allem protestantischen Ritus das Wort, und zwar das klare, allem Volk verständliche Wort entschieden vor, während die Geberde zurücktritt oder (wie das Hinüber- und Herübergehen von einer Seite des Altars zur andern, das Auf- und Absteigen an den Stufen desselben in der römischen Messe, das Aus- und Eingehen durch die Thüren des Heiligthums, der sogenannten πρόθεσις im russischen Cultus) ganz wegfällt; und zwar legen wir solches Gewicht auf das Wort nicht deßhalb, weil es wie ein Zauberwort gesprochen seyn muß, um seine magische Wirkung auszuüben, sondern wegen seines Inhalts, als Aussprache evangelischer Wahrheit. Was an Geberde und Handlung dazu kommt, das ist so einfach, die Symbolik der Handauflegung, der Handreichung (Confirmation, Copulation), des Händefaltens, Knieens, der Procession u. dergl. so natürlich und verständlich, daß, wer als Liturg nicht linkisch, fahrlässig, faul sich benimmt, sondern mit einfachem Anstand die Handlungen vollzieht, damit stets der Erbauung dient. Deßwegen aber paßt der Name Ceremonie auch viel weniger auf evangelische Cultushandlungen als auf katholische, wie denn unserm kirchlichen und wissenschaftlichen Sprachgebrauch das Wort in dieser Anwendung eigentlich fremd ist.

Wir sind darin etwas difficiler geworden, als die Reformatoren waren. Sie gebrauchen in den symbolischen Büchern das Wort Ceremonie gleichbedeutend mit ritus ecclesiasticus, und nennen als solche z. B. den ordo lectionum, orationum, vestitus et alia similia (Apol. XII. Hase S. 250); häufig werden sie mit den traditiones überhaupt zusammengenommen, und was von diesen gilt, gilt auch von jenen. Gleichwohl liegt ein klares Bewußtseyn über die Bedeutung der Ceremonie und ihren Unterschied vom Wesentlichen des kirchlichen Aktes einerseits in dem Satze, daß sie (form. Conc. epit. cap. 10. S. 651) nicht per se cultus divinus aut aliqua saltem pars divini cultus sey, eben darum auch keine allgemeine Gleichförmigkeit darin nöthig sey, wie ja selbst die alte Kirche dies nicht gefordert habe (Aug. S. 32); am allerwenigsten dürfe — was immer als Hauptsache betont wird — der Verrichtung ceremonialer Handlungen irgend eine Kraft der Rechtfertigung, eine Heilskraft beigemessen werden (Apol. VIII. S. 206. Paulus ideo damnat Mosaicas ceremonias, sicut traditiones damnat, quia existimabantur esse opera, quae mererentur justitiam coram Deo). Wenn solch eine Meinung oder Hoffnung sich an sie knüpft, dann sind sie verwerflich. („Ceremonien mögen immer hinfahren, denn sie sind das Zündpulver, die Ursache geben zu Aberglauben, daß die Leute meinen, sie seyen Gottesdienste, nöthig zur Seligkeit, wenn man sie hält, wenn man sie aber unterlasse, so wäre es Sünde." Luther in den Tischreden Th. II. Kap. 10, 3.) Ebenso wenn man tempore persecutionis, quando clara confessio requiritur, den Feinden des Evangeliums damit einen Gefallen thun wolle, um mit ihnen im Frieden zu bleiben, daß man ihre Ceremonien mitmache, so sey das Sünde. (Solch ein Fall lag in Bayern vor, da unter dem Ministerium Abel's den protestantischen Soldaten die Kniebeugung vor der Hostie zugemuthet wurde; man gab vor, das sey nur eine Ceremonie, die auf Commando ohne Gewissensverletzung mitgemacht werden könne, während die Protestanten darin ganz richtig eine Concession an den Papismus, also das Gegentheil der in jenem tempus persecutionis so nöthigen clara confessio erkannten.) Wo aber dieser Fall nicht eintritt, da können auch althergebrachte, also von der römischen Kirche stammende Ceremonien beibehalten werden (Cf. Aug. Pars II. art. 3. serventur et usitatae ceremoniae fere omnes); ja es ist das nicht nur erlaubt, sondern (wie ja überhaupt in dieser Beziehung es nichts bloß Erlaubtes gibt) es ist sogar Pflicht, sie zu halten 1) wenn dadurch Anstoß und Aergerniß vermieden und Friede erhalten wird (Apol. S. 214: propter alendam concordiam serventur veteres mores; Form. Conc. epit. X. Affirm. III. offendicula cavenda, inprimis vero infirmorum in fide rationem habendam et iis parcendum esse censemus); 2) wenn sie den Zweck erfüllen, den alle Ceremonien haben sollen, ut doceant imperitos, Cf. Aug. II. art. 3; varietas rituum valet ad admonendum vulgus Apol. p. 209. Erfüllen die ritus

usitati diesen Zweck nicht, dann hat man kraft christlicher Freiheit das Recht und die Pflicht, andere einzuführen, die ihn erfüllen. Uebrigens wissen die Reformatoren sehr wohl, daß das nichts Leichtes ist; Luther sagt in den Tischreden a. a. O. Kap. 11, 5: „Wir Prediger und Pfarrherren sollen wachen und daran seyn, daß Ceremonien also gemacht und gehalten werden, auf daß das Volk nicht so gar wilde noch gar zu heilig werde. Wer eine Ceremonie anrichten will, sie sey so gering als sie wolle, der muß das Schwert mit beiden Händen fassen, nicht thun wie Erasmus, der verlacht sie nur allein deßhalb, daß sie närrisch und lächerlich sind." Wenn Luther in diesem merkwürdigen Ausspruche als das eine Uebel oder Extrem, das man bei Einführung von Ceremonien vermeiden soll, das angibt, daß die Leute nicht gar zu heilig werden, so hat er dasjenige Uebermaß im Auge, durch welches jeder Schritt im Leben mit einer Ceremonie geweiht und das ganze Daseyn wie das eines Mönchs mit lauter Zeichen von Frömmigkeit angefüllt würde, was dann eben die Folge hätte, daß alle Frömmigkeit im Flitter der Ceremonien aufginge. Aber zugleich sey das andere Extrem zu meiden, daß durch ein Zuwenig von Ceremonie das Volk „sogar wilde" werde, d. h. daß aller äußere kirchliche Anstand, alles das fehlte, woran man ein Volk schon von weitem als ein christliches erkennen soll. Er denkt sich das so, wie auch die feinere Lebensweise gewisse Bräuche und Sitten als Gesetz auferlegt, die als äußere Zucht einen wenn auch nur relativen, doch nicht zu verachtenden Werth haben. Das ist nun ein etwas anderes Motiv, als das oben erwähnte, das die symbolischen Bücher angeben. Docere imperitos, das kann im eigentlichen Sinne die Ceremonie nicht, auch nicht admonere vulgus; wenn ich lehre oder ermahne, so mache ich damit keine Ceremonie. Gleichwohl ist auch diese Bezeichnung ihrem Grunde nach richtig; wie einerseits das kirchliche Cerimoniel für die Gemeinden ein Stück der Gesittung, gleichsam eine Uebung der feineren christlichen Lebensweise ist, so muß es, wie wir sehen, mit dem docere und admonere, d. h. mit dem Worte evangelischer Wahrheit in so enger Verbindung stehen, daß die Wirkung desselben gesichert und erhöht wird. Palmer.

Chalons, Synoden. In Chalons ist eine ganze Reihe von Synoden oder Concilien gehalten worden, die indeß für die Geschichte der kirchlichen Entwickelung von geringer Bedeutung sind und sich zumeist nur auf die Handhabung der Kirchendisciplin bezogen, ohne gerade wesentlich neue Bestimmungen zu geben. Das erste Concil, welches in Chalons gehalten worden ist (concilium Cabilonense) wird gewöhnlich in oder um das Jahr 470 gelegt. Ob es ein Concil im eigentlichen Sinne gewesen ist, wird nicht ohne Grund mehrfach bezweifelt. Es beschäftigte sich mit der Bischofswahl in Chalons, für welche verschiedene Ansichten sich geltend machten. Unter dem Vorsitze des Metropoliten Patiens von Lyon wurde der Priester Johann zum Bischof erwählt, s. Joan. Dominic. Mansi Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. T. VII. Florent. 1762. Pag. 998. Ein anderes Concil fand im Jahre 579 in Chalons statt, und zwar auf Anordnung des Königs Guntram und gegen die Bischöfe Salonius von Embrun und Sagittarius von Gap. Beide Bischöfe waren von einer Lyoner Synode wegen ihres lasterhaften Lebens abgesetzt, durch den päbstlichen Stuhl aber wieder eingesetzt worden. Da sie indeß bei ihrer früheren Lebensweise verharrten, wurden sie von dem Concil abermals für abgesetzt erklärt und eingesperrt; es gelang ihnen zwar aus der Haft zu entweichen, ihre Aemter aber erhielten sie nicht wieder, s. Mansi a. a. O. Th. IX. Florenz 1763. S. 920. Von einem im Jahre 594 zu Chalons gehaltenen Concil wissen wir weiter Nichts, als daß es die Ordnung bestimmte, welche beim Psalmensingen im Kloster des heiligen Marcell beobachtet werden sollte, s. Mansi a. a. O. Th. X. Florenz 1764. S. 475. Nur Weniges ist uns auch von dem im Jahre 603 zu Chalons gehaltenen Concil bekannt. Es fällt in die Regierungszeit der berüchtigten Königin Brunhild, deren anstößiges Leben vom Bischof Desiderius von Vienne nachdrücklich getadelt und bekämpft wurde. Ihren Haß gegen Desiderius befriedigte sie dadurch, daß sie mit Hilfe des Bischofs Aridius von Lyon die Absetzung des Desiderius

durchsetzte, s. Mansi a. a. O. S. 494. Die Zeit eines anderen Concils zu Chalons wird verschieden angegeben; Manche setzen es in das Jahr 644 oder 649, Manche in das Jahr 650, Manche selbst in das Jahr 660. Die meisten Angaben schwanken zwischen den Jahren 649 und 650. Das Concil, vom Könige Clodewig II. veranstaltet, beschäftigte sich vornehmlich mit der Kirchendisciplin und erließ dazu 20 Canonen; es gebot namentlich u. A. die Aufrechthaltung des Nicänischen Glaubens und der canonischen Bestimmungen, verbot den Geistlichen den Umgang mit auswärtigen Frauen, die gleichzeitige Ausübung des bischöflichen Amtes von zwei Bischöfen an einem und demselben Orte, die Funktion zweier Aebte in demselben Kloster, die Weihe eines Klerikers ohne Genehmigung des Bischofs, die Wahl eines Bischofs ohne Zuziehung der Mitbischöfe, der Geistlichkeit und des Volkes, die Zulassung von Richtern ohne Aufforderung, die Vollziehung von Landarbeiten an Sonntagen, den Gesang obscöner Lieder in den Kirchen. Die beiden Bischöfe Agapius und Bobo, welche gleichzeitig den Stuhl zu Digne inne hatten, wurden wegen Verletzung der canonischen Bestimmungen für abgesetzt erklärt und dem Bischof Theodosius von Arles, welcher von dem Concil zur Verantwortung gezogen, aber vor demselben nicht erschienen war, wurde die Ausübung seines Amtes bis zur Entscheidung durch ein anderes Concil untersagt, s. Acta Conciliorum et Epistolae decretales ac Constitutiones etc. (Studio P. Joannis Harduini) T. III. Par. 1714. Pag. 948 sq. Mit solchen Bestimmungen, die sich vorzugsweise auf die Kirchendisciplin bezogen, beschäftigte sich auch das folgende, im Jahre 813 auf Befehl Karls des Großen zu Chalons gehaltene Concil; es erließ in dieser Beziehung 66 Canones, die u. A. folgende Bestimmungen aussprachen: die Bischöfe sollen die heilige Schrift, die Canones und das Pastorale des heiligen Gregor lesen, Schulen errichten, in ihrem Wandel untadelhaft erscheinen, namentlich auch der Nüchternheit sich befleißigen und gegen ihre Untergebenen leutselig seyn, Bischöfe und Grafen sollen im Frieden leben, Grafen und Richter recht urtheilen, Aebte und Mönche nach der Regel leben, Weihen der Kleriker zu bestimmten Zeiten geschehen, Ehen nur in den canonisch bestimmten Graden geschlossen, Frauen nicht geschieden werden, welche zum Zwecke der Scheidung ihre Kinder aus der Taufe gehoben haben; die Beichte solle vor Gott und dem Geistlichen geschehen, das Abendmahl am grünen Donnerstage an alle Christen gegeben werden. Eine Reihe von Canonen betraf speciell die Nonnen, s. Mansi a. a. O. Theil XIV. Venedig 1769. S. 91 f. Aus dem Jahre 839 wird ein Convent zu Chalons irrig als ein daselbst gehaltenes Concil bezeichnet; dort wurde nur der Streit zwischen dem Könige Ludwig und dessen Söhnen behandelt und Mansi (a. a. O. S. 767) spricht auch nur von einem Conventus Cabilonensis. Ueber ein im Jahre 873 zu Chalons gehaltenes Concil haben wir weiter keine Nachricht, als daß man sich damit beschäftigte, eine Kirche zu Chalons den Kanonikern, als den rechtmäßigen Besitzern, zurückzugeben, s. Acta Conciliorum etc. T. VI. P. 1. Par. 1714. Pag. 137. Irrig ist es, in das Jahr 875 ein Concil zu Chalons zu setzen, nur eine Versammlung von Bischöfen zum Zwecke der Bischofsweihe des Adalgerius hat stattgefunden und gleichzeitig bestätigte man die der Abtei Tournus zugehörigen Güter; daher reden die Concilienakten auch hier nur von einem Conventus Cabilonensis, s. Acta Conciliorum etc. a. a. O. S. 159 f. Das im Jahre 886 zu Chalons gehaltene Concil sanktionirte von Neuem einige bischöfliche und klösterliche Privilegien (s. Acta etc. a. a. O. S. 395), während sich das Concil vom Jahre 894 nur damit beschäftigte, dem Mönche Gerfried, welcher in dem Verdachte stand, den Bischof von Aix, Adalgerius, durch Gift getödtet zu haben, die Reinigung von dem Verdachte durch das Ordale des Abendmahles aufzulegen, s. Acta etc. a. a. O. S. 433 f. Auf dem Concil zu Chalons im Jahre 915 traf man einige Anordnungen in Betreff der Wahrung kirchlicher Rechte, zugleich erledigte man eine Klage des Presbyters Bererius gegen den Presbyter Ivo, der sich einen Eingriff in die Parochie des Bererius erlaubt hatte, s. Acta etc. a. a. O. S. 559. Das Concil

zu Chalons im Jahre 1056, gehalten unter dem päbstlichen Legaten Hildebrand, entschied nur eine Streitfrage über den Besitz einer Kirche, s. Mansi a. a. O. Th. XIX. Venedig 1774. S. 843. Im Jahre 1063 veranstaltete dann der Cardinal Petrus Damiani als päbstlicher Legat ein Concil zu Chalons, welches sich vornehmlich damit beschäftigte, den Bischof von Maçon, Drogo, der sich Eingriffe in die Privilegien der Abtei Clugny erlaubt hatte, in die Schranken zu verweisen und die Cluniacenser in ihren Privilegien zu schützen, s. Mansi a. a. O. S. 1026 f. Von dem Concil, das im Jahre 1072, unter dem Vorsitze des Bischofs Gerald von Ostia als päbstlichen Legaten in Chalons stattfand, ist nur bekannt, daß es einen Besitzstreit erledigte (s. Mansi a. a. O. Th. XX. Venedig 1775. S. 47), und das Concil, das im Jahre 1073 in Gegenwart desselben päbstlichen Legaten abgehalten wurde, setzte den Bischof Lancelin ab, weil er der Simonie angeklagt war; an seine Stelle wurde Hugo von Lyon zum Bischof erwählt, s. Mansi a. a. O. S. 391. Irrig ist die Angabe, daß im Jahre 1113 ein Concil zu Chalons gehalten worden sey, und über ein im Jahre 1115 gegen den Kaiser Heinrich IV. zu Chalons gehaltenes Concil fehlt es ebenso an näheren Nachrichten, wie über ein anderes Concil, das im Jahre 1129 zu Chalons stattgefunden haben soll. Neudecker.

Chandieu, Anton von, Sohn von Guy de la Roche-Chandieu und Claudine du Molard-Chabot, wurde im Jahre 1534 auf dem Schlosse Chabot in Burgund geboren. Nachdem der Vater schon im Jahre 1538 gestorben, vertraute die Mutter die Erziehung des Sohnes dem Matthias Grananius an, der einen großen wissenschaftlichen Ruf sich erworben hatte. Er widmete sich mit Eifer und Erfolg diesem Geschäfte bis zu dem Zeitpunkte, wo sein Zögling in den Stand gesetzt wurde, die Universität Toulouse zu beziehen, um daselbst das Recht zu studiren. Während dem er daselbst den Studien oblag, kam er bei Gelegenheit eines Processes wegen der Erbschaft eines Oheims nach Paris. Es war die Zeit, wo die Grundsätze der Reformation, die in Folge der Predigten von Roussel, Berault und Courault in diese Hauptstadt eingedrungen waren, bereits bei mehreren ausgezeichneten Männern und bei einigen Studirenden der Universität Anhang gefunden hatten. So hatte sich denn auch eine reformirte Gemeinde gebildet, die unter der Leitung von Franz von Morel, Herrn von Coulonges, stand, die aber ihre Versammlungen in Privathäusern der entlegensten Straßen halten mußte. Chandieu, dem sein gelehrter Erzieher Neigung für den evangelischen Glauben eingeflößt hatte, besuchte eifrig jene Versammlungen und trat sogar in innige Verbindung mit dem Pastor. Da dieser in dem jungen Manne neben angenehmen Formen des Umganges eine tiefe Bescheidenheit und völlige Uneigennützigkeit fand, gab er ihm den Rath, das Studium des Rechtes aufzugeben, und sich der Theologie zu widmen. Obschon er, wenn er solchen Entschluß faßte, den Aussichten auf eine glänzende Laufbahn entsagte, so that er es doch ohne Zaudern und ohne Schmerz. Er begab sich nach Genf und wurde eine der ausgezeichnetsten Schüler von Calvin; darauf erhielt er im Jahre 1554 durch Handauflegung die Consekration zum geistlichen Amte und wurde alsobald, obgleich erst zwanzig Jahre alt, zum Dienste der Gemeinde in Paris berufen.

Diese Auszeichnung findet ihre Erklärung in der rasch erworbenen und gründlichen Kenntniß des christlichen Alterthums, des Rechts und der Theologie und besonders in seiner Rednergabe, welche seine Biographen Du Pin, Niceron, Senebier, de Thou und Lectius einstimmig als sehr bedeutend bezeichnen, durch die klassische Einfachheit der Diktion, die Beredtsamkeit des Styles, die Reinheit der Lehre, die klangvolle Stimme und den mit mäßiger Gestikulation begleiteten Vortrag. Solcher Pastoren bedurften die Reformirten der Hauptstadt, „da sie, nach dem Zeugniß eines gelehrten katholischen Historikers, Bériat-Saint-Prix, öfter durch die Gegenwart der Königin von Navarra, des Admirals von Chatillon, des Herzogs v. Rohan und anderer hochstehender Herren beehrt wurden, und da es so weit gekommen war, daß, wenn es einen wackeren, tapferen Edelmann, ehrbaren Senator, Mann des Rechts, der Wissenschaft, königlichen

Beamten, selbst guten Buchhändler und Buchdrucker und andere verständige Leute gab, die meisten von ihnen Hugenotten waren oder sich stellten, solche zu seyn, um sich Ruf zu verschaffen."

Obwohl in jenem Zeitpunkte der Cardinal von Lothringen mit dem Pabst sich verständigt hatte, um in Frankreich etwas Aehnliches wie die spanische Inquisition einzuführen, konnte doch Chandieu eine Zeit lang sein Amt ohne Gefahr versehen. Als man aber gegen die unglücklichen Schlachtopfer des Attentates vom 4. Septbr. 1557, wobei gegen 140 Personen, meist Frauen und Kinder, gefangen genommen wurden, verläumderische Gerüchte aussprengte, hielt sich Chandieu für verpflichtet, ihre Lehre zu vertheidigen, und er that es mit solcher Energie, daß die Regierung auf ihn aufmerksam wurde und sogleich seine Gefangennehmung befahl. Er entging derselben unter dem falschen Namen Sadael, welches hebräisch „Feld Gottes", champ de Dieu, bedeutet; (champ de Dieu enthielt eine Anspielung auf den Namen Chandieu). Allein um das Jahr 1558 gelang es doch, seiner habhaft zu werden, und er wurde in das Gefängniß von Paris, chatelet genannt, gebracht. Anton von Bourbon, der nachmalige Vater Heinrich's IV., der später zur katholischen Partei wieder abfiel, zeigte bei dieser Gelegenheit vielen Muth. Nachdem er bei dem Parlamente vergebliche Schritte für die Befreiung von Chandieu gethan, befreite er ihn endlich mit bewaffneter Hand. Umso größer war nun freilich der Haß, der auf Chandieu geworfen wurde. Das Pariser Consistorium, um ihn vor Gefahr sicher zu stellen, gab ihm eine Mission an die Kirche in Poitiers. Er kam daselbst an an dem Tage, wo man das heil. Abendmahl im Verein mit allen Geistlichen von Poitiers daselbst feiern wollte, so daß sehr viel Volks zusammenkam. An die Feier schloß sich eine Pastoralconferenz an. Sie beschäftigte sich mit dem in den Kirchen zu ertheilenden Unterrichte, mit der Ordnung und Zucht, die darin festgesetzt werden sollten. Das Resultat dieser brüderlichen Unterredungen war, daß es unumgänglich nöthig sey, ein Glaubensbekenntniß und ein Disciplinar-Reglement aufzustellen, um den Spaltungen, die aus der Isolirtheit der Gemeinden entstehen könnten, zuvorzukommen oder ihnen zu wehren. Chandieu erhielt den Auftrag, der Pariser Kirche über die gepflogenen Deliberationen Bericht abzustatten; er that es ohne Zögern, und um das von Allem gewünschte Resultat herbeizuführen, wurde durch das Pariser Consistorium die erste Nationalsynode berufen auf den 26. Mai 1559*).

In demselben Jahre starb Heinrich II., und sein Sohn Franz II., Gemahl der Maria Stuart, der ihm in der Regierung nachfolgte, war nur 16 Jahre alt. Diese große Jugend des neuen Königs gab Anlaß zu der Herrschaft der Guisen und zur großen Autorität der Königin Mutter, Maria von Medicis. Als die französischen Reformirten sich unter diesen doppelten Einfluß gestellt sahen, erschracken sie und fragten sich, was aus ihnen werden würde. Der Kanzler de l'Hospital (s. d. Art.) suchte sie zu beruhigen, indem er zu Gunsten der Häretiker ein Amnestiedekret veröffentlichte, wovon nur diejenigen ausgenommen waren, die gegen den König, die Königin und gegen den Staat conspirirt hatten. Auf diese Weise konnte Chandieu im Jahre 1560 zu seiner Gemeinde zurückkehren. Die Verschwörung von Amboise war im Februar desselben Jahres angezettelt worden, und obwohl sie durch die Indiskretion eines der Verschworenen verrathen wurde, hatte sie der Königin Katharine einen großen Schrecken eingeflößt. „Da sie sah", so berichtet Planche, „daß die Evangelischen sich nicht mehr an sie wendeten, ließ sie durch zwei ihrer Hofleute, die beide zur Reformation hinneigten, die Gemeinde von Paris bitten, Chandieu zu ihr zu schicken, damit sie aus dessen Munde über den eigentlichen Ursprung der gegenwärtigen Unruhen Auskunft erhalten und seine Meinung darüber erforschen könne, wie denselben ein Ende zu machen

*) Es ist oft behauptet worden, daß Chandieu diese Versammlung präsidirte, was nicht richtig ist; der Pariser Pastor Morel war ihr Präsident. Ebenso ist es unrichtig, Chandieu als Verfasser der von dieser Synode aufgestellten Confessio Gallica zu bezeichnen. S. France protestante s. v. Chandieu. Vol. III. p. 328. Anm. d. Red.

und mit welchen Mitteln man den Evangelischen Ruhe verschaffen könne, ohne daß daraus für die Katholischen Uebelstände erwüchsen." „Denn", sagte sie, „ich habe so vieles von den Tugenden dieses jungen Edelmannes gehört, daß ich glaube, er werde mich nicht in Irrthum führen." Das Consistorium von Paris sah aber in diesen Erklärungen nichts Anderes als einen Fallstrick für Chandieu; und anstatt diesen an den Hof zu senden, von wo er nicht zurückgekommen wäre, ließ er der Königin eine Bittschrift zukommen unter dem Titel: „Demüthige Bitte derjenigen, die in verschiedenen Provinzen den Namen Gottes nach den Regeln der Frömmigkeit anrufen und die Erlaubniß zu gottesdienstlichen Versammlungen zu erhalten wünschen."

Die kurze Zwischenzeit von Frieden, welcher damals den evangelischen Gemeinden zu Theil wurde, war nicht das Resultat der genannten Bittschrift, sondern des Todes Franz II. am 15. Dezbr. 1560. Chandieu befand sich damals bei Coligny und den Generalständen (états géneraux) von Orléans, um zu verhindern, daß die gefängliche Einziehung und Verurtheilung Condé's zum Tode den Admiral zu sehr erschütterten und in seinen Entschlüssen wankend machten: eine schwierige und delikate Mission, welche ihm so viele Anstrengungen kostete, daß seine Gesundheit darunter sehr zu leiden anfing. Um sie wieder herzustellen, begehrte er provisorischen Urlaub, den er auf seinem Schlosse de la Roche-Chandieu verbrachte. Daselbst verweilte er, als das reaktionäre Edikt vom Juli 1561 veröffentlicht und das Gespräch von Poissy im September desselben Jahres gehalten wurde. Im folgenden Jahre trat er wieder in sein Amt ein und wurde von seiner Gemeinde an die dritte Nationalsynode, zu Orleans am 25. April 1562 eröffnet, abgesendet. „Als es sich darum handelte, den Präsidenten der Synode zu wählen, fielen alle Stimmen", sagt de Thou, „auf den Pastor von Paris, einen jungen durch seine Geburt ausgezeichneten Mann, dem edler Ursprung, Anmuth, vortheilhaftes Aussehen, Wissen und Beredtsamkeit eben so sehr zur Empfehlung gereichten, als seine seltene Bescheidenheit."

Der Herzog von Guise hatte gerade damals durch das Blutbad von Vassy die zu Gunsten der Evangelischen erlassenen Edikte zerrissen. Anton von Navarra war von der reformirten Sache abgefallen, das Triumvirat hatte sich gebildet: eine für Frankreich entscheidende Stunde hatte geschlagen, und doch, inmitten einer so schrecklichen Krisis, wo es sich für die Pastoren und übrigen Mitglieder der Synode um Leben und Tod handelte, behielten sie ihre volle Ruhe und Fassung und beschäftigten sich bloß mit den Angelegenheiten der Kirche.

Doch bald kam es zum Kriege. Städte wurden genommen, Schlachten geliefert, schreckliche Edikte erlassen. Darauf folgten Unterhandlungen, welche mit der am 19. März 1563 unterschriebenen Convention von Amboise endigten, wodurch die freie Ausübung der reformirten Religion gewährt wurde. Unter dem Schutze dieser Convention kehrte Chandieu zu seiner Gemeinde zurück und trat in die Ehe mit Françoise de Félins aus dem Hause Brantelu. Diese Ehe wurde geschlossen in Folge des Todes des Bruders von Chandieu, welcher in der Schlacht von Dreux getödtet worden war und dessen Erbe er wurde. Diese beträchtliche Vermehrung seines Vermögens bewog ihn, seine Stelle in Paris aufzugeben, um sich, völlig unabhängig, der geistlichen Pflege seiner Glaubensgenossen im Lyonnais und Forez, wo seine meisten Güter lagen, zu widmen. In ihrem Auftrage wohnte er der 7. Nationalsynode in la Rochelle 1571 und derjenigen von Nismes im Jahre 1572 bei. Am 24. August desselben Jahres entging er dem Blutbade der Bartholomäusnacht und flüchtete mit Frau und fünf Kindern nach Genf (später stieg die Zahl seiner Kinder auf dreizehn). Da ihm die Unthätigkeit zur Last wurde, begab er sich nach Lausanne, wo er bis 1578 die Theologie lehrte; darauf kehrte er nach Genf zurück und wurde daselbst Pastor. In demselben Jahre versammelte der Kurfürst Johann Casimir in Frankfurt die Deputirten der pfälzischen Kirche und gab ihnen den Auftrag, die besten Mittel aufzusuchen, um alle Christen der ganzen Welt innig mit einander zu verbinden. Die Versammlung, um diesen Auftrag zu erfüllen,

erachtete es für nöthig, ein Glaubensbekenntniß aufzusetzen. Sie schickte Abschriften davon an alle protestantischen Kirchen und bestimmte Zeit und Ort, wo ihre Deputirten sich versammeln sollten, um in dieser Sache einen Beschluß zu fassen. Die 9. französische Nationalsynode in Ste. Foy beschäftigte sich mit dieser Sache. Sie war gebeten worden, einige einsichtige und erfahrene Männer in Frankreich auszuwählen, welche mit den von anderen Kirchen abgeordneten vereinigt über die Lehre und andere Dinge sich besprechen sollten, betreffend die Einigung, den Frieden und die Aufrechthaltung der protestantischen Kirchen und des protestantischen Gottesdienstes. Die Synode von Ste. Foy, mit Dank gegen Gott, der den deutschen Kirchen einen solchen Gedanken eingeflößt, wählte vier Männer als Abgeordnete, darunter Chandieu, welche unter dem Präsidium des Vicomte von Turenne an dem bezeichneten Zeitpunkte nach Deutschland sich begeben, daselbst nicht nur an den ökumenischen Versammlungen Theil nehmen, sondern auch den von Chandieu aufgefaßten Traktat überreichen sollten über die Erhaltung der in den französisch-reformirten Kirchen befolgten „discipline". Doch diese Versammlung kam in Folge des lutherischen Confessionalismus nicht zu Stande. Im Jahre 1583 ließ der König von Navarra auf's Neue durch seinen Gesandten in Deutschland auf die Berufung dieser Versammlung antragen, und die Synode von Vitré gab nochmals dem Pastor Chandieu den Auftrag, sich dahin zu begeben, aber die Sache unterblieb aus denselben Ursachen wie früher.

Vier Jahre später berief der König von Navarra, der nachmalige Heinrich IV., Chandieu als Feldprediger zu sich. Dieser verließ Genf und kam zu jenem Fürsten in Guyenne in demselben Augenblicke, als er diese Provinz verließ, um nach Burgund sich zu wenden und den Reitern entgegen zu ziehen, welche die deutschen Fürsten ihm zur Hülfe geschickt hatten. Da trat ihm der Herzog von Joyeuse entgegen und lieferte ihm eine Schlacht bei Coutras. Das kleine Häuflein der Reformirten fiel vor Beginn der Schlacht auf die Kniee, Chandieu hielt ein inbrünstiges Gebet; die Krieger stimmten einen Vers aus dem 68. Psalm an; sie erfochten den Sieg und der Herzog von Joyeuse wurde getödtet. Doch der König von Navarra konnte seinen Sieg nicht verfolgen, da er aus Mangel an Geld den Sold der Soldaten nicht auszahlen konnte und sie deßwegen entlassen mußte, und da zugleich das deutsche Heer, welches ihm den Fürsten von Donaw zuführte, vom Herzog von Guise zurückgetrieben wurde. Um aus der Geldverlegenheit herauszukommen, schickte er nach Nismes den Hauptmann Merle und Pastor Chandieu, um von den Consuln der Stadt, die ganz reformirt geworden, und von dem Consistorium die zur Erhaltung der Kirchen nöthigen Hülfsmittel zu erbitten. In einer dazu anberaumten Versammlung der städtischen Abgeordneten und des Consistoriums las Merle folgenden eigenhändigen Brief Heinrich's vor: „Ich will euch die Lage beschreiben, in der ich mich befinde; sie ist so beschaffen, daß ich kaum ein zum Kriege taugliches Pferd besitze, noch ein vollständiges Pferdezeug; alle meine Hemden sind zerrissen, meine Wamse an den Ellenbogen durchlöchert; mein Kochgeschirr ist in Unordnung und seit zwei Tagen esse ich bei diesem oder jenem; denn die für meinen Tisch sorgen, sagen, sie hätten kein Geld für meinen Tisch; sie haben in der That seit sechs Monaten keines bekommen. Urtheilet selbst, ob ich es verdiene, so behandelt zu werden, und ob ihr nicht die Verpflichtung habt, meiner Bitte gemäß, mir Hülfe zu leisten." Nachdem dieser ergreifende Brief vorgelesen worden, sagte Chandieu, er habe persönlich den Auftrag erhalten, im Namen des Königs von Navarra öffentlich zu erklären, daß derselbe, ungeachtet seines entblößten Zustandes, entschlossen sey, sich ohne Rückhalt für die Vertheidigung der gemeinschaftlichen Sache zu opfern. Sogleich beschloß die Versammlung, auf den motivirten Antrag des Präsidenten, Herrn von Clausonne, durch Cotisation im unteren Languedoc die Summe von 20,000 Thalern zu erheben.

Chandieu überbrachte diese Nachricht seinem Herrn in Montauban, wo er gerade eine politische Versammlung präsidirte. Er begleitete ihn noch eine Zeit lang auf seinen Kriegszügen, doch der wankende Zustand seiner Gesundheit zwang ihn, die Strapazen

des Kriegslebens ferner zu meiden. Er kehrte im Jahre 1589 nach Genf zurück, nahm seine Pfarrfunktionen wieder auf, erhielt außerdem die Professur der hebräischen Sprache, die er ohne Unterbrechung bis zu seinem Tode am 23. Febr. 1591 bekleidete. Wie hoch Theodor v. Beza ihn schätzte, ersieht man aus dessen Briefe an den Vicomte v. Turenne vom 9. März 1591 (im Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme françois. 1853. S. 279).

Chandieu ist Verfasser von dreiundzwanzig Schriften, wovon drei in französischer Sprache, die anderen in lateinischer Sprache, verfaßt sind; es sind theils Gelegenheitsschriften, theils solche, die sich auf die Geschichte der französischen Märtyrer, die Kirchenverfassung und auf das Kirchenrecht beziehen, theils endlich sind sie dogmatischen Inhalts: De verbo Dei scripto adversus humanas traditiones. De unico Christi sacerdotio et sacrificio. De veritate humanae naturae Christi. De vera peccatotorum remissione adv. humanas satisfactiones. De spirituali manducatione corporis Christi u. s. w. Die lateinischen Schriften von Chandieu wurden nach seinem Tode von seinem ältesten Sohne Johannes zusammen herausgegeben und Heinrich von Navarra gewidmet unter dem Titel: Ant. Sadeelis opera theologica. 1. Ausg. Genf 1592; — es folgten bis 1620 noch vier Ausgaben. Außerdem hat man von ihm kleine dichterische Versuche, nämlich: 3 Sonnets auf den Tod Calvin's und Octonaires sur la vanité du monde. Die Aufzählung der Schriften nebst Angabe des Ortes und der Zeit ihres Erscheinens gibt die France protest. s. v. Vol. III. p. 320—332. *)

Borrel, Pastor in Nismes.

Chorgerichte, obere und untere, hießen gewisse, im Kanton Bern seit der Reformation bestehende, mit Ausübung der Ehegerichtsbarkeit und Handhabung der Kirchenzucht betraute Behörden. — Gestützt auf das Ausbleiben der Bischöfe von der Berner Disputation, erklärte der Große Rath im 2. Art. des Reformationsmandats vom 7. Februar 1528 die Gewalt derselben geradezu für aufgehoben (v. Stürler: Urkunden der Bern. Kirchenreform Bd. 1. Bern 1862. S. 255. Richter: Evangelische Kirchen-Ordnungen Bd. 1. S. 104) und es entstand daher sofort die Nothwendigkeit, an die Stelle der bischöflichen Behörden und Gerichte andere mit andern Normen zu setzen, wozu sich die Regierung, keineswegs kraft einer sogenannten Devolution der Episkopalrechte oder einer von Zwingli angenommenen Delegirung Seitens der Gemeinde, sondern einfach und unmittelbar als christliche, von Gott zu Nutz und Frommen ihrer Unterthanen in geistlichen wie in weltlichen Dingen verordnete Obrigkeit befugt und verpflichtet glaubte. Bereits unterm 29. Mai gleichen Jahres ist deßhalb im Rathsmanual vom „Chorgericht" die Rede: es sollte gehalten werden „in der Stuben uff der Stifft" (Chorherrnstift zum Münster, — daher vermuthlich der Name) und dazu verordnet seyn „2 der rätenn, 2 der burgeren (Mitglieder des Großen Rathes, — in der Folge 4), 2 predicanten". Zunächst war ihm die Entscheidung der Ehehändel übertragen; außerdem sollte es auch die „Ansprecher der Gottesgaben", d. h. die, welche nach Art. 7 des Reformations-Mandats ihre der Kirche unter dem Pabstthum gemachten Vergabungen zurückforderten, anhören und bescheiden. Die Sitzungstage wurden auf Montag und Mittwoch bestimmt (Raths-Manual vom 21. Juni 1528) und die Urtheile des Ehegerichts für endgültig erklärt (ebendas. 19. Januar 1529). Bald darauf, den 8. März 1529, erließen Räthe und Burger die erste „Ordnung vnnd satzung des Eegrichts, Straff des Eebruchs vnnd Hury" (gedruckt und den 17. Mai versendet. Mandaten-Buch des Bern. Staatsarchivs Bd. I. Fol. 18), offenbar mit Zugrundelegung und oft wörtlicher Benutzung derjenigen von Zürich vom Jahre 1525. (Zwingli's Werke II. 2. S. 356;

*) Ebendaselbst ist eine ausführliche genealogische Erörterung über die Familie Chandieu aus der Feder des gelehrten Freiherrn von Gingins de la Sarraz, eines waadtländischen Edelmannes, der sich für Hebung der historischen Studien in seinem Vaterlande rühmlichst verdient gemacht hat. Chandieu hatte, wie bevorwortet, dreizehn Kinder. Von den acht Söhnen wurde nur einer, der jüngste, Peter, geb. 1582, Geistlicher in Bearn. Anm. d. Red.

Richter a. a. O. S. 21.) Sie beginnt auffallender, aber damals nicht ungewöhnlicher Weise mit agendarischen Vorschriften über Taufe, Abendmahl und „Infürung der Gelüten", und geht sodann über zur Organisation des Ehegerichts auf der bereits vorhandenen Grundlage. Die beiden Rathsglieder sollten alle zwei Monate im Vorsitze — als Richter oder Obmann — alterniren, das Siegel führen, in's Recht bieten u. s. w. Die Bestimmung, daß die gefällten Urtheile inappellabel seyen, wird bestätigt, jedoch unter dem Vorbehalte, „wo jemannts in söllichem verkürtzt, Das wir im Nüwe rächt eroffnen mögent". Es folgen ferner die Satzungen über Eheschließung, Ehescheidung, Wiederverehelichung u. s. w. über das Verfahren gegen Ehebruch, Unzucht, Kupplerei und Hurerei zu Stadt und Land. Die Strafen bestanden in Verstoßung von Ehren und Aemtern, Gefangenschaft, Landesverweisung, nur selten in Geldbußen, die erst späterhin gewöhnlich wurden. Zugleich wurde auch verordnet: „Es söllent in jegklicher khilchhöri die (der) vnnderthanenn zum minstenn zween mit sampt dem pfarrer, frommen redlichen mannen, verordnett wärdenn, denenn uff dem lannd (glych als in der stat den Eerichternn) der Eebruch, Hury, khupplery anzöigt vnnd angäbenn. Die söllent denne die anbrachtenn vnnd verclagten mit sampt dem Vogt, wie obstat, — straffenn." Ließe sich der Vogt darin säumig finden, so hätten die Verordneten und der Pfarrer ihn den Eherichtern in der Stadt zu Handen des Raths zu verleiden. — Auch hier war es unverkennbar das zürcherische bereits 1526 angeordnete Institut der Stillstände, welches als Muster vorschwebte; nur ist hier von Excommunikation, die in Zürich anfangs für gewisse Fälle von Pfarrer und Stillstand verhängt werden sollte, gemäß den unterdessen veränderten Ansichten Zwingli's darüber nicht mehr die Rede; auch erscheinen die Stillständer mehr als die bernischen Chorrichter wie Gehülfen des Pfarrers für Zucht, Seelsorge und Pflege des religiösen Lebens. Diese bernischen Landchorgerichte waren übrigens, wie in Zürich, demjenigen in der Stadt ursprünglich mehr coordinirt als subordinirt, sie handelten in Sachen der Disciplin mit eigener Competenz, nur in schwereren Fällen bildeten sie nachgerade die untere Instanz und in Matrimonialsachen stand ihnen bloß die Präcognition und Berichterstattung zu. (Vgl. Wirz: Historische Darstellung der urkundlichen Verordnungen, welche die Geschichte des Kirchen- und Schulwesens in Zürich — betreffen. Zürich 1793. Th. 1. S. 143 f. 146 ff.).

Während natürlich die Ansprachen an das Kirchengut bald als erledigt aus dem Geschäftskreise des obern Chorgerichts wegfielen, erhielt es dagegen schließlich den neuen Auftrag, „ein ernstlich vfffächen zehabenn vff alle predicantenn, pfarrer vnnd seelsorgernn in vnnser Stat lannden vnnd gepiettenn, vff das sy getrüwlich mit leer vnnd läbenn den vnnsern vorstanndinnt, vnnd wie es die notturfft ervordert, söllent vnnd mogent Sy die Capittell samenhafft oder insonnders, ouch die pfarrer beschickenn, Sy examinierenn, ir leer vnnd läbenns halb anzüchenn, Vnnd wöllicher hierinn sich vngehorsam vnnserm Eegericht erzöigte, wärdent wir inn nach sinem verdienst ernstlichenn straffenn". Auch sollte kein Gerichtsherr oder Collator einen Pfarrer anstellen, er sey denn zuvor dem (Ober:) Ehegerichte präsentirt und von demselben geprüft und zugelassen worden. — Darin lag nun allerdings ein Keim, der, gehörig entwickelt, zu größerer auch kirchlicher Bedeutung und Wirksamkeit des Chorgerichts, zu einer den evangelischen Consistorien ähnlichen Stellung hätte führen können; allein, obschon der fragliche Passus bis tief in's folgende Jahrhundert stehend blieb, so geschah es doch nicht, weil die Censur der Geistlichen von ihnen selbst und den Amtleuten in den Capiteln oder Klassenversammlungen geübt wurde und mehrere andere, theils geistliche, theils weltliche oder gemischte Collegien in die kirchlichen Geschäftszweige sich theilten. Das Chorgericht fand Beschäftigung genug an den Ehen und andern damit verwandten Händeln und es bildete sich allmählich eine ziemlich äußerliche und weltliche Behandlungsweise und ein Gerichtsgebrauch, gegen dessen Auswüchse die Regierung in spätern Jahren, z. B. 1708 und 1773 öfters einschreiten mußte (Polizei-Buch des Staats-Archivs Bd. IX. Fol. 795. XVI. Fol. 222).

Ueberhaupt hatten die Chorgerichte von Anfang an mit den größten Hindernissen zu kämpfen, die sich ihrer Aufgabe und der Verwirklichung ihres Zweckes entgegenstellten. Sie waren, besonders auf dem Lande, sehr impopulär; das Amt und die Pflicht eines Chorrichters hatte etwas Gehässiges und wurde daher auch mit Lauigkeit und Unlust versehen, das Volk erblickte in ihnen eine Fessel alter und neuer Freiheit. In dem kritischen Momente drohender Reaktion nach dem Kappelerkriege verlangten daher auch die in Bern (4. Dezember 1531) versammelten Ausschüsse der Landschaft u. A., daß den Pfarrern nicht mehr erlaubt seyn solle, einzelne Personen vorzubescheiden, ja daß die Chorgerichte entweder aufgehoben, oder doch die Geistlichen davon ausgeschlossen werden möchten. Die Regierung verhieß zwar im sogenannten Kappelerbriefe Mäßigung und Milde, hielt aber doch das Institut sammt den Pfarrern aufrecht. (Tillier: Geschichte des Freistaats Bern Bd. 3. S. 310 ff.; Kirchhofer: B. Haller S. 169; Pestalozzi: B. Haller S. 51.) Ja sie war bald wieder sichtbar bemüht, größere Zucht und Ehrbarkeit durch Schärfung der Strafen und Heilighaltung der Ehe gegenüber dem Ehebruch und allzu leichter Scheidung zu pflanzen. (21. September 1533. Deutsch. Miss. Bd. T. Fol. 1037 f.) Wie wenig indessen die frühere Opposition beseitigt war, zeigt noch eine Verordnung vom 26. Oktober 1536 (Mand. Bd. I. Fol. 65), worin es heißt: „Zum dritten sinnd wir vmb allerley vnrat willen, so sich täglich zutregtt, von wegen das die predicanttenn nitt by den Gerichternn etwas zyt har gesessenn, da sich aber allerley henndell, darumb dem gmeinen man nitt sonnders zewüssen, z. Th. Gotteshenndell vund vnnser Mandat beträffend, — ? — vß wellichenn vrsachenn wir geheptt wellenn han, das die predicantenn allennthalb widerumb zum Eegricht verordnett syend vnnd in irem bywäsenn die Laster gestrafft" werden. Außerdem geschieht hier auch der sogenannten „Eegöumer" Erwähnung, wozu von den Amtleuten „der maassen Eerenlüt geordnett werdenn sollenn, So lieby zu Rechter Erberkheyt vnnd abschüchenn ab Lasternn tragenn. Diese Ehegäumer, d. h. „Vffsächer der lastern vnnd ergerlichen läbens" waren wiederum ein von Zürich entlehntes Element und werden noch 1561 von den andern Chorrichtern bestimmt unterschieden. Sie sollten „by iren geschwornen eyden, vff alle vnnd jede laster, üppigkeiten, ouch all annder vnerbar, vnchristenlich vnnd ergerlich sachen gefliſſenlich vnnd trüwlich acht haben, dieselbigen vorberürtten chorgricht vnnd einem predicanten, so by vnnd mit inen sol sitzen, angäben, vnnd darinn ganz niemand verschonen; vnnd demnach gemelte predicanten vnnd chorrichter sölich Personen — für sich bschicken, inen ire laster vnnd väler ernstlich fürhalten, darvon abmanen vnnd mit wortten straffen, vnnd so sy darüber darvon nit abstan noch sich besseren wurden, Alldan sölichs vnsern Amptlüthen — (zur Bestrafung) anzöigen (27. Mai 1558 s. u.). — In der Folge (1587) scheint Verrichtung und Name der Ehegäumer auf die Chorrichter insgemein übergegangen zu seyn. —

Während der waadtländer Kirchenwirren hatte es nun allerdings das Ansehen, als ob sie zur Hebung und Kräftigung der Chorgerichte wesentlich mitwirken sollten. Bei der Einnahme und Reformation der Waadt waren dieselben nicht allgemein eingeführt worden; man mochte das Volk dazu noch nicht für hinlänglich reif halten und eine bessere religiöse Heranbildung der Gemeinden durch Predigt und Unterricht für nöthig erachten. Indessen ging es damit äußerst langsam; die Unwissenheit und von Langem her eingewurzelte Sittenlosigkeit war zu groß, als daß die Prediger durch jene Mittel allein dem Uebel hätten abhelfen können, und die Polizei- und Strafgesetze gegen Laster und Aberglauben blieben selbst in Lausanne und andern Städten, wo sich Chorgerichte befanden, durch Trotz von der einen, Schwäche und Connivenz von der andern Seite nur zu oft unwirksam und unausgeführt. Das wahre Heilmittel dagegen erblickte nun die große Mehrheit der Geistlichen, Viret, Valier und Beza an der Spitze, theils in der ihnen einzuräumenden Befugniß, auch die Erwachsenen und Hausväter besonders zu prüfen und zu unterrichten, theils in der Anordnung einer eigentlichen Kirchenzucht nach Calvinisch-Genferischen Grundsätzen bis zur Excommunikation der Unverbesserlichen und

Glaubenslosen, ohne daneben das bürgerliche Einschreiten auszuschließen. Eine solche Trennung der politischen und kirchlichen Gewalt wiederstrebte jedoch der strenggeschlossenen Einheit und den Traditionen des bernischen Gemeinwesens ebensosehr wie der zwinglischen Auffassung des Kirchenregiments und der schweizerisch-reformirten Praxis; und zudem herrschte in Bern gegen Calvin selbst und alles, was von ihm ausging, das entschiedenste Mißtrauen und ein förmliches Abschließungssystem. Nicht nur Zwingli selbst hatte zuletzt den Bann neben der Strafe der christlichen Obrigkeit für unnöthig erklärt, sondern auch die Berner Synode von 1532 (s. d. Art.) sich dahin ausgesprochen: „Darum wir uns des Chorgerichts begnügen lassen, so feer flyß ankert wird, und wellend nit bald yemant wyter zu bannen fürnemmen." Ganz demgemäß suchte denn auch die Regierung den Klagen der waadtländer Geistlichkeit dadurch gerecht zu werden, daß sie fleißigere Abhaltung des Chorgerichts zu Lausanne und größern Ernst in Ermahnung und Strafe einschärfte, ja auf die nachdrücklichen Vorstellungen Viret's und seiner Genossen in Bern selbst erfolgte am 27. Mai 1558 ein Ausschreiben an die waadtländer Amtleute, durch welches die Einsetzung von Chorgerichten in allen Kirchspielen des savoyischen Landes ganz wie im deutschen Gebiete anbefohlen wurde (Mand. B. Bd. I. Fol. 71 b). Wie wenig indessen die Regierung von ihrem Standpunkte auf denjenigen der Prediger ein- und überzugehen gedachte, bewies am deutlichsten die gleichzeitig an dieselben gerichtete Antwort: Man hoffe, die Einführung der Chorgerichte (Consistoires) und die strikte Befolgung der gegebenen Verordnungen werde zur Ehre Gottes und zur Erbauung des Volkes gereichen. Die verlangte Ausschließung vom Abendmahle dagegen betreffend, sey man noch nicht ganz im Klaren, was damit eigentlich gemeint sey, wie sie dieselben verständen und zu üben gedächten; weßhalb man noch genauere Vorschläge auf Grund der bernischen Reformation erwarte. — Selbst die Privatbelehrung der Unwissenden und des Irrthums Verdächtigen, die Viret schon zugestanden glaubte, wurde als unrathsam und unnöthig abgeschlagen und von Predigt und Jugendunterricht für die Zukunft das Beste gehofft. Nur die, welche nicht einmal das Unser Vater und die Glaubensartikel wüßten oder offenbar falscher und verworfener (katholischer) Lehre anhiengen, seyen dem Amtmann zur Strafe zu verleiden. (Ruchat: Hist. de la Réform. Suisse Bd. 7. S. 307 u. f.) Die Aufforderung, ihre Gedanken über den Kirchenbann näher zu specificiren, benutzten nun die Waadtländer als Anlaß, um einen umfassenden Entwurf einer neuen, der calvinischen möglichst angenäherten Kirchenordnung einzureichen. Als dringend nothwendig wird der Unterricht von Haus zu Haus dargestellt und in Bezug auf die Chorgerichte der wesentliche Unterschied bürgerlicher und kirchlicher Zucht scharf und klar bezeichnet. Jene bezwecke Strafe, diese Bekehrung und Reinhaltung der Gemeinde Gottes. Mancher erdulde mit Recht lebenslänglich die ihm von der Obrigkeit auferlegte Strafe, den die Kirche dennoch als gebessert aufnehmen dürfe und solle; umgekehrt müsse diese auch gegen solche mit Aergerniß verbundene Laster einschreiten, mit welchen die Obrigkeit sich nicht befasse. Die bestehenden Consistorialgesetze möchte man daher wegen ihres rein bürgerlichen Karakters lieber ganz der Civilbehörde zu handhaben überlassen; den Chorgerichten dagegen eine wahre Kirchenzucht, bestehend in Admonition, Unterscheidung der Arten und Grade der Sünde und endlich Ausschluß vom Abendmahl und aus der Gesellschaft der Gläubigen nach Vorschrift des N. Testaments gestatten. Die Verhängung der Excommunikation sowie die Wiederaufnahme stehe übrigens weder den Predigern, noch der Obrigkeit, noch dem Volke, sondern einzig der Versammlung der Aeltesten zu, und zwar auf dem Lande mit Berathung des Constistoriums der nächstgelegenen Stadt. (Ruchat a. a. O. S. 302 f.) Es konnte wohl nicht anders seyn als daß ein solches Projekt, nach welchem die bestehende bernische Reformation einem ganz neuen System und dazu noch dem calvinischen weichen sollte, energisch, wenngleich in schonender Form von der Hand gewiesen wurde. Man weiß auch den weitern Verlauf und Ausgang dieser Verhandlungen, wie Viret und seine Collegen, nachdem sie bereits entweder die Gestattung des Kirchenbannes oder ihre Ent-

lassung verlangt, wegen eigenmächtiger Suspension des Abendmahls im Januar 1559 verabschiedet und des Landes verwiesen wurden und eine bedeutende Zahl gleichgesinnter Prediger ihr Schicksal theilte. (Hundeshagen: Die Conflikte in der bernischen Landeskirche S. 322 f.) Der unverkennbar nachtheiligen Wirkung dieser Katastrophe suchte die Regierung u. A. auch dadurch zu begegnen, daß sie die Rathschläge der Opposition für eine Reform der Chorgerichte soweit benutzte, als es sich ohne Aufgeben ihres staatskirchlichen Princips irgend thun ließ. Die beurlaubten Prediger und Andere, hieß es in einem Erlasse an die welschen Amtleute vom 26. Februar, hätten sich vielfach beklagt, daß die Mandate nicht beobachtet und die im Mai zuvor eingesetzten Consistoria nicht gehalten würden. Deßwegen man dieselben neuerdings bestätige und ihre Abhaltung im Beiseyn des Amtmanns selbst oder seiner Unterbeamten anbefehle. Es wird denselben nun auch die Gewalt gegeben: „Das sy die, so nit können bätten (s. oben), deßglychen die, so inn ergerlichem lebenn verharrend, — für sich beschickenn, examinieren vnnd nach Gottes wort vnderrichtenn vnnd reformieren, vnnd das by gutter zytt, vor vnnd ee des Herren nachtmal gehaltenn, vnnd sunst im Jar, wan es sy Gutt vnnd vonn nödten ze sin bedunckt, — vnnd mit inenn fründtlich, lieblich vnnd Christenlich gehandlet, mit tringenlicher vnnd ernstlicher vermanung, sich zu besserenn, — Vnnd inenn zerhatten (zu rathen), ob sy zu des Herren nachtmal gan, oder biß vff beßrung stillstan söllind. Aber — und dieß war die unverrückbar festgehaltene Gränze — hieby wollen wir nit gestattenn, Das sy von dem tisch des Herren vßgeschlossen oder suspendiert werdind" (Mand.-Bch. I. S. 77b f.). Eine ähnliche Mahnung erging am 29. Juli für das deutsche und welsche Gebiet zugleich, in welcher den Chorgerichten auch gegen unanständige und üppige Kleidung, Wahrsagen, Spielen, unsittliche Tänze und Lieder einzuschreiten befohlen wurde. (Ebdas. S. 80 f.) Noch im Jahre 1561 (26. Febr. Ebdas. S. 75b) wurden die Freiweibel oder obrigkeitlichen Beamten in den Mediatherrschaften angewiesen, „die Chorgricht — zesterkenn vnnd verbesseren, — Nämlich das 6 personnenn, vier der Gottsfürchtigsten, fürnempsten vnnd erbersten, zween Eegöumer sampt dem predicantenn genommen vnnd geordnet sollenn werdenn, Du auch darby sin u. s. w. Aber auch hier wird ausdrücklich erwähnt, daß die von etlichen Predigern vielmals verlangte Excommunikation als „nicht erbaulich" abgeschlagen worden; dagegen den Chorgerichten die Ermächtigung ertheilt, „denen, so nit bätten können, zusagen vnnd gepiettenn, innerhalb einer Zytt, die innenn gesteckt soll werdenn, das Vatter Vnnser, die Zechenn Gebott vnnd glaubenn ze lernen, Vnnd darnach wider für Chorgricht ze stellen". In einzelnen Städten endlich (Zofingen und Brugg) wo bisher der Rath die Chorgerichtssachen als obere Instanz entschieden hatte, wurde dies ab- und die allgemeine Landesordnung hergestellt (8. Juli 1566. Mandaten-Buch II. S. 3).

Die Freunde calvinischer Kirchenverfassung hatten indessen nicht ganz unrichtig gesehen: das Institut der Chorgerichte, so gerne man ihm auch einen kirchlichen Karakter beigelegt hätte, vermochte denselben doch nie zur rechten Geltung zu bringen; es war und blieb nach Grund und Anlage mehr ein staatlich-bürgerliches unter kirchlichem Scheine; denn daß die Sitzungen gewöhnlich nach dem Gottesdienste im Kirchenchor gehalten wurden, hatte wohl nicht viel zu bedeuten, und wenn auch der Pfarrer als Mitglied und Aktuar beiwohnte, so hatte ja selbst dies Mühe genug gekostet und der weltliche Beamte führte den Vorsitz. Seine Competenz war zudem auf Ehesachen und Sittenpolizei beschränkt; denn auch gewisse religiöse Vergehen, wie Fluchen, Gotteslästerung, Verachtung des Gottesdienstes u. s. w. galten ebensowohl als bürgerliche und wurden wenigstens als solche behandelt. Es war zudem nicht organisch in den Nexus der Kirche eingefügt, hatte in kirchlichen Dingen weder mitzureden noch mitzuhandeln; von einer Theilnahme an Gesetzgebung, Lehrbestimmung, Verwaltung, Pfarrwahl, von Gemeindevertretung, von Allem, was Presbyterien und Consistorien specifisch zukommt, war soviel wie gar nicht die Rede, kaum daß sie eine Art von Schutz- und Aufsichtsrecht über die Primarschulen zu führen hatten. In die Reihe anderer bürgerlicher Gerichte kamen

sie noch mehr dadurch zu stehen, daß von den zuerst inappellabeln Urtheilen des Ober-Chorgerichts seit 1704 in wichtigen Sachen der Weiterzug an den Rath und für Bürger der Hauptstadt an die Zweihundert eröffnet (Polizei-Buch 9. Fol. 693), sowie daß das Tribunal auf acht weltliche neben zwei geistlichen Beisitzern vermehrt wurde (Reform.-Ordn. f. hies. Chorg. 25. April 1708. Ebendas. Fol. 795). Ueberdieß waren sie an einen eigenen Codex mit durchaus weltlichen Strafbestimmungen gebunden. Diese „Chorgerichts-Satzung" wurde allmählich nach Bedürfniß vermehrt und erweitert, in welchem Maße ungefähr, zeigt bereits der Titel der Ausgabe von 1587: „Christenlich Mandat, Ordnung vnd ansehen eines Ersamen Raths der St. Bernn vom Kilchgang vnnd Predighören, Kindertouff, heil. Nachtmal deß Herren, Abgöttischen Ceremonien, Schweren vnnd Gottslesteren, Sägnen, Zoubereren vnnd Schwarzkünsten, Trunkenheyt, Spilen, üppigen vnnd köstlichen Kleyderen, Tantzen, Hury vnnd Eebruch, Bezüchung der Ee, unzimlichen Wucher, vnnd straaff anderen lychtfertigen vnd mutwilligen wäsens, Sampt Besatzung vnd Form der Chorgerichten Inn der Statt vnnd Landtschaft, Auch von der Chorrichteren Ampt u. s. w." (Polizei-Buch 1. S. 516 f.). Unter den zahlreichen spätern Ausgaben mit abgekürztem Titel werden besonders diejenigen von 1667 und 1787 hervorgehoben, und letztere genießt noch jetzt in einigen Punkten (Sonn- und Festtagsfeier, Strafe der Unzuchts- und Ehebruchsfehler) bei den Civilgerichten gesetzliche Kraft.

Das Ober-Ehegericht und die Chorgerichte erhielten sich, die Zeit der Helvetischen Republik abgerechnet, bis zur Verfassungsänderung von 1831. Von da an gingen die Competenzen des Erstern auf die ordentlichen Civilgerichte über, während die Letztern unter dem Namen Sittengerichte wenig verändert fortbestanden. Erst das „Gesetz über die Organisation der Kirchensynode" von 1852 gab ihnen einen wirklich kirchlichen Karakter, indem sie als Kirchenvorstände auch zur Pflege des kirchlichen Lebens, zur Meinungsäußerung in kirchlichen Fragen und zur Mitwirkung an den Synodalverhandlungen durch Vertreter berufen wurden (vergl. Finsler: Kirchl. Statistik der ref. Schweiz. Zürich 1854. S. 108 f.).

Eine irgend eingehende und zusammenhängende Darstellung des Gegenstandes ist dem Unterzeichneten nicht bekannt. Das hier Gegebene hat er theils aus zerstreuten Notizen in den jedesmal angeführten Werken, theils aus den authentischen Akten des Berner Staatsarchivs gesammelt. Trechsel.

Clarendon-Constitutionen, 1164. Der Kampf zwischen Krone und Hierarchie war in England mit Thomas Becket's Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl (Juni 1162) ausgebrochen. Der prachtliebende Hofmann, tapfere Krieger und mächtige Staatsmann, der Günstling und Vertraute Heinrich's II., war — wie auf einen Schlag — zum strengen Asceten und eifrigen Hierarchen, zum Gegner des Königs geworden. Auf dem Concil, das Alexander III. im Mai 1163 zu Tours hielt, um seine Ansprüche als alleiniges Oberhaupt der Kirche geltend zu machen, die Privilegien der Kirche zu schärfen, Eingriffe in das Kirchengut und Simonie nachdrücklich zu verbieten und Anordnungen über die Verfolgung der Ketzer zu treffen, war auch Becket mit anderen englischen Prälaten erschienen und von dem Pabst mit Auszeichnung empfangen worden. Kaum zurückgekehrt, suchte er die Beschlüsse des Concils in seiner Provinz auszuführen. Er beanspruchte gewisse Güter, welche, wie er geltend machte, dem Erzstuhl Canterbury längst entfremdet worden waren, und legte Protest ein gegen die Erhebung einer allgemeinen Grundsteuer, die der König für Staatszwecke verlangte. Hatte schon dieß zu einem Zusammenstoß mit dem Könige geführt, so kam es fast zum Bruch auf einem Reichstage zu Westminster, welchen der König berufen hatte, um die Mißbräuche der geistlichen Gerichte, welche verbrecherische Kleriker dem Arme der Gerechtigkeit entzogen, abzustellen. Fälle der Art waren in den letzten Jahren viele vorgekommen, und einer besonders, bei dem der Erzbischof, wie dem König zum Hohn, das geistliche Ausnahmsrecht in Anwendung gebracht hatte. Dieses Recht setzte er auch jetzt den Forderungen

des Königs und der Barone entgegen, während fast alle Bischöfe die Frage des Königs, ob sie an den „alten Gewohnheiten des Reiches“ festhalten wollten, bejahten, jedoch mit der verfänglichen Clausel: salvo ordine suo et jure ecclesiae. Auf die Bitte der Bischöfe und anderer Großen, vielleicht auch auf Mahnen des Pabstes, gab endlich auch Becket nach. Um die den Bischöfen abgenöthigten Concessionen feierlich zu bestätigen und überhaupt die Streitpunkte zwischen Kirche und Krone zu erledigen und eine feste Gränzlinie zu ziehen zwischen weltlicher und geistlicher Gerichtsbarkeit, berief der König eine Versammlung der Prälaten und Barone im Januar 1164 nach Clarendon, einem königlichen Landsitz bei Salisbury. Die geistlichen und weltlichen Großen fanden sich zahlreich ein, auch Becket erschien, aber nur um seine früher gegebene Zustimmung als Verrath an den unveräußerlichen Rechten der Kirche wieder zurückzunehmen. Der unverhaltene Zorn des Königs, die Gefahr, in die er sich brachte, da er allein fast der ganzen Reichsversammlung Trotz bot, vermochte ihn nicht zum Weichen zu bringen. Erst nach vielen vergeblichen Vermittelungsversuchen hat er endlich, bestürmt von Bitten und Drohungen, noch einmal nachgegeben und sein priesterliches Wort verpfändet, die alten Gewohnheiten treulich halten zu wollen. Die Berathungen über die letzteren kamen rasch zum Ziele. Ihre Frucht waren die Clarendon-Constitutionen oder, wie sie genannt wurden, consuetudines recognitae in 16 Kapiteln, deren Inhalt im Wesentlichen folgender ist:

1) Streitigkeiten über das Patronatsrecht zwischen Laien oder Geistlichen und Laien, oder Geistlichen sollen am Hofe des Königs verhandelt und erledigt werden.

2) Kirchen, die zum Lehen des Königs gehören, dürfen ohne dessen Zustimmung nicht auf immer vergeben werden.

3) Kleriker, die wegen irgend eines Verbrechens angeklagt werden, haben auf Vorladung eines königl. Richters im Hofe des Königs zu erscheinen, wo dann entschieden wird, ob die Sache vor das weltliche oder geistliche Gericht gehört; im letzteren Falle soll ein Abgeordneter des königlichen Richters bei dem Verhör zugegen seyn. Wird der Angeklagte schuldig gefunden oder geständig, so soll ihn die Kirche ferner nicht schützen.

4) Erzbischöfe, Bischöfe oder Große des Reichs sollen ohne Erlaubniß des Königs das Reich nicht verlassen, und auch im Falle der Erlaubniß müssen sie Sicherheit leisten, daß sie auf ihrer Reise nichts zum Nachtheil des Königs oder Reiches beginnen wollen.

5) Excommunicirte müssen nicht Bürgschaft oder Eid für ihr Bleiben leisten, sondern nur dafür, daß sie sich dem Urtheil der Kirche unterwerfen wollen, um Absolution zu erlangen.

6) Laien dürfen nur durch zuverlässige und legitime Kläger und Zeugen in Gegenwart des Bischofs angeklagt werden. In Fällen, wo Niemand klagen will, soll der Sheriff auf des Bischofs Geheiß zwölf achtbare Männer aus der Nachbarschaft vor dem Bischof schwören lassen, daß sie die Wahrheit nach bestem Wissen darlegen wollen.

7) Kronvasallen und deren Hausbeamte sollen nicht mit Bann oder Interdikt belegt werden ohne vorhergehende Anzeige bei dem König oder seinem Richter, damit diese entscheiden, ob der Fall vor das weltliche oder geistliche Gericht gehöre.

8) Appellationen sollen von dem Archidiakon an den Bischof, von da an den Erzbischof und in letzter Instanz an den König gehen, auf dessen Befehl dann die Sache in dem erzbischöflichen Gerichtshofe erledigt werden soll. Weiter aber darf die Sache ohne Zustimmung des Königs nicht gehen.

9) Wenn ein Grundstück von einem Geistlichen als Kirchengut und von einem Laien als Laienlehen beansprucht wird, so soll durch zwölf achtbare Männer aus der Nachbarschaft vor dem königlichen Richter entschieden werden, ob es kirchliches oder weltliches Eigenthum sey, und demgemäß die Sache dem bischöflichen oder königlichen Gerichtshofe zugewiesen werden.

10) Wenn Jemand, der zu einer königlichen Stadt, Castell u. s. w. gehört, wegen

eines Vergehens, über das der Archidiakon oder Bischof zu erkennen hat, von diesen vorgeladen wird und nicht erscheint, so kann er von denselben mit dem Interdikt belegt werden, mit dem Bann aber nur nach vorhergehender Anzeige bei dem königlichen Beamten des Ortes und nachdem dieser vergeblich versucht hat, den Schuldigen zur Leistung von Genugthuung an die Kirche zu vermögen.

11) Erzbischöfe, Bischöfe und Kronvasallen haben als Inhaber königlicher Lehen vor den Richtern und Beamten des Königs zu erscheinen und alle Gerechtigkeiten und Bräuche des Kronlehens zu wahren, auch wie die anderen Barone den Gerichtsverhandlungen im Hofe des Königs beizuwohnen, außer bei peinlichen Processen.

12) Bei Erledigung eines Erzbisthums, Bisthums, einer Abtei oder eines Priorats kommen die Einkünfte in des Königs Hand. Bei der Wiederbesetzung derselben beruft der König die geistlichen Würdeträger; die Wahl geschieht in des Königs Kapelle unter seiner Zustimmung und dem Beirath der von ihm dazugezogenen Großen des Reiches. Ebendaselbst hat auch der Erwählte dem König als seinem Lehensherrn, unter Wahrung des geistlichen Standes, den Huldigungseid zu leisten, ehe er consekrirt wird.

13) Wenn einer der Lehensleute den Besitz der Prälaten antastet, so soll der König Recht schaffen, und wenn Jemand sich Eingriffe in den Besitz des Königs erlaubt, so sollen ihn die Prälaten maßregeln, damit er Genugthuung leiste.

14) Verwirkte Habe darf die Kirche den königlichen Beamten nicht vorenthalten, da solche dem König gehöre, ob sie inner- oder außerhalb der Kirche sich finde.

15) Schuldsachen, in Fällen wo auf bloßes Versprechen hin, oder ohne daß geborgt wird, sollen in den königlichen Höfen untersucht werden.

16) Söhne von Bauern können ohne Erlaubniß ihrer Grundherren nicht für den geistlichen Stand geweiht werden.

Die hohe Bedeutung dieser Reichstagsbeschlüsse für jene Zeit liegt auf der Hand. Einerseits wollte der König dadurch die kirchlichen Würdenträger ebenso in Abhängigkeit von der Krone bringen, wie die Barone, nicht bloß ihre Jurisdiktion in Schranken weisen, sondern auch bei der Erwählung und Belehnung der Prälaten, und durch Beschränkung der Appellationen an den Pabst seine Oberhoheitsrechte wahren. Andererseits war sein Streben, der Rechtspflege dadurch einen sicheren Boden zu geben, daß er die ganze Geistlichkeit dem allgemeinen Landesgesetz unterwarf. Die Constitutionen enthalten Keime, wie die Zuziehung von 12 Geschworenen, welche er selbst noch weiter entwickeln konnte, wie er denn auch schon auf diesem Reichstage die sogenannte assissa de Clarendonia (die öfters mit den Constitutionen verwechselt worden ist) festgesetzt hat — die Grundlage des von ihm 12 Jahre später auf dem Reichstage zu Northampton eingerichteten hochwichtigen Instituts der wandernden Assisen. Es ist begreiflich, daß die Barone zu dieser Verbesserung der Rechtspflege und weit mehr noch zu der Beschränkung der Kirchenfürsten gern ihre Zustimmung gaben, aber eben so begreiflich ist es, daß Becket, dessen hierarchischen Gelüsten damit der Todesstoß gegeben wurde, Alles aufbieten würde, um die Constitution außer Kraft zu setzen. War doch zu allem andern hin der 16. Artikel gegen die niedere Geistlichkeit gerichtet, welche seine hauptsächliche Stütze war. Mit Mühe war er gezwungen worden, seinen hartnäckigen Widerstand auf dem Reichstage aufzugeben, aber schon als er der Vorlage der Constitutionen sein Siegel beidrücken sollte, wie alle anderen Prälaten es thaten zum Zeichen ihrer Zustimmnng, verweigerte er das. Nachher zwar, als von der in drei Exemplaren gefertigten Urkunde eines ihm zur Unterschrift und Besiegelung übergeben wurde, scheint er nach einigem Widerstreben doch dem Befehle des Königs nachgekommen zu seyn, aber kaum hatte er Clarendon verlassen, als er die bitterste Reue über seine Nachgiebigkeit an den Tag legte. Er suspendirte sich selbst von allen kirchlichen Funktionen auf 40 Tage, bis er von dem Pabste Absolution von seinem Eid und die Verdammung der Constitutionen erlangt hatte. Nachdem er zweimal vergeblich versucht, über das Meer zu entkommen, und eben so vergeblich, sich dem König wieder zu nähern, der

unbedingte Unterwerfung unter die Reichsbeschlüsse verlangte, wurde er auf dem Reichstage in Northampton im Oktober desselben Jahres wegen Verletzung der Constitutionen angeklagt und in unbilligster Weise zur Rechenschaft gezogen über Verwendung bedeutender Summen zur Zeit seiner Amtsführung als Kanzler. In würdiger Weise protestirte er dagegen, das Kreuz in der Hand, erklärte das Urtheil nicht anhören zu wollen und verließ den Saal, verfolgt von Schmähworten, aber draußen vom Volk mit Jubel empfangen. In wenigen Tagen war er nach Flandern entwichen. Nach sechsjährigem Asyl kehrte er, da eine Versöhnung mit dem König — scheinbar wenigstens — zu Stande gekommen war, am 1. Dezember 1170 nach England zurück, aber schon nach vier Wochen fiel er in seiner Kathedrale durch Meuchelmord. Die Folgen dieses Mordes sind bekannt. Der König mußte im Oktober 1172 vor dem päbstlichen Legaten zu Avranche einen Reinigungseid leisten und Alles, was dem Pabste in den Clarendon-Constitutionen mißfiel, zurücknehmen.

Quellen: Die Constitutionen bei Math. Paris ad a. 1164; Wilkins Concilia M. Brit. I. und andere zum Theil in Gieseler's Kirchengesch. II. 2. Abth. 89. — Vergl. Pauli, Geschichte von England. III, 40. — Milman, History of Latin Christianity III, 447. C. Schöll.

Cölln, Daniel Georg Conrad von, wurde zu Oerlinghausen im Fürstenthum Lippe-Detmold, wo sein Vater Prediger war, am 21. Dezember 1788 geboren. Seine Familie, mährischen Ursprungs, hatte der Religionsverfolgungen wegen im siebzehnten Jahrhundert ihre Heimath verlassen und in Köln am Rhein, wo sie sich niedergelassen, den Familiennamen von Bees mit dem von Cölln vertauscht. Daniel von Cölln besuchte das Gymnasium in Detmold und studirte seit 1807 die Theologie in Marburg, angeschlossen besonders an Alb. Jak. Arnoldi († 1835). Nachdem er sein Candidatenexamen in der Heimath bestanden, setzte er seine Studien in Tübingen unter Flatt und Schnurrer, dann in Göttingen fort. Auf Arnoldi's Rath habilitirte er sich bei der philosophischen Fakultät in Marburg, ward 1816 außerordentlicher Professor der Theologie daselbst, 1817 beim Reformationsjubiläum Doctor Theol. Im Jahre 1818 erging an ihn ein doppelter Ruf von Heidelberg in die philosophische, von Breslau in die theologische Fakultät. Er folgte dem letzteren. Außer seinem Lehramte hatte er seit 1821 als Mitglied des Consistoriums die Candidaten-Prüfungen abzuhalten. Seine akademischen Vorträge, über die exegetischen und historischen Theile der Theologie sich erstreckend, fesselten zunächst die Begabteren seiner Zuhörer. Dogmatisch bekannte er sich zu einem gemäßigten Rationalismus. Demgemäß war er 1822 für die Förderung der Union thätig (vgl. seine Schrift: „Ideen über den inneren Zusammenhang der Glaubenseinigung und Glaubensreinigung.“ Leipz. 1823). Als dann die Evangelische Kirchenzeitung in der öffentlichen Anklage von Gesenius und Wegscheider eine ihrer ersten Thaten vollbrachte, da trat eine Reihe der geachtetsten Namen für die gefährdete Lehrfreiheit ein, unter ihnen, gemeinschaftlich mit seinem Freunde Dav. Schulz, Daniel von Cölln („Ueber theologische Lehrfreiheit auf den evangel. Universitäten und deren Beschränkung durch symbolische Bücher.“ Breslau 1830 — eine Schrift, welche weitere Verhandlungen mit Schleiermacher im Gefolge hatte). Außer seinen akademischen Gelegenheitsschriften (De Joelis prophetae aetate, Marb. 1811. Spicilegium observationum exegetico-criticarum ad Zephaniae vaticinia, Vratisl. 1818. Memoria professorum theol. Marburg. Philippo Magnanimo regnante, Vratisl. 1827. Confessionum Melanchthonis et Zwinglii Augustanarum capita graviora inter se conferuntur, Vratisl. 1830) und einer Menge geschätzter Artikel in Zeitschriften, haben besonders zwei Werke seinen Namen allgemein bekannt gemacht. Zuerst seine Bearbeitung des 1. Bandes und des 2. Bandes erster Hälfte der dritten Auflage des Lehrbuches der christlichen Dogmengeschichte von Wilhelm Münscher (Kassel 1832 u. 34. Des 2. Bandes zweite Abtheilung besorgte Chr. G. Neudecker 1838). Auf dem von Semler gelegten Grunde erwachsen, ist dieses Werk die erste wissenschaftliche Behand-

lung der Dogmengeschichte, unparteilich bis zur Ungerechtigkeit gegen die kirchliche Lehrentwicklung (s. Bd. III. dieser Encykl. S. 466). Aber sein Hauptwerk ist die von David Schulz herausgegebene „Biblische Theologie“ (2 Bände. Leipzig 1836), die lange Zeit, namentlich im alttestamentlichen Theile, als das Vorzüglichste galt in dieser Wissenschaft. (Siehe die neueste Kritik dieses Werkes in Ferd. Christ. Baur's Vorlesungen über neutestamentl. Theologie. Herausgeg. von Ferd. Friedr. Baur. Leipz. 1864. S. 16—19.)

Cölln starb im rüstigsten Mannesalter am 17. Februar 1833 — ein gründlicher und ernster Forscher, ein wahrer, treuer, freier, freundlicher Karakter. — Einen Bericht über sein Leben schrieb Franz Passow, der Freund des Verewigten (nachgedruckt im Schlesischen Provinzialblatte. März 1833). Nach diesem Berichte ist seine Biographie behandelt im Neuen Nekrolog auf das J. 1833. Th. I. S. 118 und von David Schulz vor dem 1. Bde. der eben genannten „Bibl. Theologie“. G. Frank.

Coligny, Kaspar von, Herr von Châtillon zc., ist einer der Männer, welche man nur zu nennen braucht, um das Herz jedes Protestanten mit gerechtem Stolze zu erfüllen. Geboren am 16. Februar 1518 auf seinem väterlichen Stammschlosse Châtillon sur Loing, gehörte er einem der ältesten und berühmtesten Adelsgeschlechter Frankreichs an. Sein Vater Kaspar von Châtillon, Marschall von Frankreich, starb frühe (4. Aug. 1522) und hinterließ seiner Wittwe, Louise von Montmorency, Schwester des berühmten Connetable, die schwere Aufgabe, drei unmündige Söhne zu erziehen: Odet von Châtillon (geb. 10. Juli 1517), Kaspar und Franz, Herren von Andelot (geb. 18. April 1521). Daß sie diesen Beruf ihres Lebens trefflich erfüllt hat, davon legen die Thaten ihrer Söhne das vollgültigste Zeugniß ab. Unterstützt wurde sie dabei von Nikolaus Berault, welcher die Knaben in den alten Sprachen und der Philosophie unterrichtete, und von Wilhelm von Prunelay, welcher die körperlichen Uebungen, Fechten, Reiten zc., leitete. Nachdem Coligny's älterer Bruder, Odet, durch die Vermittelung des mächtigen Oheims (Montmorency) früh den Kardinalshut erhalten hatte (1533) und deßwegen auf das väterliche Erbe verzichtete, wurde Kaspar als das Haupt der Familie betrachtet und verdiente es auch zu seyn. Kräftig gebaut, aber weder schön noch angenehm, machte sich der junge Mann schon frühe bemerklich durch eine seltene Karakterfestigkeit und durch fleckenlose Reinheit des Wandels, unter den Ausschweifungen einer verderbten Zeit und eines sittenlosen Hofes gewiß keine Kleinigkeit; ein ernstes oft strenges Wesen verschaffte ihm überall Achtung und hielt die Schaar zudringlicher Freunde in gebührender Entfernung. Er selbst schloß sich an keinen seiner Altersgenossen an, nicht aus eitlem Hochmuth, sondern aus jenem edlen Stolze, den das Bewußtseyn des eigenen moralischen Werthes erzeugt. Nur den jungen Herzog Franz von Guise würdigte er der Ehre seiner Freundschaft; die beiden hochgeborenen talentvollen und tapferen Officiere waren ein Herz und eine Seele — um so größer und verhängnißvoller war aber nachher ihre Feindschaft. — Zum Soldaten geboren — schon in früher Jugend war sein höchstes Vergnügen gewesen, seine Bedienten exerciren zu lassen — machte sich Coligny im Flug das Waffenhandwerk zu eigen, und seit 1542 begegnen wir dem jungen Helden in allen Kriegen, die Frankreich mit Deutschland, Spanien und Italien führte; immer focht er mit Auszeichnung, wenn auch nicht immer mit Glück, und jeder Feldzug brachte ihm neue Lorbeeren und neue Würden. Schon im J. 1547 wurde der tapfere Mann zum Befehlshaber des ganzen französischen Fußvolks ernannt, und obgleich noch nicht 30 Jahre alt, war er doch seiner Stellung gewachsen. Seinen angeborenen Sinn für Ordnung und Mannszucht suchte er auch auf seine Soldaten überzutragen. Bisher waren diese wilden Banden den friedlichen Bürgern ebenso fürchterlich gewesen, als den Feinden; nun aber wurde eine eiserne Disciplin eingeführt. Die Verordnungen, auf welche man in späterer Zeit oft zurückkam, sind furchtbar streng aber zeitgemäß, und weil sie gerecht gehandhabt wurden, erbitterten sie die Soldaten nicht gegen ihren gewissenhaften Anführer. In den Gräueln der Religionskriege war allerdings auch sein

Arm zu schwach, um dem Morden und Plündern zu steuern, aber so weit er konnte, hat er es verhindert, und vergessen darf man dabei nicht, daß er oft zu blutiger Vergeltung getrieben wurde, nur um die Feinde zu zwingen, ihre Kriege nach dem Völkerrecht zu führen.

Dasselbe Jahr, welches ihm seine hochverehrte Mutter raubte, führte ihm (15. Okt. 1547) in Charlotte von Laval eine Gattin zu, die seiner werth war. Freilich war ihm nicht vergönnt, die glückliche Häuslichkeit, welche seine Frau ihm bereitete, in Ruhe zu genießen; die Stürme jener tiefbewegten Zeit riefen ihn immer wieder auf's Neue in's Kampfgewühl und mehr und mehr sollte seine Person in den Vordergrund treten. Schon der glückliche Ausgang des Feldzuges von 1552—1555 (der Metz, Toul und Verdun für immer in die Hände Frankreichs lieferte), in welchem Coligny bedeutende Commando hatte, war ihm wesentlich zu verdanken, wenn gleich die eigentliche Palme des Sieges dem jungen Herzog von Guise, der Metz vertheidigte, zuzuerkennen ist. Er wurde zum Statthalter der Champagne, später von der Picardie und Isle de France ernannt (9. Sept. 1551); zu diesen Würden erhielt er noch die eines Admirals von Frankreich (11. Nov. 1552), wofür er seine Stelle als Befehlshaber des Fußvolks aufgab, die seinem tapferen und kühnen Bruder Andelot übertragen wurde. Beim Waffenstillstand von Vaucelles (5. Febr. 1556) war er Frankreichs Abgesandter, und schmerzlich betrübte es den ehrenhaften Mann, als König Heinrich II. sich verleiten ließ, die päbstliche Dispensation anzunehmen, den Waffenstillstand zu brechen und den Krieg mit Spanien zu erneuern. Coligny war der Auftrag zu Theil geworden, Saint Quentin zu besetzen und gegen die Spanier zu vertheidigen. Als er ankam, fand er die Mauern der Festung zerfallen, die Besatzung höchst ungenügend, die Vorräthe unbedeutend, dagegen einen zahlreichen Feind, der besonders an Artillerie überlegen war. Doch vermochte seine gewaltige Energie, sein nie verzagender Muth Bürger und Soldaten so zu entflammen, daß die Stadt sich gegen alles Erwarten selbst dann noch hielt, als das zum Entsatz heranrückende französische Heer (10. Aug. 1557) geschlagen und der Connetable gefangen genommen wurde. Klar und besonnen, wie immer, sah Coligny, daß die Stadt verloren sey, aber auch, daß jeder Tag, den er dem Feinde Trotz bieten könne, denselben auf seinem Siegesmarsche nach Paris aufhalte. Erst am 27. Aug. wurde St. Quentin im Sturm erobert, Coligny gefangen genommen und in die Niederlande geführt. Beinahe zwei Jahre lang blieb er dort, zuerst in Ecluse, dann in Gent. Die stille, ruhige Zeit der Gefangenschaft bildet einen entscheidenden Wendepunkt seines Lebens. Damals ist er Protestant geworden. Die Dokumente freilich, welche ganz genaue und sichere Aufschlüsse über diese Wendung im Leben des großen Mannes geben könnten, sind noch nicht veröffentlicht, vielleicht für immer verloren; wir müssen uns an wenige Andeutungen und an seine bisherige Gesinnungsweise halten, um den Uebertritt zum Protestantismus zu erklären. Immer war dieselbe eine durchaus ehrenhafte gewesen, Jedermann kannte seinen geraden männlichen Sinn, sein offenes Herz für alles Wahre und Gerechte; nie machte er einen Hehl aus seiner Ueberzeugung, schon in den 40ger Jahren sagte er unumwunden zu König Heinrich II.: seiner Meinung nach ehre man die Wahrheit schlecht, wenn man sie mit Feuer und Schwert verfolge. Wer so wie er jede Unterdrückung verabscheute, auf den mußte die Standhaftigkeit der protestantischen Märtyrer großen Eindruck machen; so weit er konnte, suchte er den Unglücklichen zu helfen und im Jahre 1555 bot er bereitwillig seine Hand dazu, ihnen im Auslande eine sichere Stelle zu bereiten. Welchen Antheil er an der Unternehmung von Villegaignon hatte, darüber s. diesen Artikel sowie Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus, Bd. I. S. 432. Er war eine von Haus religiös angelegte Natur — schon als Kind sagte er ganz bestimmt, er hoffe einmal das ewige Leben zu erlangen, und den Priesterrock hat er damals zurückgewiesen, „weil man darin nicht tugendhaft bleiben könne." — Seine Mutter war eine von Herzen fromme Frau gewesen; man warf ihr vor, sie begünstige die neue Meinung"; gewiß ist, daß in ihren

letzten Stunden der Glaube an die Schrift und die Versöhnung Christi sie tröstete und nicht die Ermahnungen eines Priesters. Coligny's Frau war eine eifrige Pflegerin der Armen und Kranken und der Reformation sichtlich geneigt; sein Bruder Andelot endlich, einer der tapfersten Degen, hatte in langer Gefangenschaft (1551—1556) Calvin's Schriften und aus diesen den Protestantismus kennen gelernt und war bald nach seiner Rückkehr in das Vaterland mit diesem Bekenntniß offen hervorgetreten. An Aufforderungen von nächster Seite, dem immer mächtiger sich regenden Protestantismus anzugehören, fehlte es also nicht, aber bei einer so gewaltigen und so gesunden Natur gibt es keinen Uebergang von einem Glauben zum anderen ohne vollständige innere Bekehrung. Nie hat Coligny die Pflichten der Religion versäumt, er hatte Glauben und zeigte ihn, aber wer so wie er in seinem bisherigen Leben nur von Erfolg zu Erfolg weitergeschritten war, wen das Glück mit Ehre und Auszeichnung überschüttet, dem wird es schwer, sich rein zu halten von dem wenn auch berechtigten Ehrgeiz, sich und sein Haus empor zu bringen. Es hat auch Jahre gegeben, in denen Coligny enge in die Hofintriguen verflochten war nicht zum Vortheil seiner Seele und bis zur Gefangenschaft, das läßt sich gewiß mit Recht sagen, ist der Glaube die alleinige, Alles beherrschende Triebfeder seiner Handlungen nicht gewesen. Von dort an wurde er es. Eine schwere Krankheit von 40 Tagen brachte ihn an den Rand des Grabes. Die Einsamkeit der Gefangenschaft füllte die Abfassung von Memoiren über die Belagerung von St. Quentin nicht aus, obgleich es bezeichnend ist für den Mann: er habe sie geschrieben, nicht um sich zu vertheidigen, sondern weil es sich gezieme, daß die, welche etwas gethan haben, selbst ihre Thaten beschreiben, um der vielgeschäftigen Lüge entgegenzutreten. Eifrig las er in der heil. Schrift; Andelot soll ihn mit protestantischen Büchern versehen haben und Calvin selbst richtete, als er von der Stimmung des hohen Gefangenen hörte, einen jener herrlichen Briefe an ihn, in welchen der tiefe Kenner des menschlichen Herzens alle Saiten zu rühren versteht, indem er zugleich tröstet, ermuthigt, ermahnt und warnt (s. den Brief in Jules Bonnet Lettres de Jean Calvin. Paris 1854. II. 230). Coligny's Bekehrung werden wir also in den Anfang des Jahres 1558 zu setzen haben. Der Brief Calvin's an ihn ist erst vom 4. September desselben Jahres.

Mit dem Frieden zu Cateau-Cambrésis 1559 wurde dem Admiral gegen ein Lösegeld von 50000 Goldgulden die Freiheit wieder zu Theil. Der unerwartete Tod Heinrich's II. (10. Juli 1559) und die Thronbesteigung Franz II., eines Knaben an Körper und Geist, hatte dessen Oheimen, den Guisen, beinahe alle Macht in die Hände gegeben, und die ihnen entgegenstehende Partei der Montmorency und Châtillon verlor für eine Zeit lang den Einfluß, welchen sie bisher ausgeübt. Der Admiral mußte die Statthalterschaft der Picardie niederlegen, wie er schon früher mit der von Isle de France gethan, und nur seinen Feldherrntalenten, die man nicht gut entbehren mochte, hatte er zu verdanken, daß seine übrigen Würden ihm blieben. Den Hof verließ er, wie es scheint, mit leichterem Herzen, als man vermuthen sollte, nicht daß er sich etwa nur in das Unvermeidliche geschickt hätte, sondern es war ihm zunächst Bedürfniß, den inneren Kampf, den er begonnen, auszuringen. Er galt zwar als der „Ketzerei" verdächtig, hatte auch für den unglücklichen Anna du Bourg, wie wohl vergeblich, Fürbitte eingelegt, aber offen zum Protestantismus hatte er sich noch nicht bekannt. Mit der ihm eigenen Klarheit sah er wohl, daß der Uebertritt zu dem verpönten Glauben die größten Opfer fordere, daß er seinem Hause Tod und Untergang bringen konnte; er mußte der vollkommenen Uebereinstimmung mit seiner Gattin gewiß seyn; mit freudigem Herzen bekannte sich diese „zur Kirche Christi", und damit der letzte Schimmer des Zweifels aus dem Herzen schwinde, forderte er eine ausdrückliche Belehrung über die calvinische Lehre vom Abendmahl, und erst als diese ihm zusagte, genoß er dasselbe vor versammelter Dorfgemeinde. Von nun an war er ausgesprochenermaßen Protestant, er wurde, wie ihn die France protestante III, 377 nennt: die lebendige Personifikation

des französischen Calvinismus, der reinste und edelste Vertreter desselben, die imposanteste Gestalt, die derselbe hervorzubringen vermochte. „Der kühne, feste Ernst seines Geistes", sagt Mignet (Journal des Savants, 1857. p. 155), „die fromme Strenge seiner Seele ließ ihn die Lehre liebgewinnen, die ihn zugleich Gott unterwarf und von Menschen frei machte, die strenge Christen schuf und enthusiastische Märtyrer erzeugte." — Mit Blitzesschnelle verbreitete sich die große Neuigkeit, den protestantischen Gemeinden ein wahres Labsal in diesen Tagen der schlimmsten Verfolgung. Aller Blicke richteten sich fortan auf ihn, wann er seine Stimme erheben werde zu Gunsten der schmählich Unterdrückten. Denn daß er es thun werde, glaubten Alle, er selbst wartete nur die günstige Stunde ab. Zunächst war er nicht gemeint, sich in den wilden Strudel der Parteikämpfe, welche das Ende des Jahres 1559 und den Anfang von 1560 bezeichnen, hineinzustürzen; in ruhiger Zurückgezogenheit seiner Familie und seinem Glauben lebend, gab er seinen Nachbaren und Glaubensgenossen ein leuchtendes Vorbild patriarchalischer Einfachheit und Freigebigkeit, in seinem Hause war er Herr, Priester und Vater.

Unterdessen hatte die Unzufriedenheit mit dem unbefugten, gewaltthätigen Regiment der Guisen einen solchen Grad erreicht, daß ein offener Bruch, eine gewaltsame Empörung bald zu erwarten war. Wie die Stimmung in Frankreich war, davon legt die Verschwörung von Amboise im Februar und März 1560 Zeugniß ab. Inwieweit Coligny in dieselbe verwickelt war, läßt sich bei dem Dunkel, das überhaupt auf jenem düstern Blatte der Geschichte Frankreichs ruht, schwer bestimmen. Nach einer ausdrücklichen Angabe in einem Briefe Calvin's (s. Bonnet a. a. O. II, 385. 387) scheint Coligny von dem Unternehmen g e w u ß t zu haben. Es wäre auch in der That kaum denkbar, wie ein Mann in seiner Stellung mit einem solchen lang und weit angelegten Plane unbekannt gewesen seyn sollte! Gewiß ist, daß er ihn nicht billigte, aber auch nicht verhinderte. Welch großes Gewicht aber die Regiernng darauf legte, ihn nicht unter den Reihen der Verschworenen zu sehen, beweist die Thatsache, daß er Mitte Februars 1560, als die Guisen schon Nachricht von der Verschwörung bekommen hatten, an den Hof berufen wurde und Katharina von Medici ihn beschwor, ihren Sohn, den König, doch nicht zu verlassen. Mit edlem Freimuth erklärte Coligny die Gründe der allgemeinen Unzufriedenheit in der politischen und religiösen Lage des Landes und verlangte bis zum Zustandekommen eines Nationalconcils, das er dringend anempfahl, Duldung der Reformirten in ihren Häusern. Das Edikt vom 31. März gewährte zwar keine dieser Forderungen genügend, doch war damit der Weg gezeigt, auf dem allein eine friedliche Verständigung und Ausgleichung erzielt werden konnte. Nachdem Coligny den Auftrag, der ihm geworden, die Normandie zu beruhigen, glänzend ausgeführt, beantragte er mit dem Kanzler L'Hôpital eine Berufung der Notablen, welche auch am 21. August 1560 zu Fontainebleau stattfand. Trotz der Warnungen seiner besorgten Freunde unternahm es Coligny, hier die Sache und Lage der Protestanten öffentlich zur Sprache zu bringen. Ehe die Verhandlungen begannen, überreichte er dem König eine Schrift, „die flehentliche Bitte derer, die in den verschiedenen Provinzen des Reiches den Namen Gottes anrufen nach der ächten Regel der Frömmigkeit." Sie enthielt die Bitte um Einstellung der Verfolgungen und Genehmigung der Cultusfreiheit. Unterzeichnet war sie von niemand, aber binnen wenigen Tagen, bemerkte der Admiral, könne er allein in der Normandie 50000 Unterschriften zusammenbringen. Die Entdeckung einer abermaligen Verschwörung, von Condé ausgehend, machte es den Guisen leicht, die Forderungen der Protestanten zu hintertreiben; da änderte der unerwartete Tod Franz II. (5. Dez. 1560) die ganze Lage. Die Guisen verloren ihren mit Unrecht erworbenen und behaupteten Einfluß, Coligny nahm mit seinem Bruder Andelot wieder die ihm gebührende Stellung im Staatsrath ein. Bei der Versammlung der Generalstaaten in Orleans (13. Dez. 1560) erhob er abermals seine Stimme zu Gunsten der Reformation, diesmal verhallte sie nicht ungehört, die Verfolgungen wurden eingestellt, beiden Theilen Duldung empfohlen; mächtiger als je erhob

der Protestantismus sein Haupt; begeisterte Anhänger desselben glaubten, in wenigen Jahren werde er die Mehrheit im Lande für sich haben. Coligny selbst hielt sich fern von allen katholischen Ceremonien; ehe er nach Orleans abreiste, hatte er sein Testament gemacht und seiner Gemahlin geboten, das Kind, welches sie unter dem Herzen trug, jedenfalls nach dem reformirten Ritus taufen zu lassen. Karl IX. begleitete er nicht zur Salbung nach Rheims, um der Messe nicht beiwohnen zu müssen; trotz des Verbotes predigte man in seiner Wohnung bei offener Thüre.

Schon damals betrachtete man Coligny als das Haupt der Partei; jedenfalls war er die Seele von Allem; sein Bestreben war, auf gesetzmäßigem Wege seinem Glauben rechtliche und öffentliche Anerkennung zu erwirken. Im Bunde mit L'Hôpital setzte er die Berufung des Gesprächs in Poissy durch; ein eigenhändiges Schreiben von ihm ging an Beza als Vertreter der Genfer Theologen ab (Juli 1561). Indessen die ersehnte Einigkeit brachte das Colloquium (9. Septbr. bis 16. Oktbr. 1561) nicht (vergl. darüber besonders das ausführliche Werk Baum's, Theodor Beza. Leipzig 1851. Bd. II. S. 168—430).

Von jetzt an traten die Parteien schroffer einander gegenüber. Die Guisen — der Herzog Franz und der Kardinal von Lothringen — verstärkten sich durch den Beitritt des Connetable und des Marschalls St. André zum Triumvirat, und bald gelang es ihnen, den schwachen Anton von Navarra durch die Vorspiegelung, ihm sein von den Spaniern besetztes Königreich wieder zu verschaffen, auf ihre Seite zu ziehen. Die Protestanten schaarten sich um Antons Bruder Condé und Coligny. Das Blutbad in Vassy (1. März 1562) gab das Zeichen zu den schrecklichen Religionskriegen, die nun 30 Jahre lang Frankreich verheerten. Während der ersten 10 Jahre hat Coligny hierin die Hauptrolle gespielt; Condé und Heinrich von Navarra waren ihm an Geburt und Rang überlegen, aber keiner kam ihm gleich an kriegerischer Erfahrung, Besonnenheit und Karakterfestigkeit. Als bei der Nachricht vom Blutbad in Vassy ein Schrei des Entsetzens durch das ganze protestantische Frankreich ging, schlug derselbe auch stark genug an Coligny's Ohr; aber im Tumult der Rüstungen zum beginnenden Bürgerkrieg zögerte der Admiral, zu den Waffen zu greifen. In seiner Seele hatte neben dem Hugenotten auch der Patriot seinen guten Raum; er liebte seinen Glauben und seine Glaubensgenossen aufrichtig, aber die Ruhe und die Größe seines Vaterlandes galt ihm auch nicht gering. Als Feldherr erkannte er klar die numerische Schwäche der Seinigen, die Schwierigkeit, die Partei zusammenzuhalten, und die unausbleibliche Nothwendigkeit, dem Feinde des Vaterlandes die Hand zu bieten, Deutsche und Engländer nach Frankreich zu rufen. Ein so stark ausgeprägtes sittliches Gefühl, wie er es hatte, nimmt es schwer, den Kampf gegen die einmal bestehende Gewalt aufzunehmen, auch wenn die Angegriffenen die Unschuldigen sind. In den Märtyrertod zu gehen, hätte er sich keinen Augenblick besonnen, wohl aber in den Bürgerkrieg. Indessen alle diese Gründe wurden durch die Bitten seiner Freunde, durch die Thränen seiner Frau, durch die dringende Nothwendigkeit, die Glaubensgenossen zu schützen — und Theilnahmlosigkeit wäre Verrath gewesen — in den Hintergrund gedrängt; mit schwerem Herzen zog Coligny das Schwert, er sah mit prophetischem Blicke das ganze Unglück seines Hauses, noch mehr, daß man auf sein Haupt alle Verantwortlichkeit für die Bürgerkriege schieben werde, und es läßt sich nicht läugnen, daß solche Erwägungen oft militärische Maßregeln gekreuzt und „das einmal gezogene Schwert unsicher führen und unzeitig in die Scheide stecken ließen.“ Polenz a. a. O. II. S. 130.

Am 27. März 1562 traf Coligny mit zahlreichem Gefolge bei Condé ein; Orleans wurde von Andelot besetzt und zum Hauptwaffenplatz erkoren (2. April). In feierlicher Versammlung gelobten sämmtliche Edelleute, Coligny an der Spitze, alles zur Erhaltung des Königreichs und des Königs zu thun — denn der Krieg sollte ausgesprochenermaßen nur gegen die falschen Rathgeber des Königs geführt werden. Während aber Coligny auf rasches entschiedenes Handeln drang, ließ sich Condé durch endlose

Unterhandlungen vom Hofe aus hinhalten — einmal wurde er hinterlistig gefangen genommen und nur durch Coligny's rechtzeitiges Erscheinen wieder befreit. — Das Triumvirat benützte die Zeit, fremde Truppen in's Land zu führen, und auch die Protestanten sahen sich genöthigt, bei England, dem Havre übergeben wurde, und Deutschland Hülfe zu suchen. Der Krieg nahm jedoch für sie eine ungünstige Wendung. Ein Theil des Adels verlief sich, da es zu keiner Schlacht kam, an Geld fehlte es fast gänzlich, die Disciplin konnte nicht immer mit der anfänglichen Energie aufrecht erhalten werden, eine Stadt um die andere wurde von den ansehnlich verstärkten Guisen erobert, zuletzt das wichtige Rouen (26. Okt. 1562). Erst als im November die deutschen Hülfstruppen unter Andelot anlangten, fühlten sich die Protestanten wieder stark genug, im offenen Felde zu erscheinen. An Paris zogen sie vorbei, eben als das Parlament die Namen der Rädelsführer, obenan Coligny, ächtete. Bei Dreux kam es am 19. Dezbr. zur Schlacht, den Protestanten unerwartet. Sie mußten das Schlachtfeld räumen, und wenn nicht Coligny die weichenden Truppen zum Stehen gebracht und durch einen letzten gewaltigen Angriff das feindliche Heer etwas zurückgedrängt hätte, so wäre eine völlige Niederlage der Hugenotten nicht ausgeblieben. Condé war gefangen, Coligny nun auch dem Namen nach Oberbefehlshaber. Während die Guisen Orleans, in welchem Andelot befehligte, belagerten, wandte sich Coligny in die Normandie, stellte die Verbindung mit England wieder her und war durch seine zahlreiche Reiterei bald Herr der ganzen Provinz. Da brachte der Tod des Herzogs Franz von Guise (am 24. Febr. 1563, erschossen von Jean Poltrot de Mérey) eine Wendung der Lage hervor. So günstig dieselbe für die Hugenotten in militärischer Hinsicht war, indem die bedeutendste Capacität des feindlichen Heeres damit vom Schauplatz abtrat, so viel schadete jener Meuchelmord moralisch ihrer Sache, besonders aber dem Admiral. Poltrot behauptete nämlich, von Coligny, Beza und einigen Anderen zur Tödtung von Guise als zu einer Gott wohlgefälligen That beredet worden zu seyn. Als Coligny dieß erfuhr, ließ er sogleich Poltrot's Aussagen drucken, begleitet mit seinen Anmerkungen. Die Akten des Processes, die sämmtlich vor uns liegen, geben folgendes Resultat (vgl. Memoires de Condé IV. 285 sqq. 339 sqq.; Beza, histoire ecclesiastique des églises reformées II, 291 sqq. 310 sq. 318 sqq.): Es war eine schändliche Verläumdung, Coligny als Urheber oder Miturheber des Mordes darzustellen; ob er aber von allem Verdacht des Mitwissens freizusprechen ist, möchte ich bezweifeln. Aus einigen hingeworfenen Worten Poltrot's konnte er vermuthen, mit welchen Unternehmen jener Mensch sich trage. In unseren ruhigen Zeiten scheint uns schon dieses verwerflich, aber man darf nicht vergessen, daß Coligny früher Guise mehrfach vor Meuchelmördern warnte, daß er sich nach Ausbruch des Krieges dieser Pflicht entbunden glaubte, und daß eine solche Zeit, wie sie Frankreich damals hatte, auch auf das Urtheil der sittlich hochstehenden Personen nothwendig einwirkt. Mit seiner karakteristischen Offenheit schreibt er an Katharina von Medicis (22. März 1563), er halte den Tod des Herzogs für das größte Glück von Frankreich, eben so für die Kirche Gottes und besonders für sich und sein Haus, — weil dadurch das Mittel zur Wiederherstellung des Friedens gegeben sey. In seiner zweiten Erklärung vom 5. Mai spricht er aus, er würde von allen Mitteln, die das Recht der Waffen ihm zu den Zeiten der Feindseligkeiten erlaubt, keines erspart haben, um sich eines so großen Feindes zu entledigen. Daß die Familie Guise durch solche Erklärungen nicht versöhnlicher gestimmt wurde, ist begreiflich; sie betrieb nach dem Friedensschluß eine gerichtliche Anklage gegen die Mitschuldigen Poltrot's. Bei der Notabelnversammlung von Moulins wurde durch Beschluß des Geheimen Rathes (29. Januar 1566) Coligny für vollständig unschuldig und unbetheiligt an dem Meuchelmorde erklärt. Einer vom Könige befohlenen Versöhnungsscene entzog sich der Sohn des Gemordeten, die bisherige Eifersucht der beiden Adelshäuser war zum tödtlichen Hasse geworden, und welche blutigen Früchte dieser für Coligny brachte, zeigte die Bartholomäusnacht.

Der Tod des Herzogs von Guise, die Erfolge der Hugenotten in der Normandie, die drohende Stellung, welche England in Havre, Deutschland an der Nordostgränze zur Wiedergewinnung von Metz, Toul und Verdun einnahm, beschleunigten die Friedensunterhandlungen, welche schon seit längerer Zeit im Gange waren. Am 19. März wurde der Friede von Amboise verkündet, der zwar dem protestantischen Adel nicht bloß Gewissens-, sondern auch Cultusfreiheit zugestand, aber dem protestantischen Volke weniger günstig war. Coligny, der mit englischem Gelde sein Heer auf 6000 Reiter und 4000 Mann zu Fuß verstärkt hatte und den Krieg mit Macht erneuern wollte, konnte seine Mißbilligung über den raschen Friedensschluß nicht verhehlen; da indessen der Vertrag schon unterzeichnet war, so stimmte er endlich auch bei. Nachdem er die deutschen Hülfsvölker an die Gränze geleitet hatte, zog er sich auf sein Schloß Châtillon zurück; an dem nun ausbrechenden Kriege gegen England zur Eroberung von Havre nahm er nicht Theil, während sonst ein großer Theil des protestantischen Adels seinen Patriotismus dabei zeigte; Coligny fühlte, in welche falsche Stellung er zu Elisabeth gekommen wäre.

Die vier Friedensjahre, die nun folgten, brachte Coligny meistens in Châtillon zu; seine Würden hatte er wieder erhalten, bei Hof wurde er mit großer Achtung behandelt, jedoch hielt er sich fern von Paris, nur ein einziges Mal eilte er mit 600 Begleitern dahin, um seinem Vetter, dem Marschall von Montmorency, gegen die Anmaßungen der Guisen beizustehen. Als seine Hauptaufgabe betrachtete er neben der Erziehung seiner Kinder, seinen Glaubensgenossen, die trotz des Edikts vielfach bedrückt wurden, zum Recht zu verhelfen. Gewaltthätigkeiten kamen auf beiden Seiten häufig genug vor, die Linien, welche der Frieden von Amboise vorgezeichnet, waren so schmal, daß ein Ueberschreiten derselben gar zu leicht möglich war. Durch die berühmte Zusammenkunft in Bayonne (im Juni 1565) wurde das Mißtrauen der Hugenotten vermehrt; eine allgemeine Ausrottung der Ketzer in den Niederlanden und Frankreich wurde dort zwar nicht beschlossen, aber sicherlich davon geredet. Gerade die gewaltsame Unterdrückung des Protestantismus in den Niederlanden trieb die französischen Hugenotten wieder unter die Waffen. Am 22. August 1567 zog Alba mit seinem Heere in Brüssel ein, am 9. Sept. wurden Egmont, Horn und mehrere andere Häupter des niederländischen Adels verhaftet. Der französische Hof hatte seit einiger Zeit 6000 Schweizer anwerben lassen; man wußte nicht, gelte es, die Spanier abzuweisen oder sich mit ihnen zu verbinden. Das Letztere schien den Hugenotten das Wahrscheinlichere; es fehlte nicht an Warnungen, Condé sollte gefangen gehalten, Coligny enthauptet werden. Sie fühlten sich bedroht und pflogen ernstliche Unterhandlungen; zweimal gelang es Coligny, der die Schrecken des Bürgerkrieges noch in frischem Andenken hatte, zur Ruhe und Mäßigung zu ermahnen, aber bald überzeugte auch er sich, wollten sie sich nicht wehrlos dahinschlachten lassen, so mußten sie angreifen. Der Plan wurde von Coligny entworfen, sich der Person des Königs zu bemächtigen, um die Legitimität für sich zu haben; es schien nicht allzu abenteuerlich, da er sich in Monceaux bei Meaux mit schwacher Begleitung befand. Am 27. Sept. 1567 brachen die Verbündeten loß, trafen jedoch den König nicht ungewarnt, und der Bürgerkrieg, den sie vermeiden wollten, entflammte jetzt auf's Neue. Vor den Thoren von Paris, dem das kleine Hugenottenheer die Zufuhr abschneiden wollte, bei St. Denys, wurde eine Schlacht geschlagen (10. Nov. 1567); wiederum war es ein halber Sieg; daß es keine Niederlage wurde, hatte man Coligny zu verdanken, der den ihm gegenüberstehenden Flügel des feindlichen Heeres schlug. Nach der Schlacht wandten sich die Protestanten in den Osten, zogen die deutschen Hülfstruppen unter Johann Casimir an sich und brachen dann — an Reitern allein 10000 — gegen das Innere vor. Der Hof sah sich genöthigt, Frieden zu schließen, den „kleinen Frieden zu Longjumeau", am 23. März 1568, der den Protestanten die ungewisse Sicherheit des Edikts von Amboise wieder gab. Coligny traf ein verwaistes Haus; am 3. März 1568 war seine Frau in Orleans gestorben. Auch die

Ruhe dauerte nicht lange. Katharina von Medicis und die katholische Partei konnten den Ueberfall von Monceaux nicht vergessen noch verzeihen; völlige Ruhe, glaubte man, werde nur dann eintreten, wenn der Protestantismus ganz unterdrückt sey. Allmählich gewann diese Ansicht die Oberhand im Staatsrath, die anders Gesinnten, wie L'Hôpital, mußten ausscheiden. Man beschloß, die überall im Lande zerstreuten Hugenotten aufzuheben, und daß die Häupter von Coligny und Andelot gefallen wären wie die von Egmont und Horn, ist nicht zweifelhaft. Indessen waren diese auf der Hut und wurden rechtzeitig gewarnt. Condé und Coligny eilten mit Frauen und Kindern von Noyers aus (25. Aug. 1568) mitten durch Frankreich, entkamen auf wunderbare Weise den feindlichen Streifschaaren und langten (19. Sept.) wohlbehalten und von zahlreichen Zuzügen umgeben in Rochelle an. Im letzten Kriege war diese Stadt für die Protestanten gewonnen worden und blieb viele Jahre lang ihr Sammelplatz, ihre festeste Burg. Der Krieg, der nun begann, war hartnäckiger und grausamer als die beiden anderen. Bisher war der Schauplatz besonders im Norden Frankreichs gewesen, nicht zum Vortheil der Hugenotten, nun machte es die Unterwerfung der Niederlande nach dem vergeblichen Zuge Adolf's von Nassau ganz unmöglich, dort zu kriegen; im Süden und Südwesten waren die Aussichten besser. Die vortreffliche Organisation der Hugenotten machte es ihnen möglich, ehe die königliche Armee heranzog, ein bedeutendes Heer zu sammeln und eine Reihe wichtiger Plätze in Poitou und Angoumois (wie Niort, Fontenay, Angoulême, Pons) zu erobern. Der Admiral, seiner alten Würde eingedenk, half den seekundigen Bewohnern von Rochelle Caperschiffe ausrüsten, die reiche Beute heimbrachten. Odet Châtillon hatte sich nach England geflüchtet und abermals die Hülfe von Elisabeth angefleht; in Deutschland fand man am Pfalzgrafen Wolfgang Casimir von Zweibrücken einen Bundesgenossen. Ehe jedoch dieser mit seiner Armee heranrückte, hatte der Winter dem Kriege Stillstand geboten; es war nur zu einigen Scharmützeln mit Anjou's (später (Heinrich III.) Heer gekommen. Auch die Katholiken hatten ausländische Hülfe gesucht. Der Pabst Pius V. schickte Geld und Truppen, Spanien versprach beides. Am 13. März 1569 kam es zu einem Treffen bei Jarnac (Depart. Charente); die Hugenotten wurden geworfen, Condé fiel. Ein schwerer Verlust für die Protestanten noch schwerer, weil wenige Wochen darnach (am 27. Mai) Coligny seinen tapferen, muthigen Bruder Andelot zu Saintes verlor. Der Krieg wurde indeß mit Heftigkeit fortgesetzt; die beiden Prinzen Heinrich von Navarra (nachmals Heinrich IV.) und der jüngere Condé blieben bei dem Heere; den Oberbefehl führte in der That Coligny; an Feldherrntalent war er jedem seiner Gegner überlegen. Die Einheit des Commando's im protestantischen Lager trat vortheilhaft hervor gegenüber den häufigen Zwistigkeiten der katholischen Heerführer. Am 11. Juni vereinigte sich das Heer des Pfalzgrafen mit ihm, an demselben Tage starb der Pfalzgraf. Obgleich jetzt stark genug, dem Feinde in offener Feldschlacht zu begegnen, zog er doch — stets zum Frieden geneigt — Unterhandlungen vor, aber ohne Erfolg; die Erbitterung war noch zu groß, als daß man bei Hofe auf die Bedingungen der Protestanten eingegangen wäre. Am 25. Juni erfocht Coligny einen kleinen Sieg bei Rochelabeille, befreite Niort und la Charité, eroberte Lusignan, ließ sich aber gegen seine eigene, bessere Ueberzeugung durch den Kriegsrath bestimmen, Poitiers zu belagern (24. Juli bis 7. Sept.). Unverrichteter Dinge mußte er abziehen, zu derselben Zeit, als das Parlament in Paris ihn mit einigen Anderen in contumaciam zum Tode verurtheilte, sein Bild am Galgen aufhängen, sein Wappen zerschlagen ließ und auf seine Einlieferung lebendig oder todt einen Preis von 50000 Thalern setzte (er war auch in der That mehreren meuchlerischen Anfällen ausgesetzt: sein Koch suchte ihn zu vergiften und wurde dafür gehenkt), und gleichsam als sollte in jener Zeit alles Unglück über ihn hereinbrechen, so wurde er am 3. Okt. 1569 bei Montcontour (Depart. der Vienne) vollständig geschlagen. Es war die erste namhafte Niederlage, welche die Hugenotten erlitten. Coligny selbst war verwundet, aber sein Muth nicht gebrochen, seine Energie nicht gelähmt; im offenen

Felde konnte er sich nicht halten, er beschloß, die Vertheidigung der befestigten Städte erprobten Männern anzuvertrauen, sich selbst aber mit den sold- und beutegierigen Truppen gegen den Südosten zu wenden. Am 18. Okt. trat er seinen Zug oder, wie man sagte, „seine große Reise“ an; in einem großen Bogen zog er über die Dordogne gegen die Garonne, fortwährend die Zuzüge der Seinen aufnehmend und den Krieg mit Krieg nährend. Weihnachten lagerte er vor Toulouse und plünderte die Landgüter der Parlamentsmitglieder, welche sich gegen die Protestanten immer so feindselig verhalten hatten; dann wandte er sich gegen die Pyrenäen, berührte bei Perpignan die spanische Gränze, zog der Meeresküste entlang an Montpellier und Nîmes vorbei die Rhone hinauf. In St. Etienne (Depart. Loire) befiel ihn eine tödtliche Krankheit (26. Mai 1570), das Heer rastete mehrere Wochen dort, ein deutliches Zeichen, wie an dem Leben des geliebten Feldherrn Alles hing. Wieder hergestellt, drang er im Juni in Forez und Burgund ein. Bei Arnay le Duc kam es (27. Juni) zum letztenmal zum Treffen; die Protestanten siegten und Coligny's Plan ging nun dahin, über Charité auf Paris loszugehen. Da machte ein Waffenstillstand (10. Juli) allen weiteren Bewegungen ein Ende. Schon längst waren die Unterhandlungen betrieben worden, bei welchen der junge Téligny, den sich der Admiral nachher zum Schwiegersohn erkor, besonders thätig war. Die Katholiken hatten nach der Schlacht bei Montcontour ihren Vortheil nicht benutzt, eine kostbare Zeit mit der Belagerung von St. Jean d'Angely verloren; La Rochelle hielt Stand; La Noue, der in der dortigen Gegend befehligte, hatte sogar bei Luzon einen bedeutenden Sieg erfochten (Juni 1570); der Protestantismus war nicht zu überwältigen.

Im königlichen Rathe überwog allmählich die Partei der Politiker (Morvilliers, Franz und Damville von Montmorency), die nicht gesonnen waren, dem Pabst, den Spaniern und Guisen zu Gefallen ihr Frankreich länger unter dem Bürgerkriege leiden zu lassen. Der König selbst, eifersüchtig auf den kriegerischen Ruhm seines Bruders Anjou und begierig, sich mit Elisabeth von Oesterreich zu vermählen, beschleunigte die Verhandlungen, und die Hugenotten, auch erschöpft und der Fehde überdrüssig, boten gern die Hand zu einem Frieden, der ihnen nicht bloß Gewissens-, sondern auch Cultusfreiheit mit drei Sicherheitsstädten gewährte (Frieden von St. Germain, August 1570). Daß der lange und oft unglückliche Krieg zu einem solch günstigen Ergebniß führte, war wesentlich Coligny's Verdienst; seine Tapferkeit und sein Ausharren hat den Protestantismus in Frankreich damals gerettet. Es waren die schwersten Jahre in Coligny's Leben gewesen; ehrenvollere und schönere Tage sollten jetzt anbrechen. Wiederum erfüllte er zuerst die schwierige Pflicht, die unbändigen deutschen Miethstruppen an die Gränze zu geleiten; dann eilte er nach Rochelle zurück — sein Stammschloß war zerstört worden und die Unterzeichnung des Friedens hatte das Vertrauen zum Hofe noch nicht ganz hergestellt. Ein eigenthümliches Gefühl weht uns an, wenn wir lesen, daß der zwar noch ganz rüstige, aber doch schon bejahrte Held sich wieder vermählte (am 25. März 1571) mit Jaqueline Gräfin von Montbel und Entremont, einer jungen, durch Geist, Schönheit und Frömmigkeit ausgezeichneten Dame von Savoyen. In ihrer Heimath hatte sie von den Thaten dieses wunderbaren Mannes gehört, Karakter und Heldenmuth desselben hatten solchen Eindruck auf sie gemacht, daß sie in romantischer Begeisterung für ihn ihm ihre Hand antrug, „um die Marcia des neuen Cato zu werden“. Die strengen Befehle des Herzogs von Savoyen, der die reiche Erbin nicht aus seinem Lande ziehen lassen wollte, vermochten ihren Entschluß nicht wankend zu machen. Am 26. Mai 1571 vermählte der glückliche Vater Coligny seine älteste Tochter Louise mit dem ebenso tapferen als liebenswürdigen Téligny, der mit Glück die Sache der Protestanten bei Hofe vertrat. Der (VII.) hugenottischen Generalsynode (2—11. April 1571), welche in Rochelle gehalten wurde, wohnte Coligny bei, und sein Name steht mit dem von Johanna d'Albret im Protokoll. Bei Hofe hatte sich endlich die Stimmung immer mehr von Spanien abgewandt; Frankreich schien seine Selbstständigkeit wieder

gewinnen zu wollen; bedurfte es aber eines Anschlusses, so suchte es sich an England und Deutschland anzulehnen; ja Karl IX., von den Montmorency's geleitet, schien nicht undeutlich geneigt, von den Verwickelungen Spaniens in den Niederlanden Vortheil zu ziehen, die aufständischen Reformirten zu unterstützen, um vielleicht einige Provinzen zu gewinnen. Ein Anlehen, welches Ludwig von Nassau und Coligny in Florenz für die holländischen Protestanten aufnahmen, befürwortete Karl, und im Juli 1571 hatte er sogar eine Zusammenkunft mit Ludwig von Nassau. Diese Veränderung in der auswärtigen Politik ging Hand in Hand mit einer veränderten Stellung zu den französischen Protestanten; die Regierung zeigte den besten Willen, ihren Forderungen gerecht zu werden. Zweimal, in Orange und Rouen, war noch Hugenottenblut geflossen, und der Hof hatte schnelle Genugthuung geleistet. Das Mißtrauen schwand allmählich; eine noch engere Vereinigung der beiden Parteien sollte die Vermählung des jungen Heinrich von Navarra mit Margarethe von Valois, Karl's IX. schöner Schwester, bewirken; sie war schon im Januar 1571 vorgeschlagen, aber erst nach endlosen Verzögerungen von beiden Seiten gelang es am 11. April 1572, den Heirathscontrakt festzusetzen. — Der verweigerten päbstlichen Dispensation entschlug man sich. Alles deutete darauf hin, König und Hof meinen es redlich mit den Protestanten; auch Coligny war davon überzeugt, und als im Sept. 1571 ein königliches Einladungsschreiben an ihn nach Rochelle erging, sich bei Hofe einzufinden, nahm er die Einladung an und verließ am 10. Sept. seinen Zufluchtsort und reiste nach Blois. Er ging nicht dorthin — wie man ihn schon verläumdet hat — mit der stumpfen Blindheit eines Feigen, der in das aufgespannte Netz rennt (denn an Warnungen von den verschiedensten Seiten fehlte es nicht), aber auch nicht mit tollkühnem Uebermuth, sondern mit der besonnenen Sicherheit eines Mannes, der dem Tode schon oft genug in's Auge geschaut und ihn auch nicht in den Straßen von Paris fürchtete, mit festem Vertrauen auf das Wort seines Königs, welchen er auf gutem Wege weiß und den auf demselben zu erhalten er für seine höchste bürgerliche Pflicht hält. So lange waren die Bahnen der Regierung und die seinigen auseinander gegangen, nun waren sie an dem Punkte angelangt, wo er aus der widerlichen und ihm stets mißliebigen Stellung eines Parteihauptes herausgenommen und an den Platz gestellt wurde, der ihm gebührte, der erste Rath seines Königs zu seyn. Der König bedurfte eines Mannes, der in Deutschland, England und den Niederlanden gleich geachtet war; einen solchen fand er nur in Coligny, dessen ehrenfester Karakter Bürgschaft bot für jeden Vertrag, auch für das oft unsichere königliche Wort, und dessen anerkanntes Feldherrengeschick auch die französischen Katholiken gewann, weil sie hofften, unter seinen Fahnen zum Siege geführt zu werden. Dieser Erwartung gemäß war der Empfang, welcher dem Admiral in Blois (13. Septbr. 1571) zu Theil wurde. Er weinte Thränen der Freude, seinem Landesherrn als Freund gegenüber zu stehen. Karl IX. umarmte ihn, und er und seine Mutter wetteiferten mit ihren Freundlichkeitsbezeugungen gegen den schlichten Edelmann. Die Guisen hatten auf ausdrücklichen Befehl des Königs den Hof verlassen; ihre Feindschaft hörte aber damit nicht auf; einmal ging das Gerücht, sie beabsichtigten einen Ueberfall gegen den Admiral, der damals in Châtillon wohnte; Coligny versah sich mit einer Art Leibwache und der König sagte ihm ausdrücklich seinen Schutz zu (Dezember 1571). Rührend ist die Antwort Coligny's (vom 13. Dezember 1571; Soldan II, 597 f.), worin er neben der Versicherung seiner Friedensliebe und Loyalität den König bittet, seinen Schwiegersohn Téligny als jungen Ehemannn bald zu seiner Frau zurückzuschicken; Coligny wußte, daß er durch eine solche Bitte die königliche Gunst nicht verscherzte. Sie blieb ihm auch erhalten, ja von der Zeit an, daß er bei Hofe war, war die eigentliche Leitung der Geschäfte in seinen Händen, ohne daß Karl IX. nöthig hatte, eifersüchtig auf das Ansehen seines Unterthanen zu seyn. Anders als die Guisen, war Coligny fern von persönlichem Ehrgeiz und Herrschsucht, seine eigenen Herzenswünsche fielen zusammen mit der Sache seines Glaubens und mit der Größe und der Ehre seines Vaterlandes. Coligny's Einfluß

zeigte sich bald: den Beschwerden der Hugenotten wurde abgeholfen, mit den deutschen Protestanten sollte ein Bündniß geschlossen werden, ebenso mit England; die Heirath Heinrich's mit Margarethe betrieb er auf's Eifrigste, besonders aber war sein Augenmerk auf die Niederlande gerichtet. Sein Lieblingsgedanke war — „das flandrische Projekt", d. h. Frankreich solle den Niederländern zu Hülfe kommen; Coligny hielt einerseits dafür, daß es viel besser sey, wenn Frankreich seine Tapferkeit im Auslande verwerthe, als im Bürgerkriege vergeude; im gemeinschaftlichen Kriege gegen den alten Erbfeind werden die verschiedenen Parteien Frankreichs sich am besten zusammenfinden und versöhnen; andererseits wäre auch den bedrängten Glaubensgenossen geholfen worden.— Es ist möglich, daß er die Macht Spaniens für geschwächter ansah, als sie war, doch waren die bedeutendsten Provinzen bereit, sich dem Aufstand anzuschließen, wenn sie auf auswärtige Hülfe rechnen durften. Zunächst kam ihnen diese nur von Freiwilligen, Ludwig von Nassau, La Noue und Genlis drangen mit Freischaaren, aus Protestanten und Katholiken gebildet, in Flandern ein und eroberten Mons und Valenciennes. Der König hatte sie insgeheim unterstützt, in einem Briefe vom 29. April an Ludwig von Nassau versprach er, die Macht, die Gott in seine Hände gelegt, zur Befreiung der unterdrückten Niederlande zu gebrauchen. Offen erklärte sich Karl nicht für die Niederlande; im Staatsrath trieb Coligny immer zum Krieg; er erhielt vom König eine bedeutende Geldsumme für Genlis, welcher eine zweite Freischaar sammelte; diese wurde jedoch von Alba am 11. Juli vollständig geschlagen, ein folgenschweres Ereigniß. Die spanische Partei am französischen Hofe glaubte den Aufstand in den Niederlanden besiegt. Katharina von Medicis fürchtete für die Ruhe des Landes, sie sieht im Geiste den siegreichen Alba in Frankreich einbrechen; die wachsende Eifersucht über Coligny's Einfluß auf den König, ihren Sohn, verwandelte sich allmählich in Haß; auch Anjou haßte den Admiral von ganzem Herzen und wünschte seinen Tod. Coligny blieb indessen stets noch bei seiner Ansicht, daß ein auswärtiger Krieg allein Frankreich vor einem inneren bewahre; von den verschiedensten Seiten erhielt er Nachrichten und Warnungen, man führe gegen ihn, gegen die Hugenotten etwas im Schilde, aber, selbst ein Mann, der sein Wort zu halten pflegt, traute er dem Worte seines Königs und war von dessen Friedensliebe überzeugt (so in einem Briefe an den Rath von Rochelle vom 7. Aug. 1572); lieber wolle er hundertmal sterben, als immerdar in Argwohn leben. Karl IX. hatte auch damals noch durchaus keine feindselige Absicht gegen den Admiral; sein Gesandter Mondoucet (bei Alba) solle zwar den Herzog der friedfertigsten Absichten gegen Spanien versichern; noch mehr aber das Einverständniß, welches Karl mit dem Prinzen von Oranien habe, unterhalten uud vor Alba möglichst geheim halten (Briefe vom 12. Aug. 1572. MS. Bibliothèque impériale f. St. Germain H. 228/33).

Damals war das flandrische Projekt noch nicht aufgegeben. Am 18. August war die Vermählung von Heinrich von Navarra mit Margarethe von Valois. An demselben Tage schrieb Coligny an seine Gemahlin in Châtillon, in der nächsten Woche hoffe er sie zu sehen, der Feste und der Lustbarkeiten bei Hofe sey er satt, und wenn ihn nicht die öffentlichen Angelegenheiten in Paris zurückhalten würden, hätte er sich schon längst verabschiedet. — Es waren die letzten Zeilen, welche sie von seiner Hand erhielt. Schon waren seine Feinde übereingekommen, ihn aus dem Wege zu räumen. Die geheimen und häufigen Unterredungen, welche Karl IX. mit Coligny hatte, steigerten den Argwohn von Katharine und Anjou so sehr, daß sie beschlossen, sich des gefährlichen Mannes zu entledigen. An den Guisen, welche zur Hochzeit nach Paris gekommen waren und ihre Rachegedanken nie aufgegeben hatten, fanden sie bereitwillige Theilnehmer des Planes. Ein gewisser Maurevel (oder Montrevel), der schon einmal den auf Coligny's Kopf gesetzten Preis von 50000 Thalern verdienen wollte, aber zum Admiral keinen Zutritt gefunden und deswegen einen Herrn von Moug meuchlings erschossen hatte, wurde gewonnen, noch einmal sein Wagestück zu wiederholen. Zwei Tage lang lauerte er in

der Straße Béthisy auf eine günstige Gelegenheit. Freitag den 22. Aug. um Mittag kam Coligny vom Louvre, begleitet von einem Dutzend Edelleuten, in einer Bittschrift lesend, an dem Hause des Maurevel vorbei; da feuerte dieser eine mit zwei kupfernen Kugeln geladene Flinte auf ihn ab. Eine Kugel zerschmetterte den Zeigefinger der rechten Hand, die andere verletzte den linken Arm. Coligny deutete auf das Haus, aus welchem der Schuß gefallen war. Die Thüre wurde von seinen Begleitern eingestoßen, aber der Mörder war schon entflohen. Unterdessen hatte man den Admiral in seine Wohnung gebracht (das ehemalige Hotel Ponthieu, jetzt steht so ziemlich an derselben Stelle das Café Coligny, rue de Rivoli Nro. 144) und nach dem Arzte, des Königs berühmten Wundarzte Ambrosius Paré geschickt. Mit Heldenmuth ertrug Coligny die schmerzvolle Operation, deren Qualen durch die stumpfen Werkzeuge des Arztes noch verlängert wurden. Die Nachricht von dieser Frevelthat durchflog Paris, überall verbreitete sich die größte Bestürzung. Die Thore wurden besetzt und geschlossen, man fürchtete neue Gewaltthätigkeiten. An dem Bette des Kranken hatte sich unterdessen die ganze Schaar seiner Freunde und Verwandten zusammengefunden. Heinrich von Navarra, Condé eilten herbei, auch die Marschälle Cossé und Damville, traten zu ihm. Ueber die Anstifter des Mordes äußerte Coligny die Vermuthung, es werde der Herzog von Guise seyn. Als Karl IX. im Ballhause die Verwundung erfuhr, warf er das Schlagnetz zornig auf den Boden und rief: „soll ich denn niemals Ruhe haben!“; den Protestanten versprach er hoch und theuer, die Unbill zu rächen, wie wenn sie ihm angethan wäre. Diese waren aber damit nicht beruhigt, sondern beriethen ernstlich darüber, die Stadt, sobald es der Zustand des Verwundeten zulasse, zu verlassen; die meisten, besonders der Vidame von Chartres, riethen dringend, aber Téligny und Briquemault, die beide Opfer der Bartholomäusnacht wurden, von des Königs freundlicher Gesinnung überzeugt, widersprachen und stellten vor, wie beleidigend für den König ein derartiger Aufbruch wäre; auch Coligny wollte in Paris bleiben. Mit Todesgedanken sich tragend, hatte er den König um eine Audienz gebeten; er kam Freitag Mittags 2 Uhr, begleitet von seiner Mutter und von Anjou, denn diese hüteten sich wohl, Karl IX. unter dem überwältigenden Einfluß Coligny's zu lassen. Auf das Freundlichste unterredete sich der König mit dem Admiral, wollte die Kugel sehen, die man aus dem Arme gezogen, fragte nach dem Blutverlust u. s. w., hauptsächlich aber bezog sich die Unterhaltung auf die Lage der Hugenotten und des Staats. Coligny betheuerte seine Ergebenheit bis in den Tod, bat um die Wahrung des Friedensedikts, legte dem König noch einmal den flandrischen Krieg an's Herz und bat zuletzt um eine geheime Unterredung mit dem König allein. Sie wurde ihm zugestanden, zum großen Schrecken für Katharina, denn beim Nachhausegehen erklärte der König nach langem Drängen, der Admiral habe ihm, wie es sich für einen treuen Diener vor dem Tode gezieme, gewarnt, die Staatsgewalt nicht in andere Hände kommen zu lassen; wer darunter verstanden sey, darüber konnten sie nicht im Ungewissen seyn. Katharina war dadurch in ihrem Entschluß bestärkt worden. Eine Gewaltthat, wie die Ermordung der Hugenotten, war als letztes Rettungsmittel immer vor ihren Augen gestanden, jetzt war es Zeit, dieß auszuführen; das ganze Verbrechen schien ihr wünschenswerther und weniger gefährlich als das halbe. Ob sie sich mit Coligny's Blut allein begnügt hätte, wenn Maurevel's Kugel ihr Ziel besser getroffen, läßt sich nicht entscheiden, nun da er lebte, ja der Besserung zuging und immer noch das Vertrauen des Königs besaß, mußte er und seine Anhänger sterben. Die Schwierigkeit war, den König für das Unternehmen zu gewinnen. Nach dem Zeugniß von Heinrich III. (in discours du roi Henry III. sur les causes de la St. Barthélmy, Collect. Petitot Vol. 44. p. 496 sqq.) gelang es ihr dadurch, daß sie mit Anjou, Gonzaga, Tavannes, Birago und Anderen dem König vorstellte, Coligny lasse in Deutschland Truppen werben, beabsichtige eine neue Erhebung, die nicht bloß der Königin und dem Katholicismus, sondern der königlichen Macht selbst höchst verderblich

seyn würde. Noch sey es an der Zeit, Alles zu vereiteln, da man fast alle Hugenotten in Paris habe. Lange wollte der König darauf nicht eingehen, und selbst als er von den großen Gefahren, die ihm von den Hugenotten drohen sollten, überzeugt war, wollte er das Leben seines Lieblings La Rochefoucauld und des Admirals „seines Vaters“ geschont wissen. Die Hinweisung auf die Treulosigkeit des Admirals, hinter seinem Rücken solche Plane auszuhecken, brachte den schwachen, reizbaren König dazu, auch in ihren Tod zu willigen. Dieser Blutrath war Samstag den 23. Aug. im Garten der Tuilerien und im Cabinet des Königs gehalten worden. An demselben Abend traf man die einzelnen Anordnungen zur Ausführung des entsetzlichen Planes; Truppen wurden zusammengezogen, die Straßen gesperrt, Erkennungszeichen verabredet u. s. w. Der Admiral hatte den Samstag in der Besserung zugebracht; eine Schutzwache von 50 Mann unter dem Befehl des Capitän Cosseins, den Guisen ergeben, hatte sein Haus umgeben. Bis Mitternacht blieb Téligny am Bette seines Schwiegervaters, dann zog er sich in sein Haus zurück, beim Admiral blieb nur eine Wache von fünf Schweizern, Paré und sein Hausgeistlicher Merlin, sein Stallmeister Yolet und die Edelleute Cornaton und Labonne, mit einigen wenigen Dienern. Morgens zwischen 1 und 2 Uhr (Sonntag den 24. Aug.) nahte sich die lärmende Schaar der Mörder; es war beschlossen, zuerst den Admiral zu tödten und dann erst das Zeichen zum allgemeinen Blutbad zu geben. Der junge Herzog von Guise hatte das ihm angenehme Geschäft übernommen, seinen Todfeind zu ermorden. Die Thüren wurden gesprengt, die Wachen niedergestochen und erschossen. Beim ersten Lärmen ließ sich Coligny aus dem Bett heben — sein verwundeter Zustand gestattete ihm nicht, selbst aufzustehen — und er sagte zu Merlin: „Herr Pfarrer, sprechen Sie das Gebet; ich befehle meine Seele dem Heiland.“ Paré fragte einen hereinstürzenden Diener, was es gäbe? „Gott ruft uns zu sich“, antwortete dieser. „Schon lange“, entgegnete Coligny, „bin ich bereit zu sterben, aber Ihr Anderen, rettet Euch, mein Leben könnt Ihr nicht schützen.“ Sie folgten seinem Befehl, und die Meisten retteten sich; nur sein deutscher Dollmetscher (Nikolaus Muß) blieb bei ihm. Die Mörder drangen in das Zimmer und fanden den Admiral, stehend im Nachtkleide. Besme (oder Böhme, ein Deutscher aus Leonberg in Württemberg) rief ihm zu: „Nicht wahr, Du bist der Admiral!“ „Ja“, antwortete Coligny ruhig und mit Würde, „aber Du, junger Mann, solltest Achtung haben vor meinem Alter und meinem hülflosen Zustande: doch wirst Du mein Leben nicht abkürzen.“ Mit einem schrecklichen Fluche stieß Besme ihm sein Schwert in die Brust, die Anderen (die Geschichte hat ihre Namen aufbewahrt: Sarlabous, Cosseins, Martin Koch u. s. w.) stießen und schlugen ihn, daß Coligny, zum Tode getroffen, zu Boden sank. Guise, der vor dem Hause gewartet, rief hinauf: „Besme, bist Du fertig?“ „Ja, Herr“, war die Antwort. „Der Ritter von Angoulême will es nicht glauben, bis er es mit eigenen Augen gesehen; wirf ihn zum Fenster herab.“ Besmes und Sarlabous faßten den Körper, in welchem noch schwache Reste des Lebens waren, und stürzten ihn hinab. Das Gesicht war durch Blut entstellt; Guise wischte das Blut ab und rief frohlockend: „ja, er ist es“; er stieß mit dem Fuße den todten Mann, „den alle Mörder Frankreichs so sehr gefürchtet hatten, so lange er lebte.“ Ein Italiener, Petrucci, schnitt ihm den Kopf ab und brachte ihn in den Louvre*). Der Leichnam wurde verstümmelt, durch die Straßen von Paris gezogen und endlich am Galgen von Montfaucon an den Beinen aufgehenkt. Als Karl IX. nach einigen Tagen mit dem Hofe die entstellten Ueberreste des Helden sah, soll er die Worte des Vitellius wiederholt haben: „der Leichnam eines Feindes riecht immer gut.“ Der Marschall Montmorency ließ sie in einer Nacht vom Galgen wegnehmen und in Chantilly beisetzen, bis Franz von Coligny

*) Der Kopf soll nach Rom geschickt worden seyn; ob er indeß dort anlangte, ist ungewiß; ein königliches Schreiben gebot dem Statthalter von Lyon, Mandelot, den Menschen, der dieß thun sollte, anzuhalten. Mandelot schrieb (5. Sept.) zurück, es sey Niemand durch Lyon gereist, als ein Stallmeister von Guise, der indeß schon abgereist war, ehe der königl. Befehl ankam.

sie nach Châtillon brachte *). Wie gegen den Körper, so wüthete man auch gegen den Namen des Ermordeten. Am 26. August begab sich der König in das Parlament, klagte den Admiral des schändlichsten Undanks an; eine Verschwörung gegen das Leben des Königs, ja gegen das ganze königliche Haus sey von ihm angezettelt worden, und um dieser zu begegnen, habe er die Ermordung der Hugenotten befohlen; nun verordnete er die Untersuchung gegen den Admiral und seine Mitschuldigen wegen Hochverraths. — Man hatte sich sogleich der Papiere Coligny's und Téligny's bemächtigt, aber nicht das Mindeste, was ein solches Mährchen glaubwürdig machen konnte, gefunden; indessen faßte doch das gefügige Parlament am 27. Oktober 1572 den schmachvollen Beschluß: Coligny sey des Hochverraths für schuldig zu erkennen, sein Leichnam soll gehenkt werden (man henkte statt dessen eine Strohpuppe), sein Wappen zerschlagen, seine Nachkommen für ewige Zeiten für unehrlich erklärt werden, sein Schloß zerstört und ein bleibendes Erinnerungsfest zum Andenken an den großen Tag gefeiert werden. Durch Beschluß vom 10. Juni 1599 wurde dieses Urtheil vollständig aufgehoben und cassirt. — Im Vatikan ließ Gregor XIII. außer feierlichem Tedeum in drei Freskogemälden von Vasari die Verwundung des Admirals, den Blutrath und die Niedermetzelung verewigen; die Gemälde sind noch da, die Unterschriften jedoch seit der französischen Occupation übertüncht. — In Coligny's Nachlaß fand man ein sorgfältig geschriebenes Tagebuch, ferner eine Geschichte der Bürgerkriege und mehrere staatsrechtliche Abhandlungen; sie wurden in's Feuer geworfen, ein unersetzlicher Verlust für die Geschichte jener Zeit. Briefe von ihm finden sich beinahe in allen Archiven und Bibliotheken. Das Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français hat mehrere veröffentlicht. Eine vollständige Sammlung seiner Correspondenz hat Hr. Ch. Read, Herausgeber des genannten Bulletin und Felix Bourquelot, Herausgeber der Memoiren Claude Haton's, versprochen. Zu seinen Lebzeiten sind die zwei Memoiren in Betreff Poltrot's (s. S. 336) gedruckt worden. Von der Belagerung von St. Quentin hat er eine eigenhändige Darstellung hinterlassen, ein Muster klarer Schreibart; sein Styl ist so durchsichtig, fest und sicher, wie es seine (dem Unterzeichneten wohlbekannte) Handschrift ist; sie ist zuerst gedruckt bei Lannel, Paris 1623. 4°, findet sich in den Preuves de l'histoire de la maison de Coligny. Paris 1663. Fol., ebenso in der Collect. Petitot I Serie. T. 32. Michaud. Band VIII.

Es ist schwer, von einem Manne wie Coligny zu scheiden, noch schwerer, sein Leben darzustellen, ohne in Gefahr zu gerathen, einen Panegyrikus zu schreiben; denn diese wunderbare Vereinigung von Christenthum, Patriotismus und Heldenmuth findet sich noch bei einem nicht gekrönten Haupte, dem freilich das Geschick einen weniger tragischen Tod hat zu Theil werden lassen, bei Washington; ein Unterschied möchte sich allein herausstellen: bei Coligny überwog der Glaube über das Vaterland, bei Washington mochte das Entgegengesetzte der Fall seyn.

Es bleibt noch übrig, einen kurzen Blick auf Coligny's Familie zu werfen. Von seiner ersten Frau, Charlotte de Laval, hatte er 6 Söhne und 2 Töchter. Drei Söhne starben frühe; der vierte, Franz, geb. 28. April 1557, entrann mit seinem Bruder Odet (geb. 26. Dez. 1560) den Nachstellungen bei der Bartholomäusnacht, flüchtete in die Schweiz und kehrte erst 1575 wieder nach Frankreich zurück; er war in Tapferkeit und Heldensinn der würdige Nachfolger seines Vaters und starb als Mitglied des Geheimen Raths und Admiral am 8. Okt. 1591. Der jüngste Sohn, Karl, geb. 10. Dez. 1564, machte allein seinem Vater Unehre; er war nach der Bartholomäusnacht in die Hände der Katholiken gefallen und drei Jahre in einem Kloster eingesperrt gewesen; im Jahre 1591 trat er zum Katholicismus über. — Von den 2 Töchtern Coligny's starb die eine, Rénée, sehr früh, die andere, Louise, geb. 28. Sept. 1555, heirathete zuerst Té-

*) Die France protest. berichtet, daß die wenigen irdischen Ueberreste Coligny's nach mancherlei Schicksalen in einer bleiernen Kiste den 7. Sept. 1851 in ein Stück Mauer des zerstörten Stammschlosses Châtillon eingemauert worden seyen.

ligny (s. S. 339), verlor aber ihren Gemahl in derselben Nacht, welche ihr den Vater raubte. Sie verehelichte sich im J. 1583 mit Wilhelm von Oranien und hatte abermals das Unglück, ihren Gemahl durch Mörderhand umkommen zu sehen (10. Juli 1584). Das preußische, französische (Graf von Paris) und englische Königshaus leitet seine Abstammung auf sie zurück. — Tragisch ist auch das Schicksal der zweiten Gemahlin Coligny's, Jaqueline d'Entremont; einige Zeit wurde sie in Frankreich gefangen gehalten, dann nach Savoyen entlassen, dort aber von dem habsüchtigen Herzog eingesperrt; ihre und Coligny's Tochter, Beatrice, geb. 21. Dez. 1572, wurde ihr genommen und in der katholischen Confession erzogen; sie selbst blieb trotz aller fürstlichen Fürsprache im Kerker bis zu ihrem Tode (Dezbr. 1599); sie starb auch als Katholikin, ihr und ihres Hauses Jammer hatte ihren Glaubensmuth gebrochen.

Coligny's Leben ist zuerst beschrieben von Jean de Serres oder Serranus unter dem Titel: Gasparis Colinii Castellionis, magni quondam Franciae Amiralii vita, 1575, anonym ohne Druckort. In's Französische übersetzt von Jean Hotman. Leyden 1643. 12°. Vie de Coligny par Dassdorf (bei Polenz II, 491 angeführt), ist wohl dasselbe Werk. — Weitere Quellen: du Bouchet, Preuves de la maison de Coligny. Paris 1662. Ueber die Bartholomäusnacht sehr wichtig: Memoires de l'Estat de France. Middelburg 1576 (von Simon Goulard). Außer Ranke, Geschichte Frankreichs im 16. und 17. Jahrhundert; Baum, Leben Beza's; Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus, 3 Bände — ist das Hauptwerk über jene Zeit: Soldan, Geschichte des Protestantismus in Frankreich bis zum Tode Karl's IX. Bd. I. u. II. Leipzig 1855. — Ein sehr anziehend und frisch geschriebenes Lebensbild von Coligny hat E. Stähelin in den protestant. Monatsblättern von Gelzer, 1858, Bd. 11 u. 12. gegeben. Ausführlicher ist es neuerdings bearbeitet worden von A. Meylan, Vie de Gaspard de Coligny. Paris 1862. **Theodor Schott.**

Compiegne, Synoden daselbst (Conventus Compendienses; concilium Compendiense). Die Synoden, die in Compiegne gehalten worden sind, begannen zuerst nach der Mitte des achten und endigten gegen die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts; in der Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse und Zustände ist etwa nur eine Synode von besonderer Wichtigkeit gewesen, die übrigen sind ohne bemerkbaren Einfluß geblieben und mehrere dürfen mehr als Reichsversammlungen, weniger als kirchliche Synoden gelten. Schon der Reichstag, welchen Pipin der Kleine im Jahre 757 zu Compiegne hielt, wird unter die Synoden gesetzt, weil hier das Privilegium des Erzbischofs Chrodegang von den versammelten Bischöfen bestätigt und unterzeichnet wurde; Joan. Dominic, Mansi Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. T. XII. Florent. 1766. Pag. 653 sq. Ob dann die wenigen Kirchengesetze, welche unter Karl dem Großen im Jahre 775 als Capitulare erlassen wurden und sich theils auf das Kirchenregiment, theils auf die kirchlichen Einkünfte, theils auf die Klosterzucht bezogen, in einer Synode zu Compiegne aufgestellt worden sind, ist sehr zweifelhaft, weil in der Nachricht über das Capitulare überhaupt nur von einem synodalis conventus die Rede ist, s. Acta Conciliorum et Epistolae decretales ac Constitutiones etc. (ed. Joann. Harduinus). T. III. Par. 1714. Pag. 2056. Irrig wird angegeben, daß König Ludwig im J. 816 eine Synode zu Compiegne habe halten lassen, und eine im J. 823 daselbst gehaltene Synode, auf welcher sich Bischöfe gegen die von Laien ausgeübten Usurpationen kirchlicher Sachen aussprachen, ist in der That als ein Reichstag anzusehen; Mansi l. c. T. XIV. Venet. 1769. Pag. 410.

Anders verhält es sich mit der im Jahre 833 zu Compiegne gehaltenen Synode; sie ist es, die in der Geschichte der kirchlichen Entwickelung allerdings von Bedeutung gewesen ist. Im Jahre 829 hatte nämlich ein Concil zu Paris in einem Schreiben an die Kaiser Ludwig und Lothar mit Berufung auf eine angeblich schon vom Kaiser Constantin gegebene Erklärung den Satz ausgesprochen, daß die Bischöfe die Richter der Könige seyen, daß aber die Bischöfe selbst von Menschen nicht gerichtet werden

könnten. Dieser Satz fand nun zuerst auf der oben erwähnten Synode zu Compiegne faktische Anwendung, indem die Söhne Ludwig's ihren Vater durch die Bischöfe zu einer öffentlichen Buße verurtheilen und dadurch zur Regierung für unfähig erklären ließen; s. Harduin l. c. T. IV. Par. 1714. Pag. 1378; Mansi l. c. T. XIV. Pag. 647.

Eine neue Versammlung zu Compiegne im Jahre 877 kann nur als ein Reichstag gelten, eine andere Synode im J. 1085 bestätigte nur die Exemtion zweier Klöster (s. Harduin l. c. T. VI. 1. Par. 1714. Pag. 1615; Mansi l. c. T. XX. Venet. 1775. Pag. 610), während die Synode im J. 1095 einen Adeligen, Hugo de Iniaco, mit dem Banne belegte (Mansi l. c. T. XX. Pag. 922), die Synode im J. 1236 verschiedene Verordnungen aufstellte, die nur auf die Sicherstellung kirchlicher Freiheiten abzielten, und die Synode im J. 1270 Erklärungen gegen den unrechtmäßigen Besitz kirchlicher Pfründen gab, der als Kirchenraub galt (s. Harduin l. c. T. VII. Par. 1714. Pag. 654; Mansi l. c. T. XXIV. Venet. 1782. Pag. 13).

Die im Jahre 1277 zu Compiegne gehaltene Synode erließ eine Erklärung in Betreff der Domherren (Harduin l. c. Pag. 751; Mansi l. c. Pag. 183), wichtiger war die Synode vom Jahre 1301 insofern, als dieselbe einige wenige Bestimmungen in Betreff der geistlichen Gerichtsbarkeit aufstellte (Harduin l. c. Pag. 1247; Mansi l. c. T. XXV. Venet. 1782. Pag. 87). Die letzte Synode zu Compiegne im Jahre 1304 erließ nur einige Bestimmungen zur Aufrechthaltung der Kirchendisciplin (s. Harduin l. c. Pag. 1263; Mansi l. c. Pag. 117). **Neudecker.**

Concursus divinus. Drückt der Begriff der conservatio die Beziehung Gottes, der höchsten absoluten Ursache und Kraft, zu den Creaturen und creatürlichen Kräften hinsichtlich ihres fortwährenden Seyns und Bestehens aus, so bezeichnet der Begriff des concursus die Beziehung Gottes zu den endlichen Wesen und Agentien hinsichtlich ihrer lebendigen Bewegung und Wirksamkeit. Das religiöse Bewußtseyn weiß sich auch in jedem Momente seines eigenen Wirkens, während es eben seine eigene That in diesem erkennt, doch zugleich durchweg von Gott abhängig und sieht nicht minder in allen Wirkungen und Produkten der objektiven Welt, in welcher es steht, zugleich das Ergebniß göttlichen Wollens, göttlicher Fügung, Ursächlichkeit und Kraft. Unbefangen spricht die heilige Schrift Beides neben einander aus: einmal, daß z. B. die Erde sich selbst mit Gras und Kraut bekleide, die Thiere und Menschen sich selbst mehren u. s. w., dann wieder daß Gott es thue, daß Gottes eigene Hände mich gemacht haben mit Allem, was ich um und um bin u. s. w. (Hiob 10, 8), — einmal, daß wir Menschen nach den eigenen Regungen unseres Herzens wirksam seyen, dann wieder, daß wir, wie wir in Gott sind, so auch in ihm uns bewegen (Apgesch. 17, 28). Wie aber das Verhältniß von Beidem, von der Causalität Gottes im Creatürlichen und von der eigenen Causalität des Creatürlichen, näher zu bestimmen sey, ist Sache wissenschaftlicher Reflexion und Spekulation. Auf die Versuche, es zu bestimmen, haben auch bei den Dogmatikern immer philosophische Voraussetzungen und Gesammtanschauungen theils unmittelbar, theils mehr nur mittelbar eingewirkt. Fest ausgeprägte Theorieen darüber zeigt schon die Scholastik. Zur Herrschaft in der Dogmatik einer Kirche ist eine solche bestimmte Theorie nur bei den Protestanten einmal gelangt, nämlich auf dem Höhepunkte der Entwickelung ihrer sogenannten altorthodoxen Dogmatik, und auch hier nur für eine kurze Periode.

Wir finden die hauptsächlichsten verschiedenen Auffassungen jenes Verhältnisses, welche auf christlichem Standpunkte sich erhoben haben und erheben können, schon in der S c h o l a s t i k vertreten (vgl. auch Encykl. Bd. XVII. S. 414), und zwar diejenige, welche dann sowohl in der ferneren und auch nachreformatorischen katholischen Scholastik den Vorrang behauptet, als insbesondere in jenen protestantischen Systemen die Herrschaft erlangt hat, vornehmlich durch Thomas von Aquino (vgl. auch Encykl. Bd. XVI. S. 65). Er lehrt (Sum. I. Quaest. 105. Art. 6): Deus operatur in omni operante, vgl. Jes. 26, 12. Job. 10, 8. Gott wirkt so nicht bloß sofern er finis von Allem ist, sofern er das der Reihe der Agentien vorausgesetzte primum movens ist, sofern er c o n s e r v a t

formas et virtutes rerum, sondern auch sofern er formas et virtutes rerum ad agendum applicat. Das hängt bei Thomas mit seiner Grundauffassung des Seyns zusammen: indem Gott die Ursache des universalen Seyns ist, welches das Innerste für alle Dinge ist, so folgt quod Deus in omnibus intime operetur. Er hatte schon mit der Einwendung zu kämpfen, daß dann, sofern man doch auch dem creatürlichen Agens eine Wirksamkeit beilege, etwas Ueberflüssiges sich ergebe. Und zwar hatte er (gegen arabische Theologen) diejenige Folgerung hieraus zu bekämpfen, daß man demnach, da Gott Alles wirke, eben gar keine Wirksamkeit einer creatürlichen Kraft anzunehmen habe, — daß Gott allein unmittelbar Alles wirke, — daß z. B. nicht das Feuer sondern Gott im Feuer erwärme. Er entgegnet, daß mit dieser Aufhebung der Ordnung der endlichen Causalitäten der Macht des Schöpfers selbst Eintrag geschehe, aus dessen Kraft eben die Kraft des Wirkens in dem von ihm Gesetzten stamme, und daß die Geschöpfe selbst, die eben um ihrer Wirkung wegen da seyen, vergebens da zu seyn scheinen würden. Gegen Thomas trug von nominalistisch deistischem Standpunkt aus Durandus de St. Porc. die Auffassung vor, daß Gott zu dem, was durch die endlichen oder Mittel-Ursachen geschehe, nicht unmittelbar mitzuwirken brauche, sondern nur mittelbar, nämlich conservando naturam et virtutem causae secundae (vergl. die Stelle bei Münscher, Dogmengesch., von Cölln II, 1, 71). Dagegen findet sich als dritte Theorie jene schon von Thomas bekämpfte, bei G. Biel wieder, — bei ihm nicht etwa vermöge der ihr ursprünglich zu Grunde liegenden pantheistischen Neigung, wohl aber vermöge eines, die Bedeutung des immanenten Nexus der endlichen Dinge selbst verläugnenden nominalistischen Räsonnements: es wirken nicht die Creaturen sondern nur Gott selbst mit Anschluß an ihr Vorhandenseyn (vergl. Biel in IV. libr. sentent. Qu. 1: patet quod unam rem causare aliam nihil aliud est nisi ad praesentiam unius rei aliam rem produci vel esse). — Was das Verhältniß jener göttlichen Wirksamkeit zu den menschlichen Willensakten anbelangt, so sagt Thomas (a. a. O. Art. 4) auch vom creatürlichen Willen aus, Gott könne ihn bewegen, ohne daß er im Interesse der Selbstbestimmung dieses Willens solche Restriktionen, wie nachher im Gegensatz gegen den Determinismus die lutherischen Dogmatiker gemeinsam mit katholischen Theologen, beifügen zu müssen glaubten; es genügt ihm, daß die Willensbewegung doch deswegen, weil sie aus einem im Subjekt liegenden Princip hervorgehe, eine freiwillige bleibe, auch wenn dieses Princip selbst von einem außer dem Subjekt stehenden Princip bewegt werde. Daneben legt er dem Menschen nicht bloß (Prima Sec. Qu. 13) eine Wahlfreiheit bei (bei welcher freilich Gott immer noch in letzter Instanz als das auch die Willenstriebe und Entscheidungen bestimmende Princip gedacht werden kann), sondern er will auch ausdrücklich die Causirung der menschlichen Sünden dadurch von Gott fern halten, daß er sagt, Gott unterlasse nur hin und wieder vermöge seiner Weisheit und Gerechtigkeit, einem die Hilfe zum Nichtsündigen zu gewähren, und Gott sey, während er die Ursache eines Aktes sey, doch nicht die Ursache des den Akt begleitenden defectus oder der Sünde (ib. Qu. 79. Art. 1. 2). Es fragt sich aber, ob bei dieser Betrachtung die Sünde überhaupt noch ihren positiven Karakter behält.

Bei den Reformatoren verband sich mit dem Bewußtseyn, daß aus dem Sündenelend nur durch das Wirken der reinen, freien Gnade Gottes Rettung möglich sey, von Anfang an zugleich das innigste Bewußtseyn der allgemeinen Abhängigkeit der Geschöpfe überhaupt von ihrem Schöpfer und der lebendigsten Beziehung ihres Schöpfers auf sie. Und da scheint nun zunächst auch für Luther alle eigene Bewegung der vernunftlosen und der vernünftigen Geschöpfe ganz in dem Wirken des allwaltenden Gottes durch sie und in ihnen unterzugehen, während allerdings für die einzelnen Geschöpfe eigenthümliche Kräfte festgehalten werden, die nun aber eben Gott fortwährend in Bewegung setze: Deus omnia, quae condidit solus, solus quoque movet, agit et rapit omnipotentiae suae motu, quem illa — necessario sequuntur, quodlibet pro modo suae virtutis sibi a Deo datae (De servo arb., Op. Jen. III, 223).

Eben jenes Bewußtseyn prägt sich sodann auch in den Darstellungen der alten lutherischen Dogmatiker aus. Aber auf der andern Seite läßt nun diese ihr Widerstreben gegen den Prädestinatianismus und gegen die Zurückführung des Bösen auf Gott von vorn herein in ihrer Betrachtung des Verhältnisses des göttlichen Wirkens zu dem der vernünftigen und auch schon der vernunftlosen Geschöpfe nach solchen Bestimmungen suchen, durch welche diesen eine wirkliche Selbstständigkeit gewahrt werde. Hiebei mußte dann neben der Macht Gottes mehr auch seine, zu diesen Geschöpfen sich herablassende Güte und Liebe an's Licht treten, obwohl man nicht sagen kann, daß die Dogmatiker selbst geflissentlich die Bedeutung, welche diese Seite der Sache hat, betonten. — Noch keine genaueren Distinktionen gibt über den concursus im Allgemeinen J. Gerhard (Loc. VII. cap. 7—8); nur auf die Frage über das Verhältniß Gottes zu bösen Akten der Geschöpfe geht er näher ein. Dann aber wird über unsern Gegenstand ein System scharf formulirter metaphysischer Aussagen von Calov (Syst. loc., Tom. III. De provid. Cap. 2), Quenstedt (Theol. did. pol. Cap. 13), Hollaz (Exam. theol. part. I. Cap. 6. Qu. 14. 16 sq.) u. A. vorgetragen. In materieller Beziehung stimmen diese ganz unter sich zusammen; was das Formelle betrifft, so wird der „concursus" oder die „cooperatio" seit Quenstedt zwischen der conservatio und der gubernatio, in welche bisher die göttliche Providenz zerlegt worden war, eigens als zweites Moment der Providenz abgehandelt. Uebrigens ist ihre Theorie keineswegs auf dem protestantischen Boden für sich erwachsen; sie greifen zurück auf Thomas und schließen sich zugleich an Leistungen der jüngsten philosophisch-theologischen, scholastisch gearteten katholischen Wissenschaft an: noch viel weitläufiger und zum Theil auch noch schärfer als sie hatte den Gegenstand Suarez behandelt, welchen auch Quenstedt citirt (Suar. disputat. metaphys. XXII. Pag. 1. 2, im 22. Bd. seiner Werke; vergl. über ihn und seinen Einfluß auf die prot. Theologen: Gaß, Gesch. d. prot. Dogm. 1, 185 f.). — Während Gerhard nur davon geredet hatte, daß Gott seinen Geschöpfen die Kraft des natürlichen und freien Wirkens erhalte und sie im Wirken unterstütze, führen nun diese Späteren aus: Gott influire auch unmittelbar auf jede einzelne Handlung und Wirkung des Geschöpfes, so daß das Gewirkte zugleich ganz von Gott und vom Geschöpfe hervorgebracht sey. So sey der Mittelweg zwischen jener Ansicht des Durandus und jener des Biel einzuhalten. Dabei fällt mit diesem concursus der Sache nach die göttliche Allgegenwart zusammen, nämlich die praesentia operosa nach dem Sinne der heiligen Schrift, — nicht bloß die operatio oder die immediatio virtutis der Scholastiker, sondern auch die immediatio suppositi oder die adessentia ad creaturam substantialis, illocalis, incircumscriptibilis (vergl. zu diesen Begriffen Twesten, Vorlesungen über die Dogm. II, 1. S. 159). Und zwar schließe sich Gott mit dieser seiner Mitwirksamkeit hingebend an die Individualität des einzelnen Geschöpfes, des mit Nothwendigkeit wirkenden und des freien, an, — zu der Capacität und dem Bedürfniß eines jeden sich herablassend, — den freien Wesen in staunenswerther Langmuth seinen concursus et influxus zu freiem Gebrauche überlassend (Quenst. pag. 545 cfr. 550). Weiter aber wird jetzt — abweichend auch von Thomas (vgl. dessen Prim. Sec. Qu 109 Art. 1, wogegen Calov a. a. O.) — erklärt: der göttliche Akt schließe nicht etwa auch eine praevia motio des Geschöpfes in sich, sondern concurrire nur mit der Wirksamkeit des selbst zum Wirken sich bestimmenden Geschöpfes; die causa secunda sey nicht etwa als solche auch instrumentaria, die nicht wirken könnte ohne erst, wie ein Beil durch die Hand des Zimmermanns, durch die causa prima bewegt zu werden; bisweilen allerdings bewege Gott auch speciell die einzelnen Agentien, neige die Herzen der Fürsten u. s. w.; aber er thue dies keineswegs immer, und dieß sey nicht der concursus. Die Dogmatiker haben hiebei, wie wir sehen, schon das den vernünftigen, freien Geschöpfen eigene Wirken im Auge. Diese, sagen sie, gebrauchen oder mißbrauchen dann den göttlichen concursus. Sofern aber doch für Gott sein eigener Wille der Willensbestimmung des Menschen, welcher er mit seinem Concurse dient, vorangehen muß, nimmt Hollaz das

Vorherwissen Gottes zu Hilfe: Deus sic decrevit voluntati illi cooperari quando et quoties praevisa est se dispositura ad effectum aliquem. Was endlich das Verhältniß Gottes zu gottwidrigen sündhaften Akten der Geschöpfe anbelangt, so hatte für diese Melanchthon (Loci, Corp. Ref. XXI, 657) nur ein sustentari, nicht ein wirkliches adjuvari der causa secunda durch die causa prima zugegeben; ähnlich hatte Gerhard hiefür ein concurrere sustentando naturam gelehrt. Weiter aber kommt schon Gerhard mit Anschluß an Thomas und sodann vollends die nachfolgende, den concursus in ein unmittelbares Mitwirken setzende Dogmatik auf jene Unterscheidung zwischen der actio und dem vitium et defectus in actione zurück; sie stellt die Formel auf: Gott concurrire nur ad effectum, nicht ad defectum, oder nur ad materiale, nicht ad formale. — Insoweit stimmt das System der lutherischen Dogmatiker mit Theorieen von Katholiken im Wesentlichen überein. Wir finden so bei Jenen auch nicht bloß einen Molina und Suarez, sondern sogar einen Bellarmin citirt. In Betreff jenes Concurses bei freien Handlungen bestimmte Suarez noch genauer: der menschliche Wille komme doch dem göttlichen nicht zuvor, indem vielmehr jenem für jeden Akt schon ein concursus von Seiten Gottes müsse dargeboten seyn; frei aber sey er, indem ihm ein concursus nicht bloß zu Einem, sondern zu mehreren Akten zugleich, zwischen welchen er sich entscheiden könne, von Seiten Gottes dargeboten werde. Die specifisch protestantische Lehre tritt erst ein bei der Frage, wie weit der menschliche Wille — nicht durch die Macht des concurrirenden Gottes, wohl aber durch die eigene, seit Adam's Fall sich fortpflanzende Sündhaftigkeit gebunden sey. Um dieses Gebundenseyns willen wird dann, damit der Mensch aus der Sünde sich wieder zu Gott erheben könne, allerdings eine nicht bloß concurrirende, sondern zuvorkommende, den Willen bewegende göttliche Thätigkeit nothwendig gefunden, — die übernatürliche Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes. Erst nachdem durch diese der Mensch sittlich umgestaltet ist, soll endlich auch eine „cooperatio" der Gnade mit seinem eigenen neuen Willen und seinen neuen Kräften erfolgen: diese cooperatio ist aber von der allgemeinen cooperatio Gottes mit den natürlichen Agentien nach Inhalt und Form sehr wohl zu unterscheiden.

In der reformirten Dogmatik (wo der concursus von Einigen auch als eigenes Hauptstück neben der conserv. und gubern. behandelt, von den Anderen aber unter jene oder diese subsumirt worden ist, vgl. Heppe, Dogm. der evang.-reform. Kirche S. 190) wird nun der concursus ausdrücklich nicht bloß als simultaneus, sondern auch als praevius aufgefaßt: quia non causa secunda in primam, quae nunquam in potentia est, sed prima in secundam, praedeterminando eam ad operandum, influit (J. H. Heidegger Medulla theol., Loc. VII, 14). Auch so jedoch wird gelehrt, daß Gott je nach Maßgabe der Individualität der Geschöpfe wirke, — libere, sed foedere quodam (Jerem. 31, 35. 33, 20) se naturae obstringens; so thue der Concurs auch der Freiheit der Creatur keinen Eintrag, weil von Gott abhängen wahre Freiheit sey (Heidegger a. a. O., vgl. Heppe). Es wird ferner in Betreff der sündhaften Akte, während die göttliche Zulassung derselben als eine thätige, nämlich als eine Entziehung der Gnade bezeichnet und darauf hin das Sündigen für etwas Nothwendiges erklärt wird, doch auch hier das Böse dadurch von Gott fern zu halten gesucht, daß die Wurzel desselben in dem Willen der Creatur, den eben Gott nicht hindere, gesetzt und daß wieder zwischen dem formale und materiale einer Handlung und zwischen einer causa efficiens und einer bloßen causa deficiens unterschieden wird.

Wir haben der ganzen protestantischen und katholischen Lehre vom concursus noch beizufügen, daß dem Gotte, der so ordentlicherweise mit den natürlichen Agentien zusammenwirkt, hiebei doch immer seine Freiheit zu einem Sistiren ihrer Wirksamkeit oder zu einem Wirken auch ohne sie, d. h. zum Wunderthun, vorbehalten bleibt. So kann z. B. eben der Gott, durch dessen Concursus das Feuer brennt, auch seinen Concursus entziehen und das Feuer brennt dann nicht mehr, wie bei den drei Männern im

Feuerofen. Gerade auch solche Wunder werden für jene Auffassung des Concursus gegenüber von Durand's Auffassung geltend gemacht (freilich auch von Biel für seine Sätze).

Unterdessen entwickelte sich auf philosophischem Gebiete, jedoch ohne Einfluß auf unsere Dogmatiker, eine Lehre ähnlich jener durch Thomas bestrittenen und jener Biel'schen, wornach die wirkende Kraft für die Akte der Geschöpfe in ihrer Wechselwirkung auf einander ganz nur Gotte beigelegt wird: der sogenannte Occasionalismus des Geulincx und des Malebranche. Uebrigens muß dieser von jenen ähnlichen älteren Theorien schon seiner Grundlage nach wohl unterschieden werden. Er ging nicht sowohl von den theologischen Gesichtspunkten wie jener aus, als vielmehr von einer durch Cartesius eingeführten Auffassung des weltlichen Daseyns selbst nach seinen beiden Hauptgebieten, nämlich dem des Geistes und dem der Körper, wobei das Körperliche im abstrakten Gegensatze gegen den Geist als unfähig für eine gegenseitige Einwirkung beider und zugleich als eine in sich selbst starre, bewegungslose Masse gedacht wurde; dazu kam dann bei Malebranche noch ein mystisch-theosophischer Grundzug. Dieser Occasionalismus nun besagt: die Körper seyen für das, was im Geist, der Geist für das, was in dem Körper vorgehe, nicht die eigentliche, sondern nur die gelegentliche Ursache, die eigentlich wirkende Ursache sey Gott, der zugleich in beiden Gebieten wirke und beide wie zwei gleichlaufende Uhren einander correspondiren lasse (Geulincx); Malebranche: Dieu ne communique sa puissance aux créatures et ne les unit entre elles que parce qu'il établit leurs modalités, causes occasionelles des effets qu'il produit lui-même (Entretiens sur la métaphys. VII.). — Während hier immer noch für Gott, der freilich schon nach Cartesius allein eigentlich Substanz heißen kann, die Ueberweltlichkeit festgehalten wird, werden dann für Spinoza die endlichen Existenzen und ihre Wirkungen zu bloßen Modi und Affektionen der Einen Substanz, die nun selbst eben nur in ihnen ihr Daseyn hat und deren einzelne Modi je nur durch die einzelnen vorangegangenen Modi hervorgebracht werden.

Auf der anderen Seite erhielt sich die dem Deismus zuneigende Theorie fort. Unsere Dogmatiker (vgl. Quenst. S. 546) haben in dieser Hinsicht zu streiten wie gegen Durandus, so auch gegen den Philosophen Nikol. Taurellus (vgl. über ihn Gaß a. a. O. S. 183 f.), gegen katholische Theologen und gegen die Arminianer, unter welchen es zunächst (bei Episkop) wenigstens gleichgültig gefunden worden war, ob man einen unmittelbaren Influx von Seiten Gottes oder nur ein Belassen der Dinge in ihrem Bestand und Leben annehme (vergl. über Curcelläus: Twesten a. a. O. S. 162. 165).

Eben diese Lehrweise aber kam mit der Erweichung und Zersetzung jener altorthodoxen Dogmatik sofort zur Herrschaft. J. S. Baumgarten (evangel. Glaubenslehre Th. 1. Art. §. 5), welcher den Concurs noch als eigenes Hauptmoment hinstellt und ihn einen unmittelbaren genannt haben will, macht doch schon aus dem eigentlichen Mitwirken eine bloße „fortdauernde Gewährung aller Kräfte an die Geschöpfe", — eine bloße „Unterhaltung (jedoch nicht etwa bloße Unterlassung der Vernichtung —) ihrer Veränderungskräfte". Dann wird dem Concurs auch jene eigene Stelle in der Dogmatik nicht mehr eingeräumt. Die Erhaltung der Kräfte wird bald noch mehr wie ein positiver Akt, bald mehr nur wie ein Nichtuntergehenlassen betrachtet. — Es zeigt sich bei den hieher gehörigen supranaturalistischen und rationalistischen Theologen unverkennbar eine Abschwächung des innigen unmittelbaren religiösen Bewußtseyns von unserer Beziehung zu Gott gegenüber von einem abstrakten Weltbewußtseyn, zugleich jedoch auch eine praktisch-religiöse Abneigung gegen scharfe Erörterung der metaphysischen und spekulativen Fragen in der Dogmatik.

Schleiermacher (christl. Glaube §. 46.) findet sich, indem er das fromme Selbstbewußtseyn, vermöge dessen wir alles uns Erregende in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, mit der Einsicht, daß dieses Alles durch den Naturzusammen-

hang bestimmt sey, ganz zusammenfallen läßt, wieder in Uebereinstimmung mit jenen Sätzen der strengsten Dogmatiker, nach welchen die Wirkungen zugleich ganz von der Creatur und ganz von Gott ausgehen. Bei ihm aber erhebt sich die — von ihm selbst freilich nicht in die Dogmatik zugelassene Frage, ob dieß nun nicht im Sinne der spinozistischen oder einer neueren pantheistischen Anschauung zu verstehen sey. Er ferner gebraucht seinen Satz zur Abweisung jeder über den bloßen Naturzusammenhang hinausreichenden Thätigkeit Gottes oder der Wunder (vergl. Enc. XVIII, 315).

Erst seither ist wieder der Sinn für die Bedeutung jener Lehre vom concursus erwacht. Besonders hat dieselbe Twesten, auf die alten Dogmatiker zurückgehend, wieder dargelegt und gewürdigt, dazu besonders auch die Frage über Gottes Verhältniß zum Bösen genau erörtert; vgl. auch Philippi. J. Müller (Lehre von der Sünde. 4. Ausg. Bd. 1. S. 304 ff.) hat die Theorie der Dogmatiker sowie die anderen Haupttheorieen einer Kritik unterzogen, in welcher er gegen jene den Einwand, daß hier ein Pleonasmus der Ursachen entstehe (vgl. schon oben bei Thomas), festhält und sich von ihr aus darauf zurückzieht, die göttliche Welterhaltung als die einfach allgemeine, sich selbst gleiche Wirksamkeit Gottes zu denken, die die geschaffenen Kräfte in jedem Moment ihrer Thätigkeit trage und als solche sich zur Basis aller besonderen Wirksamkeiten im Leben der Welt mache, ohne doch selbst — als solche — der Wirksamkeit der creatürlichen Kräfte irgend eine besondere Bestimmung zu geben.

Ueberschauen wir die vorgelegten Fragen, so haben wir sicher mit jenen Dogmatikern nicht bloß die pantheistische Auffassungsweise abzuweisen, sondern auch die occasionalistische und die durch Thomas bekämpfte. Nicht verkannt sollte übrigens werden, daß auch diese mit tieferen, ächt philosophischen Gründen vorgetragen worden ist. Es genügt natürlich hiegegen nicht, sich auf die Erfahrung zu berufen, nach welcher eben doch z. B. das Feuer selber warm mache (vgl. oben), und zu sagen, wer dieß läugne, habe ein schwaches Gehirn (Calov, Quenstedt, mit Berufung auf Averroes). Auch Gegengründe wie der, daß bei jener alleinigen Wirksamkeit Gottes wir die Erfolge unseres Thuns nie sicher absehen könnten und so Quietisten werden müßten (Philippi), verfangen Nichts, da ja Gott doch auch so uns dessen versichern könnte, daß er seine Wirksamkeit nach einer festen offenbaren Ordnung ausübe. Richtig aber ist allerdings die Einwendung, daß wir nur dem, was irgendwie wirkt, auch wirkliche Existenz beilegen können und so für jene Alleinwirksamkeit Gottes nicht einmal wirklich existirende Produkte sich ergeben würden. Unser Hauptgrund endlich muß der seyn, daß wir erst in einer solchen geschaffenen Welt, welche ein wirkliches Fürsichseyn hat, an deren Spitze persönliche, gottebenbildliche und eben hiemit sich selbstbestimmende und aus sich handelnde Wesen stehen, und in welcher nun auch die niedrigeren Dinge und Organismen mit der ihnen zugetheilten Kraftbegabung eben diesen Wesen zur Basis dienen, eine wahre Offenbarung und Selbstbethätigung Gottes und namentlich der göttlichen Liebe gewinnen. So legt denn Gott seine Kräfte in die Geschöpfe selbst, — und zwar in die persönlichen Geschöpfe auf die Weise, daß diese in ihnen ein Material erhalten, in dessen Gebrauche sie aus sich selbst heraus mit Selbstentscheidung walten dürfen, um so auch in der äußeren Welt neue, eben nur durch freie Geschöpfe erzielbare Gestaltungen hervorzubringen. Daraus folgt aber nicht etwa, daß jene Kräfte, sofern sie in endliche Individuen niedergelegt und auch dieser freien Selbstbestimmung zum Gebrauch anheimgegeben sind, nunmehr als von Gott abgetrennt gedacht werden müßten und nicht vielmehr Gott selbst fortwährend als durch sie und in ihnen wirkend zu denken wäre. Ungeschickt erscheint übrigens dann auch der Ausdruck concursus oder cooperatio, als ob zweierlei Wirksamkeiten neben einander herliefen und nicht vielmehr Gott eben in jenen endlichen Agentien wirkte (vgl. dagegen auch Schleiermacher); es kommt hiezu, daß dann bei der Lehre von der cooperans gratia der Ausdruck in wesentlich anderem Sinne gebraucht wird.

Fragt man andererseits, ob nicht doch die Idee einer bloßen Erhaltung der end=

lichen Agentien auch ohne die Idee einer steten Mitwirkung oder Inwirkung Gottes genügt, so droht hiebei die Gefahr, daß im Widerspruch gegen das religiöse Grundbewußtseyn und zugleich gegen jede wahrhaft philosophische Auffassung Gottes die göttliche Wirksamkeit ganz nur auf einen ersten Schöpfungsmoment zurückverlegt werde: es möchten nämlich die in jedem folgenden Moment vorhandenen Dinge und Wirkungen als ein rein durch die Wirkung der vorangegangenen endlichen Causalitäten ohne göttliches Dazuthun erzeugtes Produkt betrachtet werden, und so zurück bis zu jenem ersten Momente. Will man weiter eine fortwährende erhaltende Thätigkeit Gottes beiziehen, vermöge deren er dem Zurücksinken der endlichen Dinge in's Nichts oder auch nur (wie Klee, kath. Dogm. S. 472 meint) einem Zerfallen der Dinge in ihre Elemente wehre, so haben wir hiemit nur den schlechten, leeren Gedanken eines bloß negativen Aktes, und in jenem zweiten Falle (bei Klee) ließe sich auch nicht absehen, warum Gott, wenn er den Elementen für sich die Kraft zum Fortbestehen und Fortwirken mitgegeben hat, ihnen nicht eben hiemit auch die Kraft eines Fortwirkens in ihrem harmonischen Zusammenhange sollte mitgegeben haben. Will man aber Ernst machen mit einer steten positiven erhaltenden Wirksamkeit Gottes auf's Ganze und eben hiemit auch auf die das Ganze constituirenden einzelnen Dinge und Agentien, so wird sich schwerlich mehr scheiden lassen zwischen einer steten wirksamen Erhaltung der in ihrem Wirken begriffenen Kräfte und zwischen jenem oben ausgesagten steten göttlichen Inwirken selbst. — Unpassend erscheint übrigens das Auseinanderziehen von conservatio und concursus; wie die Dinge fortbestehen in ihrem Wirken, so vollzieht sich eben in dem Inwirken selber die erhaltende Thätigkeit Gottes.

Was die Frage über Gottes Wirken in oder mit bösen Akten anbelangt, so erhebt sie sich auch, wenn man bloß von einer erhaltenden Thätigkeit Gottes reden will: auch hier fragt sich, ob er nicht doch mittelbar Miturheber derselben sey. — Bei unseren alten Dogmatikern wäre hier nicht bloß eine schärfere Prüfung des Begriffs der Sünde als eines defectus zu wünschen, sondern auch mehr Beachtung dafür, daß auch schon bei allen inneren Trieben und Regungen, sofern sie Aeußerung von Kräften sind, der göttliche concursus in Betracht kommen muß, während jene zumeist nur von äußeren Akten der sündigen Subjekte und daneben von besonderen Fällen einer Verstockung des Subjekts durch Gott zu reden pflegen. — Es kommt nun darauf an, bei den äußeren Handlungen und auch schon bei den inneren Akten und Entwickelungen das Gute, was darin doch immer noch gesetzt ist und in welchem Gott auch hier wirkt, vom Bösen als Solchem zu unterscheiden. — Setzen wir da den Fall, daß ein Mensch (wie Adam nach der christlichen Glaubenslehre) in sich selbst noch keinen Keim des Bösen hätte, so gehört es doch mit innerer Nothwendigkeit zur göttlich guten Ordnung, nämlich zum Stande des Menschen als einer zur Selbstbestimmung geschaffenen gottebenbildlichen Persönlichkeit, daß ihm mit der Idee des Guten unmittelbar auch die Vorstellung einer entgegengesetzten, gottwidrigen Selbstentscheidung und die Möglichkeit, eine solche sich zu geben, sich darbiete; gibt er sich diese wirklich, so bestimmt er sich dazu vermöge einer von Gott ihm gegebenen Kraft, aber doch wesentlich aus sich selbst, ohne Gottes Mitschuld. Anders ist freilich unser faktischer Zustand: böse Regungen, die mit einer in uns gelegten Kraft sich geltend machen, sind schon in uns, — entfalten sich und wachsen kräftig und nach Gesetzen des Sündenlebens, — bringen auch unwillkürlich äußere Handlungen hervor. Allein auch sie läßt doch Gott nicht etwa bloß zu einem guten Endzwecke so wirken. Sondern etwas an sich Gutes muß auch fortwährend noch das Daseyn des persönlichen Lebens als solchen heißen, zu welchem sie gehören, — auch der Trieb der Selbstheit an sich, der jetzt freilich die gottwidrige Richtung der Selbstsucht angenommen hat, und die der Welt zugekehrten Triebe, aus welchen freilich die Weltsucht geworden ist, — auch diejenige, eben mit den Wesen der persönlichen und zugleich irdisch sinnlichen Individuen gegebene Gesetzmäßigkeit, unter welcher die einmal vorhandene gottwidrige Richtung theils von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzt, theils

in den einzelnen Subjekten sich weiter entwickelt. Insoweit wirkt nun Gott hiebei fortwährend auch im Sünder und zur Sünde. Immer aber muß doch festgehalten werden, daß, so gewiß die Sünde etwas Gottwidriges und nicht bloße Unvollkommenheit ist, die gottwidrige Richtung selbst, in deren Selbstbethätigung Gott so mitwirkt, ihren Ursprung keineswegs von Gott, sondern von einem menschlichen Selbstentscheidungsakte der zuvor bezeichneten Art hat; es muß festgehalten werden an einem solchen ursprünglichen Sündenfalle; auf diesen hin erst läßt Gott mit dem Fortbestande der Menschheit, der an sich und mit seiner durch Gott gesicherten Richtung auf die Erlösung hin immer noch etwas Gutes für Gott bleibt, auch die Sünde fortbestehen, nach jenen im Wesen der Menschheit und Welt liegenden und so an sich guten Gesetzen sich entwickeln und jene an sich guten Kräfte, die ihre Wirksamkeit an sich auch jetzt noch von ihm selbst her haben, als Heerd und Mittel für ihre eigene Wirksamkeit gebrauchen. Andererseits müssen wir ferner auch daran festhalten, daß Gott, der eben vermöge seiner Werthschätzung der Persönlichkeit als solcher die Menschen auch noch mit der Sünde fortbestehen läßt, dessen eigener Wille aber von jeder Persönlichkeit das Gute fordert und haben möchte, so nun auch allen einzelnen Menschen einmal durch seine erlösende Gnade die Möglichkeit gewähren werde, in voller, wahrhaft persönlicher Selbstentscheidung, welche für die mit Sünde Geborenen eben erst durch Darbietung der Gnade möglich wird, sich dem Guten zuzuwenden und demjenigen Wirken, das Gott in und durch sie eigentlich haben möchte, ganz sich zu ergeben.

Im Uebrigen erfordert unser gesammter Gegenstand, um genügend erörtert zu werden, eine nicht bloß theologische, sondern philosophische Untersuchung, und zwar nicht nur in Betreff des Verhältnisses zwischen Gott und dem Endlichen, sondern auch in Betreff des Wesens von Causalität, Kraft, Wille u. s. w. überhaupt.

Hinsichtlich der Frage über das Verhältniß des Wunders zu jenem „concursus" oder zu Gottes Wirken mit den natürlichen Kräften vgl. den Art. „Wunder" R.-Enc. Bd. XVIII. S. 306 ff. (dazu die weitere Ausführung des Unterz. in den Jahrbb. für deutsche Theol. Bd. IX. 1864. 2s Heft). Julius Köstlin.

Constantin, Pabst von 708 bis 715, Nachfolger des Sisinnius oder Sisimus und Vorgänger von Gregor II., ist in der Geschichte der päbstlichen Machtentwickelung und kirchlichen Ausbildung von keiner Bedeutung gewesen. Wohl warf er sich zum Schiedsrichter auf in einer Streitsache des Bischofs von Mailand wegen des Bisthums von Pavia, wohl bemühte er sich vielfach, den Bischof von Ravenna zur Unterwerfung zu zwingen, doch mußte er dem Kaiser Justinian gehorsam seyn und auf dessen Befehl eine Reise nach Constantinopel und Nicomedien unternehmen (711) über deren Zweck und Erfolg freilich keine näheren Nachrichten vorliegen, indeß wird doch erzählt, daß er überall ehrenvoll empfangen worden sey, ja daß Justinian ihm bei seiner Anwesenheit in Constantinopel den Fuß geküßt und damit das erste Beispiel zum Fußkusse der Päbste gegeben habe. Ein Brief Constantin's an den Erzbischof von Canterbury, Brithwald, findet sich in Harduin's Acta Conciliorum et Epistolae decretales ac Constitutiones etc. T. III. Par. 1714. Pag. 1827, und handelt de visione Egwini; de concilio habendo; de coenobio instituendo. Außerdem wird noch ein Pabst Constantin erwähnt, der im Jahre 768 nach Paul I. den römischen Stuhl inne hatte, aber in der Reihe der rechtmäßigen Päbste nicht gezählt wird, weil er durch seinen Bruder, den Herzog Toto, zur Pabstwürde erhoben worden war. Er wurde vertrieben; ihm folgte im Jahre 768 Stephan IV. (III.). R.

Cordova. Diese uralte Stadt, das Corduba der Römer, hat während ihrer mittelalterlichen Glanzperiode, als Sitz der ommijadischen Khalifen Spaniens, eine Wichtigkeit auf kirchenhistorischem Gebiete erlangt, die uns zwei Episoden aus ihrer damaligen Geschichte hier etwas näher zu betrachten nöthigt, einmal eine im Jahre 852 von den Bischöfen des maurischen Spaniens in ihr abgehaltene Synode, und sodann die um ihres Einflusses auf die christlich-mittelalterliche Bildung willen wichtige

muhammedanische Gelehrtenschule, welche vom 10. bis zum 13. Jahrhundert in ihr blühte.

1. Die Synode zu Cordova wurde auf Anlaß der großen Christenverfolgung abgehalten, die in den Jahren 850—859, unter dem Khalifate Abderrhaman's II. (gest. 852) und Mohammed's, die Christen des maurischen Spaniens heimsuchte. Sie wurde von dem erstgenannten Khalifen selbst veranstaltet, in der Absicht, dem Fanatismus vieler Christen, namentlich aus dem Mönchsstande, zu steuern, die sich geflissentlich zum Märtyrertode herzudrängten und denselben durch öffentliche Beschimpfung des Propheten und anderweitige Aufreizungen der Muselmannen mit Wort und That herbeizuführen suchten. Die das Concil bildenden Metropoliten, darunter namentlich Hostegis von Malaga und ein gewisser Recafrid, den Einige zum Bischof von Sevilla, Andere von Merida machen, beschlossen in der That, daß das selbstgesuchte Martyrium hinfort verboten seyn solle („inhibitum esse martyrium, nec licere cuiquam deinceps ad palaestram professionis discurrere" — so Eulogius in dem unten zu erwähnenden Memoriale Sanctorum lib. II. c. 14), und ließen diesen Beschluß als ein durch ihre bischöfliche Autorität sanktionirtes Reichsgesetz öffentlich verkündigen. Doch muß dieser Beschluß schon während der Synodalverhandlungen selbst auf ziemlich bestimmten Widerspruch gestoßen seyn, denn der Bischof Urbanus von Cordova wurde (nach Eulogius a. a. O.) gleich nach abgehaltenem Concil auf Befehl Abderrhaman's in den Kerker geworfen, ohne Zweifel, weil er gegen die laxen Gesinnungen und die von ihm für verwerflich gehaltene Nachgiebigkeit der Mehrzahl seiner Mitbischöfe geeifert hatte. Derselbe gehörte also zu jener kleinen, aber einflußreichen Partei der Rigoristen, die während der folgenden sieben Jahre der Verfolgungszeit das Feuer des Märtyrerfanatismus den Beschlüssen der Synode zum Trotz eifrigst schürte und an deren Spitze der Presbyter Samson (Verfasser eines Apologeticus contra Hostegisum episc. Malacitanum), der Mönch Alvarus (Verfasser einer Vita S. Eulogii), und besonders der gegen Ende der Verfolgung (859) selbst als Märtyrer hingerichtete Mönch und Priester Eulogius als Hauptwortführer standen. Der Letztere vertheidigte die strengeren Grundsätze seiner Partei in verschiedenen Schriften, namentlich in mehreren seiner Briefe, in seiner Exhortatio ad martyrium (seu documentum martyriale ad Floram et Mariam, virgines confessores), seinem Memoriale Sanctorum (s. libri III. de martyribus Cordubensibus) und seinem Apologeticus pro martyribus (vergl. die Gesammtausgaben seiner Werke, z. B. von Ambrosius Morales, Complut. 1574; in der Bibl. Patrum Colon. T. XV. p. 242 ss. u. s. w.). Diese Schriften des Eulogius bilden zugleich die Hauptquelle oder vielmehr die einzige Quelle für unsere Kenntniß von den Verhandlungen jener Synode, deren Akten untergegangen sind, da man sie orthodoxerseits wegen ihrer versöhnlichen Haltung gegenüber den Muhammedanern frühzeitig als impium conciliabulum zu brandmarken sich gewöhnte. So nennt sie unter Anderen auch de Aguirre, in dessen Collectio conciliorum omnium Hispaniae (Rom. 1693 ss. T. III. p. 149 ss.) sich die einzige vollständigere Notiz über diese Versammlung findet, während z. B. Harduin und Mansi derselben gar nicht gedenken.

Interessant ist die nähere Darlegung der Gründe, womit nach Eulogius (Apologet. pro martyr. c. 3 ss.) die Wortführer der Synode ihre laxen Ansichten und ihr eifriges Einschreiten gegen das martyrersüchtige Treiben der großen Masse zu rechtfertigen suchten. Neben Bibelstellen, wie Luk. 3, 14. Matth. 5, 14. 1 Kor. 6, 10. 1 Petr. 2, 23., und neben dem Vorwurfe des geistlichen Hochmuths, der jene Unglücklichen dazu treibe, Mörder ihrer eigenen Seelen zu werden, begegnet man hier merkwürdigerweise auch der Hinweisung darauf, wie ja auch die Muhammedaner den wahren Gott verehrten und die Grundzüge des Sittengesetzes und der Offenbarung anerkennten („..... praesertim cum ab hominibus Deum colentibus et caelestia jura fatentibus compendiosa morte peremti sint"). Hier nimmt das freundliche Verhalten gegen die Ungläubigen geradezu den Karakter einer latitudinarischen Toleranz und Accommodation an, die das specifisch

christliche Bewußtseyn der damaligen Zeit um so mehr verletzen mußte, je mehr sie sich der modernen humanistischen Weltansicht näherte.

Gegen die den wahren geschichtlichen Sachverhalt verkehrende Behauptung des Jesuiten Mariana, die Synode von Cordova habe schon im Jahre 850 stattgefunden, gehöre also ganz in die Anfangszeit jener neunjährigen Christenverfolgung, s. schon Baronius, ad ann. 852. nr. 16. — Vergl. außerdem de Aguirre a. angef. O. und Ferreras, Histoire générale d'Espagne (Trad. de l'Esp. Par. 1751). Tom. II. p. 604.

2. Die Schule von Cordova gehört, neben den ähnlichen, aber meist erst später entstandenen Anstalten zu Sevilla, Granada, Malaga, Jaen, Valencia, Murcia, Toledo u. s. w., zu den bedeutendsten und einflußreichsten jener zahlreichen Pflanzstätten arabischer Gelehrsamkeit, welche die Herrscher des maurischen Spaniens in Nachahmung der Hochschulen des muhammedanischen Asiens, z. B. derjenigen von Bagdad, Bassora, Kufa, Damaskus, Samarcand u. s. w., seit dem 10. christlichen Jahrhundert in's Leben zu rufen wußten. Als ihr eigentlicher Gründer muß Khalif Hakem II. um's J. 980 bezeichnet werden; wenigstens ist er es, der ihr zuerst den Karakter einer Hochschule oder Akademie ertheilte, nachdem vorher nur einzelne Fächer, besonders Theologie und Jurisprudenz, von verschiedenen in Cordova ansässigen Gelehrten cultivirt worden waren. Hakem legte den Grund zu dem alles überstrahlenden Rufe und Glanze der corbubensischen Schule, indem er mehrere bedeutende Lehrer aus dem Auslande herbeirief, die Civil- und Militärbeamten seines Reiches zu möglichst eifriger Unterstützung von deren historischen oder naturwissenschaftlichen Forschungen anhielt, und namentlich die schon früher bestandene Bibliothek der Anstalt außerordentlich bereicherte. Daß diese Bibliothek später 600000 Bände stark gewesen sey, mag allerdings eine auf Uebertreibung beruhende Angabe späterer Lobredner maurischer Größe und Herrlichkeit seyn; doch war sie jedenfalls bedeutender als irgend eine der übrigen Büchersammlungen des arabischen Spaniens. Auch besaß Cordova zur Zeit seiner höchsten Blüthe, d. h. gegen Anfang des 12. Jahrhunderts, die beste Sternwarte und die bedeutendsten Lehrstühle der Astronomie, Mathematik, Medicin und Philosophie in ganz Spanien. was so viel seyn will, als im ganzen damaligen Europa. Daß Gerbert, der spätere Pabst Sylvester II., seine für sein Zeitalter außerordentlichen Kenntnisse in der Mathematik und Physik wenigstens mittelbar, durch Verkehr mit arabischen Gelehrten und Studium ihrer Schriften, von Cordova her bezogen hatte, leidet keinen Zweifel, wenn sich auch nicht gerade erweisen läßt, daß er selbst diese Hochschule besucht habe. Später wurde Cordova ein Hauptsitz der von den Arabern eine Zeit lang mit außerordentlicher Vorliebe gepflegten aristotelischen Studien und eine Vermittlerin dieses wichtigen Zweiges des philosophischen Wissens für's romanisch-germanische Abendland. Gerade der bedeutendste Urheber und Förderer dieses Uebergangs der aristotelischen Philosophie von der arabischen zur christlichen gelehrten Welt des Mittelalters, der berühmte Averrhoës (Abu Abdalla Mohammad Ben Omar Ben Roschd, oder nach Anderen: Abulwalid Mohammad Ebn Ahmad Ebn Mohammad Ebn Roschd) war nicht nur gebürtig aus Cordova, sondern auch eine Hauptzierde der dasigen Hochschule. Als Lehrer an dieser Anstalt übertrug er den Aristoteles, genauer als dieß von einem etwas älteren Vorgänger geschehen war, aus dem Syrischen in's Arabische, unter Beigabe gelehrter Erläuterungen; schrieb er sein System der Medicin, genannt Colliget, worin er die Widersprüche zwischen Aristoteles und Galenus auszugleichen suchte; excerpirte er den Almagest des Ptolomäus, paraphrasirte und vertheidigte er Plato's Lehre vom Staate u. s. w. Seine überaus große Vorliebe für die griechische Philosophie zog ihm schwere Verfolgungen seitens der orthodoxen Muhammedaner zu, bestehend in Einkerkerung, Verurtheilung zum Tode und Verlust seiner Güter. Er ging endlich in's Asyl nach Marokko und starb als Lehrer an der dasigen Hochschule, nach Einigen schon 1198, nach Anderen erst 1217 oder gar erst 1225 (vgl. Tennemann, Gesch. d. Philos. VIII, 1, 362 ff.; Jourdain, Recherches

critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote; nouv. édit. revue et augmentée, Par. 1843. p. 86. 226 ss.).

Der berühmteste Schüler dieses größten aller Philosophen des muhammedanischen Spaniens war Moses Maimonides (Maimonides Ben Obaidalla), ein geborener Jude, der aber schon als Jüngling aus Furcht vor einem Verfolgungsedikte des Khalifen Abdelmumen Ben Ali zum Islam übertrat (1129), später nach Aegypten auswanderte und im J. 1208 starb. Er nahm sich seines Lehrers Averrhoës während jener um seines Aristotelismus willen über ihn verhängten Verfolgungen mit aufopfernder Hingabe an und zeichnete sich gleich ihm als gelehrter Schriftsteller in den beiden Gebieten, der Philosophie und der Medicin, rühmlichst aus. (S. Art. „Maimonides".)

Etwa hundert Jahre früher hatte in Cordova der berühmte Arzt Abulkaris gelehrt († 1106), der bedeutendste praktische und theoretische Chirurg der Araber, Verfasser eines Werks über Chirurgie in 3 Büchern. Außerdem glänzten an dieser Hochschule Theologen und Rechtslehrer, wie Ebn Alfairaphi († 1052), Ebn Alschpac († 1034), Ebn Avodir († 1115) u. s. w.; Mathematiker, wie Abulwalid († 1113), Ebn Algiaphar, Ali Ben Rogel; Historiker, wie Ebn Alphardi († 1012), Alnamari († 1067), Ebn Baschkual († 1139); Grammatiker und Lexikographen, wie Mohammed Alabderita († 1171), Ebn Albardhai († 1243) u. s. w.

Die Einnahme Cordova's durch die Christen im J. 1236 machte dieser Schule und damit der Blüthezeit der arabischen Literatur Spaniens überhaupt ein Ende. Auch die neben der muhammedanischen Akademie während mehrerer Jahrhunderte blühende talmudische Gelehrtenschule der Juden von Cordova (vgl. über dieselbe besonders Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten. Bd. II. Abschn. 5.) überdauerte diesen Fall der Stadt nicht sehr lange.

Vergl. überhaupt H. Middeldorpf, Commentatio de institutis literariis in Hispania, quae Arabes auctores habuerunt, Goetting. 1810, besonders S. 11 ff. 53 ff.; sowie Wachler, Handbuch der Geschichte der Literatur. Dritte Umarbeitung. Theil II. S. 66. 87 ff. Zöckler.

Corpus doctrinae. — Im sechszehnten Jahrhundert wurde es üblich, unter dieser Bezeichnung Sammlungen kirchlich anerkannter Lehrschriften aufzustellen, welche sämmtlich den Zweck hatten, eine bestimmte Glaubenserkenntniß gegenüber gewissen Abweichungen von derselben nicht bloß darzustellen, sondern auch durch Zusammenfassung einer ganzen Reihe nacheinander aus der Kirche hervorgegangener Glaubenszeugnisse als die historisch allein berechtigte zu erweisen. — Das erste dieser Corpora doctrinae ist das im J. 1559 veranstaltete Corpus doctrinae Philippicum oder Misnicum, welches im Anfange des folgenden Jahres unter dem Titel erschien: „Corpus Doctrinae Christianae, das ist, gantze Summa der rechten waren Christlichen Lehre des heil. Evangelii — in etliche Bücher — verfasset durch den ehrwürdigen Herren Philippum Melanchthonen. Leipzigk. a. 1560." Fol. Der Herausgeber dieses Werkes, welches die bedeutendsten der von Melanchthon bearbeiteten Lehr- und Bekenntnißschriften (die Augsburg. Conf. und Apologie, die Confessio Saxonica, die Loci theologici, das Examen ordinandorum und die Responsio ad articulos bavaricae inquisitionis mit der Refutatio Serveti) umfaßte, war der gelehrte Buchdrucker M. E. Vögelin. Die Augsburg. Confession war nach den Textesrecensionen von 1531 (1533) und 1540 (1542) recipirt worden. Noch im J. 1560 veranstaltete Vögelin (mit Hülfe des Schwiegersohnes Melanchthon's, Kaspar Peucer) auch eine lateinische Ausgabe des Corpus doctrinae, in welcher zur Refutatio Serveti auch die Responsio de controversia Stancari hinzugefügt ist. Melanchthon's Vorwort zur deutschen Ausgabe ist vom 29. Sept. 1559, die zur lateinischen vom 16. Febr. 1560 datirt.

In Kursachsen und in vielen anderen evangelischen Ländern wurde das Corpus doctrinae im Interesse der Aufrechthaltung der bisherigen Melanchthonischen Lehr-

überlieferung kirchenregimentlich autorisirt, weßhalb dasselbe die weiteste Verbreitung erhielt und zahlreiche neue Auflagen erlebte*).

Da Melanchthon's Corpus doctrinae im Interesse der Aufrechthaltung der Melanchthonischen Lehrüberlieferung im Gegensatz zu der seit den adiaphoristischen Streitigkeiten hervorgetretenen lutherischen Strömung**) aufgestellt war, so war die nächste Wirkung des Erscheinens dieses Bekenntnißbuches, daß auch auf lutherischer Seite das Bedürfniß der Aufstellung ähnlicher Bekenntnißsammlungen erkannt wurde. Eine solche erschien daher schon im J. 1560 zu Hamburg unter dem Titel: „Bekenntnisse und Vorclaringe vp dat Interim dorch der dre Stede Lübeck, Hambordh vnd Lüneborch öre Superintendenten, Pastoren vnd Prediger tho Christliker vnd nödiger Vnterrichtinge gestellet (dorch Joachim Louw gedrucket)", worin fünf seit 1548 entstandene confessionelle Deklarationen des geistlichen Ministeriums zu Hamburg (betreffend den Adiaphorismus, den Osiandrismus, den Majorismus und die Abendmahlslehre) zusammengestellt waren. Durch Beschluß des Magistrats zu Hamburg wurde dieses Bekenntnißbuch als öffentliche kirchliche Lehrnorm, als das eigentliche Hamburger Corpus doctrinae, anerkannt und demgemäß am 6. Juli 1560 von allen Predigern und Lehrern der Stadt unterschrieben. Späterhin wurde die symbolische Geltung dieser fünf Lehrschriften von dem Magistrat zu Hamburg wiederholt bestätigt***).

Das erste specifisch lutherische Bekenntnißbuch, welches die Bezeichnung „Corpus doctrinae führte, ist indessen das Corpus doctrinae der Stadt Braunschweig, das mit einem Vorwort des Raths der Stadt B. vom 30. Oktober 1563 erschien und folgende fünf Schriften umfaßte: 1) „der erbarn Stadt Braunschweig christliche Ordnung, zu Dienst dem heil. Evangelio — — durch Joh. Bugenhagen Pomer. beschrieben", welche ursprünglich (im J. 1528) plattdeutsch in 8° zu Wittenberg und Braunschweig, hernach (1531 und 1534) auch hochdeutsch in 4° erschienen war; 2) die Augsb. Confession; 3) die Apologie derselben; 4) die Schmalkalder Artikel und 5) die sogen. „Lüneburgischen Artikel", d. h. die niedersächsische Confession, welche von Joach. Mörlin zu Braunschweig verfaßt und unter dem Titel „Erklärung aus Gottes Wort und kurzer Bericht der Herrn Theologen, welchen sie der ehrbaren sächsischen Städte Gesandten auf dem Tage zu Lüneburg, im Juli dieses 61. Jahres gehalten, gethan haben", von den auf einem Convent zu Lüneburg versammelten deputirten Predigern der niedersächsischen Städte am 27. Aug. 1561 unterzeichnet worden war†). — In dem Bekenntniß der Stadt Braunschweig von 1570 wurde diese Sammlung von Bekenntnißschriften als „Corpus doctrinae" der Stadt. B. nochmals bestätigt.

Im Jahre 1564 kam das Corpus Pomeranicum, das Bekenntnißbuch der lutherischen Kirche Pommern's, zu Stande. Bis dahin galt nämlich in Pommern als öffentliche Lehrnorm der Landeskirche Melanchthon's Corpus doctrinae, welches in plattdeutscher Bearbeitung von einer im März 1561 zu Stettin gehaltenen Synode symbolisirt worden war. Im Jahre 1564 ward jedoch zu diesem niedersächsischen Corpus Misnicum eine zweite Sammlung von Bekenntnißschriften hinzugefügt, welche folgende Schriften Luther's enthielt: 1) den kleinen, 2) den großen Katechismus Luther's, 3) die Schmalkald. Artikel, 4) etliche Bedenken Luther's, deutsch gestellt auf dem Augsburgischen Reichstag 1530, 5) „ein Bedenken auf den Tag zu Schmalkalden, am 1. März 1540, der Theologen, so zu solcher Zeit dagewesen", und 6) das „Bekenntnis

---

*) Deutsche Ausgaben erschienen zu Frankfurt a. M. 1560, zu Wittenberg 1561 (niederdeutsch), zu Leipzig 1562, zu Frankfurt a. M. 1569, zu Wittenberg 1570, zu Zerbst 1588; lateinische Ausgaben zu Leipzig 1561 (zweimal, in Folio und in Octav), 1563, 1565, 1570, 1572 und zu Straßburg 1580.

**) Vergl. Heppe, die Entstehung und Fortbildung des Lutherthums und die kirchlichen Bekenntnißschriften desselben von 1549 bis 1576. S. 9 ff.

***) Vgl. Staphorst, die Bekenntnisse der Kirchen zu Hamburg. Vorwort S. 4—11.

†) Schon in dieser Bekenntnißschrift (Art. 1.) wird der Ausdruck „Corpus doctrinae" gebraucht.

des Glaubens Lutheri, erstlich ausgegangen 1529." Die vierte dieser Schriften ist „Lutheri Bedenken von dem Compositionsmittel beiderlei Ausschusses, und Schreiben an den Kurfürsten, daß man der Widersacher vorgeschlagene Mittel nicht annehmen könne" (Walch Bd. XVI. S. 1700 ff.). Die fünfte, aus einem Vorbericht und drei Theilen (von der Lehre von äußerlichen nötigen Ceremonien und von äußerlichen Mitteldingen) bestehende Schrift s. bei Walch Bd. XVII. S. 409 ff., die sechste bei Walch Bd. XX. S. 1373 ff. — Diese Sammlung lutherischer Schriften erhielt den Titel: „Des Ehrwerdigen Herrn Doctoris Martini Lutheri Catechismus Klein vnde Grot — — in den allen de Summa Christlicker Euangelischer Lere rein vnde richtig begrepen ys. Vor de Kercken vnde Pfarherrn zu Pommern thosope gedrücket. Wittenberg Anno MDCLXIIII." — Außerdem ward auch das niederdeutsche Corpus Misnicum von 1561 in diesem Jahre neu aufgelegt, und das ganze aus einem Bande Melanchthonischer und einem Bande Lutherischer Schriften bestehende Werk ward mit dem Gesammttitel versehen: „Corpus doctrinae Christianae, darin de ware Christlike Lere nha ynholde Gödtliker, Prophetischen vnde Apostolischen Schrifften richtig vnde rein begrepen ys: Welcker schal — — yn alle Pamersche Kercken, sampt der Biblien vnde Tomis Lutheri tho nütte der Parheren vnd Kerckendener gekofft, verwaret vnde demsülvigen gemeth geleret werden. — Wittenberch, Anno Christi 1565"*).

In **Preußen** waren es die durch Andreas Osiander seit 1549 hervorgerufenen Kämpfe, welche zur Publicirung eines specifisch lutherischen Bekenntnißbuches Veranlassung gaben. Durch die Stände des Landes genöthigt, zur Ausrottung des Osiandrismus vorzugehen, berief Herzog Albrecht gegen Ende des Jahres 1566 die wegen ihres Widerspruches gegen Osiander vertriebenen Theologen, insbesondere Mörlin, mit welchem auch der braunschweigische Stadtsuperintendent Martin Chemnitz nach Königsberg eingeladen ward, um hier die Aufstellung einer Bekenntnißschrift und eines Corpus doctrinae berathen zu helfen**). Am 6. Mai 1567 ward die (hauptsächlich von Mörlin verfaßte) Formel dem Herzog übergeben und am 28. Mai von einer zu Königsberg versammelten Synode unterzeichnet, worauf dieselbe noch in demselben Jahre mit einem Vorwort des Herzogs als immerwährendes Symbol der preußischen Landeskirche (Corpus Prutenicum) unter dem Titel veröffentlicht ward: „Repetitio corporis doctrinae ecclesiasticae oder Widerholung der Summa vnd inhalt der rechten, allgemeynen, Christlichen Kirchen Lehre, wie dieselbige aus Gottes wort, in der Augspurgischen Confession, Apologia und Schmalkald. artickeln begriffen rc. — Gedruckt zu Königsperg in Preußen bei Johann Daubmann, Anno 1567." — Ein anderer Druck des Corpus Prutenicum erschien zu Königsberg „durch Johann Schmidt" ohne Angabe einer Jahreszahl. Eine lateinische Ausgabe derselben wurde im J. 1570 zu Königsberg in 8° veröffentlicht.

Die Aufstellung eines Baunschweig-Wolfenbüttelschen Corpus doctrinae wurde zwei Jahre nach der Abfassung des Corpus Prut. vorbereitet. Die (von Mart. Chemnitz und Jakob Andreä ausgearbeitete) Kirchenordnung, welche der Herzog Julius von Braunschweig im J. 1569 publicirte, enthielt nämlich außer einer in ihr enthaltenen eigenthümlichen Confessionsschrift die Bestimmung, daß man als das im Lande gültige Corpus doctrinae (nicht Melanchthon's Corpus doctrinae, sondern) „die heil. Schrift, wie sie sich selbst erklärt, die drei alten Symbole und die Augsb. Confession, wie sie in der Apologie, in den Schmalkaldischen Artikeln, im Katechismus und sonst von Luther aus der Bibel erklärt worden", festhalte. — Ein Convent der braunschweigischen Geistlichen, der im Dezember 1570 im Kloster Riddagshausen bei Braunschweig zusammentrat, bestätigte das herzogliche Corpus doctrinae und gab zugleich die Erklärung ab, man halte „Philippi Schriften für gut und nützlich; allein weil in etlichen Locis Mängel, könnten

*) Ueber einen dritten zu dem Corp. Pomer. später hinzugekommenen Theil vgl. Baumgarten's Erläuterungen der im Concordienbuch enthaltenen symbol. Schriften S. 414—416.

**) Vgl. Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs. Bd. IV. S. 434 ff.

sie nicht norma doctrinae sein, sondern müßten cum iudicio gelesen und nach der Kirchenordnung regulirt werden."

Gleichzeitig erfolgte in dem Wiegensitze des specifischen Lutherthums zu Gunsten desselben eine neue Kundgebung des lutherischen Confessionalismus. Mit einem Vorwort des Herzogs Johann Wilhelm versehen, erschien nämlich zu Jena im Jahre 1570 Corpus doctrinae Thuringicum unter dem Titel: „Corpus doctrinae Christianae, das ist Summa der Christlichen Lere, aus den Schrifften der Propheten und Aposteln, durch D. Mart. Lutherum sonderlich vnd andere dieser Lande Lerer zusamen gefasset, — — Jhena, durch Christian Rhödinger's Erben, 1570." (Fol.). — In diesem Werke sind abgedruckt: 1) die drei alten ökumenischen Symbole; 2) der kleine, 3) der große Katechismus Luther's; 4) die Augsburg. Confession sammt derselben Apologie; 5) die Schmalkaldischen Artikel; 6) das Thüringische Bekenntnis von 1549 und 7) das sogen. Confutationsbuch von 1558. Dem Ganzen geht ein Vorwort des Herzogs Johann Wilhelm zu Weimar voraus, welches die eigentliche Tendenz dieses Corp. doctr. Thuring. darlegt.

Im J. 1572 folgte das Corpus doctrinae Brandenburgicum. Kurfürst Johann Georg von Brandenburg ließ dasselbe unter dem Titel erscheinen: „Die Augspurgische Confession aus dem rechten Original, der kleine Catechismus, Erklerung und kurtzer Auszug aus D. Lutheri Schrifften von fürnehmbsten Artickeln, auf Verordnunge Herrn Johansen Georgen Churfürst, vor die Kirchen in S. Curf. Gn. Landen neben einer allgemeinen Agenden zusammengedruckt. Frankf. a. d. Oder 1572." — Das ganze Werk umfaßt 203 Folioblätter. Auf das Vorwort des Kurfürsten folgt zunächst die Augsb. Confession nach einer Copie, welche der Hofprediger Cölestin auf kurfürstlichen Befehl von dem angeblichen (aber unächten) Original des Reichsarchivs zu Mainz (weßhalb am Schluß der Augsburg. Confession die seltsamen Worte stehen: „Maintzische Cantzley") genommen hatte. Hieran schließt sich Luther's kleiner Katechismus und sodann die Hauptschrift des ganzen Werks: „Erklerung der augspurgischen Confession, des kleinen Catechismi, Consens vnd bestendige in Gottes Wort gegründete einhellige Lehre von den fürnemsten Puncten vnserer Religion vnd christlichen Glaubens, des ehrwürdigen theuren Mannes Gottes D. Martini Lutheri ꝛc. aus den Postillen vnd Lehrschriften getreulich mit gottesfürchtigem richtigem Verstand zusammengezogen." Diese von Andreas Musculus verfaßte, nicht weniger als 136 Folioblätter umfassende Schrift enthält in neun Abschnitten nichts als Excerpte aus Luther's Schriften, welche sich sämmtlich auf die damals controvers gewordene Lehrpunkte beziehen.

Den Abschluß der gesammten lutherisch confessionellen Produktion, welche dem „Concordienwerk" vorherging, nehmen wir in den Jahren 1575 und 1576 in den Herzogthümern Braunschweig-Lüneburg und Braunschweig-Wolfenbüttel wahr.

In dem ersteren suchte Herzog Wilhelm d. J. die kirchliche Lehrweise durch eine Art Corpus doctrinae zu normiren, welches er im Jahre 1575 publiciren ließ. Dasselbe erschien unter dem Titel: „Wie man für sich, täglich vnd ohn ergernis reden sol von den fürnemsten Artickeln Christlicher Lehre, Für die jungen einfeltigen Prediger. D. Urbani Regii. Hierauff folget auch Wolgegründeter Bericht von den fürnemsten Artickeln Christlicher Lehre, so zu vnsern zeiten streitig worden sein, was eines jedern Artikels rechter verstandt sey, Vnd wie man in Gottesfurcht, ohn abbruch der Warheit, von einem jedern Artickel aus der rechten Grundfest des Göttlichen Worts, mit bescheidenheit reden möge vnd solle." — Die erstere dieser beiden Schriften ist die deutsche Bearbeitung des von dem (im J. 1541 verstorbenen) Lüneburger Generalsuperintendenten Urban Regius schon im J. 1535 herausgegebenen Traktats Formula quaedam caute et citra scandalum loquendi de praecipuis christianae doctrinae locis, pro iunioribus verbi ministris in ducatu Luneburgensi. Die zweite Schrift war auf Befehl des Herzogs Wilhelm d. J. von Martin Chemnitz ausgearbeitet worden.

Aber schon im folgenden Jahre 1576 ließ Herzog Wilhelm auf diese vorläufige Ausgabe symbolischer Bücher ein eigentliches Corpus doctrinae, das sogen. Corpus Wilhelminum des Fürstenthums Lüneburg folgen, welches unter dem Titel: „Corpus doctrinae, das ist Summa, Form vnd vorbilde der reinen christlichen Lehre, welche aus der heiligen Göttlichen Schrifft, der Propheten vnd Apostel zusammengezogen ist", folgende Schriften umfaßte: 1) die drei Hauptsymbola; 2) die Augsburg. Confession; 3) die Apologie; 4) die Schmalkald. Artikel; 5) die beiden Katechismen Luther's. — Das Buch erschien zu Ulssen bei Michel Körner, 1576 (Fol.). Die Vorrede des Herzogs Wilhelm d. J. ist unterzeichnet: Celle den 5. Mai 1576. — Außerdem wurde das vorjährige kleinere Corpus doctrinae auf's Neue bestätigt, indem dasselbe in zwiefachem Texte erst lateinisch und dann deutsch dem Corpus Wilhelm. angebunden ward.

Fast gleichzeitig wurde auch die Landeskirche des Herzogthums Braunschweig-Wolfenbüttel durch den Herzog Julius mit einer neuen Lehrnorm, dem sogen. Corpus Julium bedacht. Dasselbe erschien im Jahre 1576 unter dem Titel: „Corpus doctrinae d. i. Summa, Form vnd Fürbilde der reinen Christlichen Lehre aus der heiligen Göttlichen Schrift der Propheten vnd Aposteln zusammengezogen, darin folgende Schrifften begriffen: Die drei Hauptsymbola —, die Augsp. Confession a. 1530 Kaiser Carolo vberantwortet, vnd folgends 1531 gedruckt. Die darauf erfolgte Apologia a. 1531 gedruckt. Die Schmalkald. Artikel. Der kleine vnd große Katechismus Lutheri. Bericht von etlichen fürnehmen Artikeln der Lehre ꝛc. Das Büchlein D. Urbani Rhegii, wie man fürsichtiglich von fürnehmsten Artikeln Christlicher Lehre reden soll, mit einem nützlichen Appendice ꝛc. Aus gnädiger Verordnung — Herrn Julii Herzogen zu B. — für seiner F. G. Kirchen vnd Schulen zusammengedruckt — Heinrichstadt, 1576."— Den Eingang dieser Schrift bildet ein kurzer Aufsatz unter dem Titel: „Was das Corpus doctrinae d. i. die Form vnd das Fürbild der reinen Lehre in den Kirchen dieses Fürstentums hinfüro sein soll." Hierauf folgen der „Kurze einfältige und notwendige Bericht" der Kirchenordnung von 1569, sowie die auf dem Titel des Corp. doctr. angegebenen Schriften. Zum Schlusse des Ganzen ist die Schrift des Regius: „Wie man fürsichtiglich und ohne Aergernis reden soll" (jedoch mit Weglassung der §§. 11—15 in Kap. 16: „Wie man die Heiligen ehren solle", weil dieser Abschnitt Streitigkeiten erregt hatte) und die des Chemnitz: „Wolgegründeter Bericht von den fürnehmsten Artikeln christlicher Lehre", d. h. das Lüneburger Corp. doctr. von 1575 abgedruckt. — Spätere Ausgaben des Corpus Julium erschienen zu Wolffenbüttel 1584, zu Helmstädt 1603, zu Braunschweig 1690. Die in der Vorrede versprochene lateinische Ausgabe ist nicht erfolgt.

Alle diese Corpora doctrinae der einzelnen Landeskirchen verloren jedoch mehr oder weniger ihre Bedeutung, als die gesammte lutherische Kirche in der Concordienformel und dem Concordienbuch ein gemeinsames Corpus doctrinae erhielt, welches von da an die Grundlage ihres Bekenntnißstandes war. In dem Torgischen Buche ließ man daher auf das Vorwort einen Abschnitt „von einem gewißen, einhelligen, gemeinen, öffentlichen Corpore doctrinae" folgen, der allerdings im Bergischen Buche in der Weise geändert ward, daß man den Ausdruck Corpus doctrinae hier wie auch an allen anderen Stellen, wo er vorkam, strich und gegen andere Bezeichnungen vertauschte*); aber thatsächlich war und blieb das Concordienbuch für die lutherische Gesammtkirche genau das, was man sonst Corpus doctrinae zu nennen gewohnt war.

Gleichwohl entstand später in Einem Lande — was aus dessen besonderen historischen Verhältnissen zu erklären ist, — noch ein neues lutherisches Corpus doctrinae, nämlich in Hessen-Darmstadt, wo unter dem 20. Mai 1626 die „Christliche Confession — auf Befehl Ludwigen L. z. H. für S. F. D. Kirchen und Schulen zusam-

---

*) Vgl. Heppe, der Text der Bergischen Concordienformel, in seiner Genesis und den Entwürfen zu derselben dargestellt, namentlich S. 5.

mengebracht. Marburg 1626" (12°) publicirt ward. Dieses Corpus doctrinae Hassiacum umfaßte die Augsburg. Confession, Apologie, die Wittenberger Concordie von 1536, die Schmalkald. Artikel und die beiden Katechismen Luther's. In neuer Auflage erschien dasselbe zu Darmstadt 1667 (12°).

Außerdem ist noch ein kirchliches Bekenntnißbuch von ganz anderem Karakter zu nennen, welches bereits im J. 1573 festgestellt, aber erst im J. 1646 gedruckt wurde. Es sind dieses die Ansbach-Nürnbergischen Normalbücher. Dieselben sind eine (durch die Aufnahme von Schriften Luther's und der Brandenb.-Ansbachischen Kirchenordnung) modificirte Erneuerung des Corpus doctrinae Philippicum, welche im Gegensatz zu dem damals gegen die Brandenburg-Ansbachische und Nürnbergische Kirche andringenden modernen Lutherthum aufgestellt und festgehalten wurde. In Brandenburg-Ansbach unterzeichneten nämlich alle Prediger des Landes im Januar 1573 ein Dekret, wonach sie sich verpflichteten, folgende Schriften als „norma doctrinae et iudicii, nach der sie sich im Lehren und Predigen richten sollen und wollen", anzuerkennen: 1) die drei alten Symbola; 2) Luther's beide Katechismen; 3) „die Augspurgische Confession vnd sonderlich auch neben der letzteren die Erste Edition, Lateinisch und Deutsch, So zu Naumburgk Anno 61 von Chur- und Fürsten ratificirt und unterschrieben worden"; 4) die Apologie der Augsb. Confession; 5) die Schmalkald. Artikel; 6) die Confessio Saxonica; 7—11) Melanchthon's Loci communes, Examen ordinandorum, Definitiones appellationum, Responsiones ad impios articulos Bavaricos, Responsio de controversia Stancari; 12) die Brandenburgische Kirchenordnung. Zugleich wurde in diesem Revers erklärt: „es sollen doch durch dieses Corpus und Norma doctrinae andere gute, nützliche Bücher nicht verschlagen, vernichtigt, verworfen und verdammt sein, sondern dieser Normae oder Corpori doctrinae und zuvorderst heiliger Schrift gemäß verstanden und darnach geurteilt werden." — Für Nürnberg wurden diese Normalbücher durch Rathsbeschluß vom 30. März 1573 autorisirt*). Indessen wurden dieselben erst im J. 1646 (auf Betreiben Joh. Saubert's) zusammen abgedruckt. Auf dem Titel ward dieses Nürnbergische Corpus doctrinae bezeichnet als Dodecas scriptorum theologicorum tum veterum tum recentium recensita pro studiosa iuventute et candidatis ministerii. Der Haupttitel ist indessen: Libri normales Norinbergenses d. i. Lehr- und Glaubensbücher der Nürnbergischen Kirchen sammt der Nürnbergischen Kirchenordnung und Katechismuspredigten. — Ein neuer Abdruck des Sammelwerkes erschien im Jahre 1721 unter dem Titel: Libri normales Noribergenses d. i. Lehr- und Glaubens-Bücher der Nürnbergischen Kirchen. Noribergae, 1721 (4°).

Auf reformirter Seite gewann hier und da das Genfer Corpus et syntagma confessionum fidei von 1612 die Bedeutung eines Corpus doctrinae.

Ausführlichere Mittheilungen über einzelne der hier aufgezählten Bekenntnißbücher finden sich namentlich in folgenden Schriften: Feuerlini Bibliotheca symbolica evangelica lutherana p. 1 sqq. — Baumgarten, Erläuterungen der im christlichen Concordienbuch enthaltenen symbolischen Schriften. Anhang S. 399 ff. — Stäbner, historische Beschreibung der Kirchenverfassung in den herzogl. Braunschweigischen Landen. S. 36 ff. — Heppe, die Entstehung und Fortbildung des Lutherthums und die kirchlichen Bekenntnißschriften desselben von 1548—1576. Heppe.

Covenant. Mit diesem Namen bezeichnen die schottischen Protestanten und Presbyterianer die heiligen Bündnisse, die sie im 16. und 17. Jahrhundert zur Vertheidigung ihres Glaubens und Kirchenthums gegen den Papismus und ferner gegen den Episkopalismus geschlossen haben. Ueber den Zusammenhang derselben mit der geschichtlichen Entwickelung der schottischen Kirche vergl. den Art. „Schottland", Real-Encykl. Bd. XIII. S. 701 ff.

*) Vergl. darüber Strobel's Beiträge zur Literatur besonders des 16. Jahrhunderts, S. 263—402.

Gewöhnlich versteht man unter dem „schottischen Covenant" speciell den vom J. 1638; dieser bezieht sich jedoch selbst auf den von 1580 zurück, dessen feierliche Erneuerung und Anwendung auf die seither eingetretenen Verhältnisse er seyn will. Diesen Covenants, welche Akte der ganzen Nation seyn sollen, waren ferner schon beim Beginn der schottischen Reformation solche vorausgegangen, welche die ersten Bekenner und Verfechter des evangelischen Glaubens schlossen.

Am 3. Dezember 1557 nämlich (vgl. R.-Enc. Bd. XIII. S. 707) legten die letzteren, namentlich mehrere Adelige, mit dem Earl von Argyle an ihrer Spitze, die Erklärung ab (sie steht z. B. in Knox hist. of the reform. B. I.): wahrnehmend, wie der Satan das Evangelium und die Gemeinde Christi zu zerstören trachte, geloben sie vor Gott und der Gemeinde, für Gottes Wort alle ihre Macht, Gut und Blut einzusetzen, auch für treue Diener des Wortes zu sorgen und sie und jedes Glied der Gemeinde mit all ihrer Macht zu vertheidigen; dagegen widersagen sie der Gemeinde des Satans mit allem Aberglauben und Götzendienste derselben u. s. w. Die Bekenner nannten dann sich „die gläubige Gemeinde Christi in Schottland". Ein zweiter Bund gleichen Inhalts mit noch stärkeren Aussagen darüber, daß sie alle Macht zum Schutze der Gemeinde und zur Beseitigung „aller den Namen Gottes entehrenden Dinge" (so des katholischen Cultus u. s. w.) aufbieten wollen, wurde am 31. Mai 1559 von den protestantischen Lords in Perth unterzeichnet (ebenfalls bei Knox, hist. etc.). Karakteristisch ist für diese Bündnisse, wie dann auch für die folgenden nationalen Covenants, der religiöse Karakter, welchen sie sich geben, und zugleich die Verpflichtung zu einer allgemeinen, auch mit Gewalt durchzusetzenden Austilgung der unevangelischen, „götzendienerischen" Lehren und Bräuche, wozu sie durch Gottes Willen sich verpflichtet glaubten (über das Verhältniß zum Landesherrn und über den Widerstand gegen ihn vgl. Real-Encykl. Bd. XIII. S. 706).

Die evangelische Kirche mit presbyterialer Verfassung war sodann zur Nationalkirche und zur einzig geduldeten im Lande erhoben worden auf Grund des Glaubensbekenntnisses vom J. 1560. Aber immer noch regte sich gegen König Jakob der Verdacht geheimer papistischer Gelüste. Da schloß er mit seiner Nation den Covenant vom J. 1580 (die Urkunde steht, aufgenommen in den Covenant von 1638, in den Bekenntnißschriften der schottischen Kirche, vergl. The confession of faith etc., Edinb., H. Blair etc. 1845 p. 290 sqq.; deutsch bei Sack, die Kirche von Schottland, Bd. 2. S. 5 ff.; lateinisch: Niemeyer, collectio confess. in eccl. reform. p. 357 sqq.; sie heißt auch confession of faith, auch the kings confession). Die Unterzeichner bekennen vor Gott: die jetzt im Land angenommene, in jenem Glaubensbekenntniß bezeugte Religion sey die allein wahre; sie verwerfen mit Abscheu die Autorität des römischen Antichrists und alle seine Anmaßungen, Irrlehren, Mißbräuche u. s. w., deren eine lange Reihe aufgezählt wird; dagegen schwören sie, den Lehren und der Disciplin der gegenwärtigen wahren reformirten Kirche (wobei mit der Disciplin die durch's presbyteriale Kirchenregiment zu übende gemeint seyn sollte, während übrigens dieses staatlich doch noch nicht förmlich sanktionirt war) treu und gehorsam zu bleiben und sie je nach Beruf und Macht der Einzelnen zeitlebens zu vertheidigen, widrigenfalls aller Fluch des göttlichen Gesetzes ihre Leiber und Seelen treffen solle. Zugleich wollen sie, weil sie das Fortbestehen der Kirche von der Wohlfahrt des durch Gott zu ihrem Schutze bestellten Königs abhängen sehen, auch das beschworen haben, daß sie des Königs Person und Autorität in der Vertheidigung des Evangeliums und der Freiheiten des Landes und der Verwaltung des Rechts gegen alle Feinde vertheidigen werden. Zuerst unterschrieben der König und sein Haus, dann gemäß einer Verordnung des Geheimen Raths und der General Assembly Personen jeden Ranges im ganzen Reich; im J. 1590 erfolgte eine neue allgemeine Unterzeichnung. Ein treuer neuerer Nachkomme jener altschottischen Protestanten, der jüngere MacCrie (Sketches of Scott. Church History. Vol. I. Ch. 4.) trifft ihren eigenen Sinn richtig, indem er sagt: sie haben die Bündnisse

des alten Israel nachgeahmt, wo König, Priester und Volk unter einander dem wahren Gotte den Eid der Unterthanentreue abgelegt haben (vgl. 2 Kön. 11, 17 f.).

Nachdem König Jakob, ohne in jener Erklärung einen Widerspruch hiegegen anzuerkennen, eine episkopale Verfassung aufgerichtet und dann gar Karl I. die katholisirende Liturgie des Erzbischofs Laud auch der schottischen Kirche vorgeschrieben, dadurch aber den alten Eifer der schottischen Reformirten wieder zu vollen Flammen entfacht hatte, verbanden sich 1638 die aus allen Ständen des Landes nach Edinburg zusammengeströmten Schaaren auf's Neue und mit einer alles Frühere übersteigenden Begeisterung. Es wurde vor Gott das Bekenntniß abgelegt, daß sie ihrem Bunde nicht treu geblieben seyen. Dann wurde in feierlicher Urkunde die ganze Erklärung vom J. 1580 wiederholt (die „gottlose Hierarchie des Pabstes", welche dort verworfen worden war, deutete man jetzt auch auf den Episkopalismus); hieran reihte man Citate der einst unter Jakob erlassenen, das Glaubensbekenntniß und den Presbyterianismus ratificirenden und alle Papisten mit der Strafe der Rebellion bedrohenden Parlamentsakten; endlich folgte der Eidschwur, gegen die jetzt versuchten verderblichen Neuerungen im Gottesdienst und Kirchenregiment die alte Reinheit und Freiheit des Evangeliums mit allen gesetzlichen Mitteln zu wahren, auch in die jetzt geschlossene Verbindung keinerlei Spaltung eindringen zu lassen und zugleich nach einer musterhaften Gottseligkeit des Lebens zu streben. Dieß ist die Urkunde des großen Covenant (in: the confess. of faith etc. a. a. O. und bei Sack a. a. O.), der am 28. Februar in Edinburg und weiter durch's ganze Land hin unterschrieben wurde; das Parlament machte 1640 die Unterzeichnung zum Gesetz. Für den religiösen Geist, in welchem der Bund geschlossen wurde, ist wieder bezeichnend, was MacCrie sagt (a. a. O. Ch. VII.): „sie fühlten sich gegen Gott und gegen einander verbunden nicht bloß durch die allen Menschen obliegenden, von der eigenen Zustimmung unabhängigen Verpflichtungen des göttlichen Gesetzes, sondern durch die dazugefügte Verpflichtung eines freiwilligen, von der Nation beschworenen, im Himmel einregistrirten Eides."

Im Jahre 1642 wurde von den Schotten auch mit Commissären des englischen Parlaments ein feierlicher Bund, „solemn league and covenant", abgeschlossen, zur Vertheidigung der Religion, zum Kampfe gegen Papismus und Prälatenthum u. s. w. (vgl. des Unterz.: die schottische Kirche u. s. w. 1852. S. 178 ff.).

Der Bund mit den Engländern, bei dessen Stiftung schon keineswegs volle Harmonie zwischen beiden Theilen statt hatte, nahm ein schnelles Ende schon durch den Sieg der englischen Independenten über die Presbyterianer. — In Schottland kämpften die Insurgenten gegen Karl II. heroisch und glaubensmuthig für ihren Covenant. Der Sturz der Stuarts brachte hier wieder dem Presbyterianismus den Sieg, nicht aber auch den strengen Grundsätzen der Covenanters, wonach der bischöflichen wie der päbstlichen Kirche alle Duldung im Lande eines Gottesvolkes hätte versagt, über alle bisher nachgiebigen Geistlichen wegen ihres Bundesbruches hätte Strafe verhängt und die Obrigkeit, soweit sie das gottwidrige Wesen noch dulde, hätte zurechtgewiesen, ja bekämpft werden müssen. Die Zeit war überhaupt vorbei, wo der Geist der alten Covenants noch mit diesen Grundsätzen erfolgreich sich hätte geltend machen können. Ueber die kirchliche Gemeinschaft der Covenanter oder Cameronier, welche dieselben doch auch fernerhin noch vertreten zu müssen meinte, vgl. R.-Encykl. Bd. XIII. S. 717 f. 728. II, 544. Julius Köstlin.

Crato von Craftheim. Johannes Krafft stammte aus einer seit Jahrhunderten schon in Breslau angesessenen Familie des niederen Bürgerstandes. Sein Vater Christoph Krafft und ebenso sein Großvater waren Boten der Kaufmannschaft und beim Streichgadenamte. Er wurde zu Breslau am 22. November 1519 geboren und auf den dortigen Schulen gebildet. Im Herbste 1534 bezog er die Universität Wittenberg. Die nothdürftigsten Mittel dazu gewährte die Unterstützung einiger Gönner und ein Stipendium, welches ihm im J. 1537 der Rath von Breslau auf drei Jahre bewilligte.

Luther nahm ihn in sein Haus und er war sechs Jahre lang dessen Tischgenosse. Er hauptsächlich war es, welcher bemerkenswerthe Aeußerungen des großen Mannes aufzeichnete und so später seinem Freunde Aurifaber das Material für die von ihm herausgegebenen Tischreden Luther's lieferte. Zu Melanchthon trat Johann Krafft ebenfalls in engere Beziehung. Beide verwendeten sich wiederholt und nicht erfolglos beim Rathe seiner Vaterstadt für ihn. Luther fand „seine Complexion zu schwach zum Predigen" und rieth ihm daher zum Studium der Medicin, verschaffte ihm auch im Jahre 1543 vom Rathe zu Breslau die Erlaubniß, sich 6 Jahre anderswohin begeben und studiren zu dürfen. Er ging zunächst nach Leipzig, wo er die Freundschaft des Joachim Camerarius gewann, und von da nach Padua, wo er der Schüler und Freund des Johann Baptist Montanus wurde. Als Doktor der Medicin kam er nach Deutschland zurück, praktizirte kurze Zeit zu Augsburg und kehrte dann, der mit dem Stipendium verbundenen Verpflichtung gegenüber, dem Rathe seiner Vaterstadt gemäß in diese zurück, wo er zum Stadtphysikus bestellt wurde (Februar 1550). Noch in demselben Jahre heirathete er Maria, die Tochter des Stadtschreibers Joh. Scharf von Werth. Glückliche Kuren, seine energische Thätigkeit im Pestjahre 1553 und gelehrte Schriften erwarben ihm rasch einen bedeutenden Namen. Im J. 1560 wurde er kaiserlicher Leibarzt und diente als solcher nach einander Ferdinand I., Maximilian II. und Rudolph II. Er verließ 1563 Breslau und lebte nun, mit einer kürzeren Unterbrechung nach Maximilian's Tode, bis zum Jahre 1581 am Hofe. Maximilian ernannte ihn zum kaiserlichen Rathe, erhob ihn und seine Nachkommen unter Beilegung des Namens „Crato von Crafftheim" in den Adelsstand und ertheilte ihm 1568 die Privilegien eines Comes Palatinus, denen noch andere ähnliche Beweise der hohen Gunst folgten, deren er bei diesem Kaiser genoß. Er gehörte zu den bedeutendsten und einflußreichsten, darum auch zu den am meisten gesuchten und am meisten angefeindeten Persönlichkeiten des Hofes. Die religiösen Kämpfe und die Intriguen, welche an diesem durch die unentschiedene kirchliche Stellung des Kaisers Maximilian hervorgerufen und begünstigt wurden, konnten Crato um so weniger unberührt lassen, als er offenkundig und entschieden beim Kaiser das Interesse des Protestantismus vertrat. Er war es, welcher dem kaiserlichen Gynäceum das Gegengewicht hielt, aber auch ein eben so entschiedener Gegner der flacianischen Richtung und der von ihr ausgehenden Bestrebungen zur Herstellung einer exklusiv-lutherischen Kirche in Deutschland. In diesem Sinne nahm er wesentlichen Antheil an dem Versuche, die kirchlichen Verhältnisse der Protestanten in den österreichischen Erblanden zu ordnen (1568). Er war der Fürsprecher der böhmischen Brüder und nicht ohne Einfluß darauf, daß die Bestrebungen der Widersacher Friedrich's III. von der Pfalz und seiner kirchlichen Reformen in der Hauptsache vereitelt wurden. Bemerkenswerth bleibt der Versuch, welchen er, angeregt durch den Sendomirschen Vergleich von 1570, machte, die böhmischen Brüder zu einer Union mit den Kirchen augsburgischer Confession zu bewegen und ihnen so den noch mangelnden Rechtsboden zu vermitteln. Die schwache Seite, welche er den Angriffen seiner Gegner am Hofe darbot, bestand in seiner eigenen theologischen Ueberzeugung. Er gehörte der evangelischen Richtung an, welcher man später die früher allgemeine Bezeichnung „reformirt" als Sonder- und Parteinamen gelassen hat. Schon an den kirchlichen Kämpfen in Breslau hatte er eifrig als Vertreter der Schule Melanchthon's Theil genommen, und dieser hatte an ihn den berühmten Brief vom 21. März 1559 gerichtet. Zur Klarheit und Entschiedenheit in seiner kirchlichen Parteistellung brachte ihn neben fortgesetzten eigenen Studien Zacharias Ursinus, anfangs sein von ihm unterstützter Client, dann sein vertrauter Freund und theologischer und Gewissensrath. Zu seinen vertrautesten Freunden zählte auch der gleichfalls reformirte Staatsmann Hubert Languet, lange der Geschäftsträger des Kurfürsten August von Sachsen, dann ein Rathgeber Joh. Casimir's und Diener Wilhelm's von Oranien. Mit Zanchius, Bullinger, Beza stand er in Briefwechsel. Die Anstrengungen des von Hoseus und den Jesuiten beherrschten und geleiteten kai-

ferlichen Gynäceum, Maximilian auf die Seite der Gegner des Protestantismus zu ziehen und Crato's entgegenstehenden Einfluß aufzuheben, richteten sich auf diesen Punkt und wurden durch die Wirkung unterstützt, welche die Ereignisse in Frankreich und den Niederlanden auf den Herrscher üben mußten. Der kluge und wohlerwogene Plan, nach welchem der Kampf wider den Protestantismus gelenkt wurde, führte vorläufig zu einer scheinbaren Begünstigung des von Flacius angeregten Eifers für ein reines Lutherthum wider den als staatsgefährlichen Calvinismus verschrieenen, vorgeschritteneren Protestantismus. Die kaiserlichen Damen fanden willige Verbündete an denen der Höfe zu Dresden und Amberg, und die Wittenberger Katastrophe von 1574 und die kurpfälzische Religionsveränderung von 1576 wurde in Scene gesetzt. Der Versuch, Crato in die erstere zu verflechten und so seinen Sturz herbeizuführen, schlug zwar fehl, wohl aber wußte man ihn vom Sterbebette Maximilian's fern zu halten, und dessen am 12. Oktober 1576 erfolgter Tod zog wirklich seine Entfernung vom Hofe nach sich. Er kehrte nach Breslau zurück. Ihn für immer zu beseitigen, sollte der Angriff dienen, welcher von seinem Collegen, dem kaiserlichen Leibarzte Dodonäus, ausging, der ihn in einer Schrift der falschen ärztlichen Behandlung des verstorbenen Kaisers bezüchtigte. Seine Geltung als Arzt war aber so fest begründet, daß auch Rudolph II. ihn 1578 wieder an seinen Hof berief, wo indeß unter den inzwischen eingetretenen, ganz veränderten Verhältnissen von einer ähnlichen Stellung und Einwirkung, wie an dem Maximilian's, nicht weiter die Rede seyn konnte. Des Hoflebens satt und von Krankheit geschwächt, zog Crato sich am 29. Sept. 1581 auf sein Gut Rückerts (sein Rucurianum) bei Reinerz in der Grafschaft Glaz zurück, wo er eine nach pfälzischem Muster eingerichtete evangelische Kirche und Gemeine gegründet hatte, und kehrte von da im Jahre 1583 nach Breslau zurück. Hier bildete nun er neben Andreas Dudith den Mittelpunkt für einen Kreis kirchlich gleichgesinnter und hochgebildeter Männer, in welchem die kirchlichen und wissenschaftlichen Zeitfragen Gegenstand anhaltender und eingehender Erörterung abgaben, mit welchem Theodor Beza in fortgesetzter Verbindung stand und von welchem mannichfache kirchliche Anregungen ausgingen, die nicht ohne entscheidenden Einfluß auf die baldige confessionelle Wandlung am Hofe von Liegniz, Brieg und Ohlau blieben. Dieß führte zu einem letzten Versuche, beiden gleich verhaßten Männern, Crato und Dudith, beizukommen, zu einer vom Bischofe von Breslau beim kaiserlichen Hofe angeregten, von dem, noch durch den milden, melanchthonischen Geiste beherrschten Rathe von Breslau aber mit großer Klugheit beseitigten Untersuchung gegen die sogenannten calvinistischen Conventikel.

Crato starb in seiner Vaterstadt am 19. Oktober 1585 und wurde in der Elisabethkirche bestattet. Sein letztes Wort war der Ausspruch des Herrn Joh. 14, 19.

Crato gehörte unbestritten zu den bedeutenden Männern seiner Zeit. Seine großen Verdienste um die Heilkunde sind und werden heute noch mit vollster Anerkennung gewürdigt. Henschel bezeichnet ihn als den Reformator der mittelalterlichen materia medica; aber er war auch heimisch auf den anderen, damals schon erschlossenen Gebieten der Wissenschaft, ein gewiegter Theolog, ein geschulter aristotelischer Philosoph, ein geschmackvoller Kenner und treuer Jünger des klassischen Alterthums. Es gab zu seiner Zeit nicht viele Gelehrte von Bedeutung, zu denen er nicht durch Briefwechsel oder durch Vermittelung gemeinschaftlicher Freunde in Beziehung gestanden hätte. Sonst sparsam und ein Feind unnützer Verschwendung, hatte er stets eine offene und freigebige Hand für das emporstrebende Talent. Nicht wenige, später zu Einfluß, Ansehen und Macht gelangte Männer verdanken ihm die erste Bahnung ihres Weges. Tief gewurzelt in der Gewißheit von der Gnade Gottes in Christo Jesu, ein gläubiger, evangelischer Christ, war er während der Regierung Maximilian's II. die Stütze, an welcher sich der Sturm wider den Protestantismus brach, wozu so große Kräfte und Mittel in Bewegung gesetzt wurden und dem der unselige Zwist unter den Epigonen der Reformation den glücklichsten Erfolg verhieß. Dieß wird um so klarer hervortreten, je mehr

Licht in die noch so vielfach dunkle und verdunkelte Geschichte der Regierungszeit Maximilian's II. gebracht wird.

Das sprechendste Zeugniß von den ausgebreiteten Verbindungen und dem Einflusse Crato's liefern die zahllosen Briefe, welche von ihm und an ihn theils in den gedruckten epistolarischen Sammlungen, theils handschriftlich vorhanden sind. Allein die Rehdigerische Bibliothek zu Breslau besitzt deren Tausende. Seine Verdienste um die Medicin sind neuerdings besonders gewürdigt in der Schrift von Dr. A. W. E. Th. Henschel: Crato von Kraftheim's Leben und ärztliches Wirken. Denkschrift zur Feier des funfzigjährigen Bestehens der Schles. Gesellschaft für vaterländ. Cultur rc. Bresl. 1853. 4°. — Ueber seine kirchengeschichtliche Bedeutung s. Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde. Frankf. a. M. 1860. 2 Thle. 8. — Vergl. Außerdem: Adami vit. medic. Germanorum. Heidelb. 1620. 8. p. 268. — L. Scholz, Joh. Cratonis a Kraftheim Consilia et epistolae medicinales. Francof. 1671. 7 Tom. — Conr. Gesneri Bibliotheca universalis und Dresseri Oratio de curriculo vitae Joh. Cratonis a Kraftheim. Lipsiae 1587. 4°.

Dr. Gillet.

Credner, Karl August. Dieser durch seine Forschungen auf dem Gebiete der neutestl. Kritik und Einleitungswissenschaft sehr verdiente Theologe wurde am 10. Januar 1797 zu Waltershausen bei Gotha geboren, besuchte, nachdem er den ersten Grund zu seinem umfassenden und vielseitigen Wissen unter der Leitung seines Vaters, eines eifrigen Kantianers und Liebhabers der Naturwissenschaften, gelegt hatte, seit 1812 das Gymnasium zu Gotha und bezog 1817 als 20jähriger Jüngling die Universität Jena. Hier blieb er indessen nur ein Semester. Schon im Herbste 1817 siedelte er nach Breslau über, wo er bis zum Ende seiner vierjährigen Studienzeit verblieb. Von besonderem Einfluß auf seine Ausbildung wurden hier die von David Schulz geleiteten Uebungen des theologischen Seminars, denen er namentlich seine Einführung in das Studium der älteren Kirchenväter, neben dem orientalischen Sprachstudium seiner Lieblingsbeschäftigung, zu danken hatte. Da sein zeitweilig gehegtes Vorhaben, als Missionär im Dienste der Halle'schen Mission nach Ostindien zu gehen, wegen seiner allzu freisinnigen Glaubensrichtung, die sich an kein bestimmtes Bekenntniß binden wollte, nicht zur Ausführung gelangen konnte, so begab er sich mit dem Entschlusse, sich der akademischen Laufbahn zu widmen, nach Göttingen (1821), fand aber die Repetentenstelle an der dasigen theologischen Fakultät, auf die er sich Hoffnung gemacht hatte, bereits vergeben. Er nahm daher einstweilen eine Hauslehrerstelle an, die ihm nebenbei zu seiner weiteren Ausbildung noch manche Collegien (z. B. Mineralogie bei Hausmann, Chemie bei Stromeier rc.) zu hören und ziemlich umfassende Privatstudien zu betreiben gestattete. Bei den letzteren kamen ihm die reichen Schätze der Göttinger Universitätsbibliothek vorzüglich zu statten. Nachdem er dann noch eine kürzere Zeit (1825 bis 1827) in einer angesehenen Familie zu Hannover eine Erzieherstelle bekleidet hatte, erwarb er sich durch Vertheidigung der Dissertation „De prophetarum minorum versionis Syriacae, quam Peschito dicunt, indole" zu Jena die philosophische Doktorwürde und habilitirte sich im folgenden Jahre (1828) auf Grund seiner Abhandlung „De librorum N. T. inspiratione quid statuerint Christiani ante saeculum tertium medium" ebendaselbst als Privatdocent. Seine Vorlesungen, die durch die Folgen eines unglücklichen Falles, den er auf einer geognostischen Exkursion im Harzgebirge im Herbste 1828 gethan, eine längere Unterbrechung erlitten, fanden solchen Beifall, daß er schon 1830 zum außerordentl. Professor in Jena ernannt wurde, und dieser Beförderung folgte zu Anfang 1832 die Berufung zum ordentlichen Professor der neutestl. Exegese und Kirchengeschichte in Gießen nach. Hier wirkte er fast volle 25 Jahre, bis gegen seinen im Sommer 1857 erfolgten Tod hin, mit rüstiger Kraft und vielem Erfolge; nur während der letzten 4 Jahre sah er sich in Folge eines Schlagflusses, der lähmend auf seine Sprachorgane wirkte, zunächst zu öfterer Unterbrechung, und endlich zu völligem Aufgeben seiner Vorlesungen genöthigt.

Seine bedeutendsten schriftstellerischen Leistungen fallen in die Zeit seiner Gießener Wirksamkeit.

Aus den vorhergehenden Jahren ist, außer den bereits erwähnten Habilitationsschriften, nur noch die in Winer's Ztschr. f. wissenschaftl. Theologie (Jahrg. 1827 u. 1829) enthaltene Abhandlung: „Ueber Essäer und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben", sowie der durch gediegene sprachliche und historische Untersuchungen werthvolle Commentar zum Propheten Joël („der Prophet Joël übersetzt und erklärt", Halle 1831) zu nennen. In Gießen eröffnete er seine akademische Thätigkeit mit einem Programm: „Nicephori chronographia brevis", Part. I. 1832, auf welches 1838 der zweite Theil folgte. — Kurz vor dieser akademischen Gelegenheitsschrift hatte er die Veröffentlichung seiner „Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften" begonnen, ohne Zweifel eine seiner verdienstlichsten Schriften. Der erste Band (Halle 1832) enthält scharfsinnige Untersuchungen über die „Evangelien der Petriner oder Judenchristen"; der zweite (1838) handelt in überaus gründlicher Weise von den alttest. Citaten in den Evangelien, namentlich im Matthäusevangelium, hinsichtlich dessen hier bewiesen ist, daß es immer nach einem solchen Exemplare der alexandrinischen Version citirt hat, das in den messianischen Stellen nach dem hebräischen Grundtexte geändert war.

Die im Jahre 1836 erschienene „Einleitung in's Neue Testament" hat mit Recht von allen Schriften Credner's die günstigste Aufnahme gefunden, obgleich sie unvollendet geblieben ist. Denn der allein (in zwei Abtheilungen) erschienene erste Band enthält außer einer einleitenden „Geschichte der Einleitung in's N. Test." (S. 6—52) nur die sogen. specielle neutest. Einleitung und die Entstehungsgeschichte der neutest. Schriften (S. 53—750). Diese übertraf aber an Gründlichkeit, Scharfsinn und anschaulicher Klarheit ihrer Darlegungen alles bis dahin auf diesem Gebiete Erschienene bei weitem und zeichnete sich namentlich auch durch die verhältnißmäßige Objektivität und Unbefangenheit, sowie durch das im Ganzen ziemlich positive Resultat ihrer Untersuchungen vortheilhaft vor zahlreichen Schriften verwandten Inhalts aus. Ein Vorzug, der umso höher anzuschlagen seyn dürfte, da Credner als eifriger Schüler eines D. Schulz, D. v. Cölln und anderer Breslauer Theologen der zwanziger Jahre, seiner dogmatischen Richtung nach entschiedener Rationalist war und diesen Standpunkt bis an sein Ende behielt, ohne ihn jedoch, sey es auf die Methode seiner exegetischen Vorlesungen, sey es auf die Ergebnisse seiner stets mit möglichster Nüchternheit und Akribie geführten isagogisch-kritischen Forschungen einen wesentlichen Einfluß üben zu lassen. Nur in einigen mehr untergeordneten Beziehungen trat ein solcher Einfluß in seinen letzten Schriften, aus den vierziger und fünfziger Jahren, zu Tage. In dem 1841 veröffentlichten Werke: „Das Neue Testament nach Zweck, Ursprung und Inhalt, für denkende Leser der Bibel" — bleiben zwar die früheren Forschungsergebnisse bezüglich der Entstehungsgeschichte und Authentie der einzelnen neutest. Bücher zum größten Theile unverändert so, wie die „Einleitung" sie dargeboten hatte, stehen. Doch verräth nicht nur der Umstand, daß die früher wenigstens noch theilweise vertheidigten paulinischen Pastoralbriefe jetzt sämmtlich für unächt erklärt werden, sondern auch der stark rationalistisch gefärbte Eingang („das Christenthum und der christliche Glaube; die Lehre Jesu" ꝛc.), sowie namentlich die Art, wie der wunderbare Vorgang der Bekehrung Pauli auf S. 37 ff. natürlich zu erklären gesucht wird, ein gewisses Fortschreiten nach der heterodoxen Seite hin. Sehr nüchtern und objektiv ist dann wieder die Haltung der in dem Werke „Zur Geschichte des Kanons" (Halle 1847) veröffentlichten historisch-kritischen Untersuchungen, die sich hauptsächlich auf den altkirchlichen Sprachgebrauch des Wortes „Kanon", auf das Muratorianische Fragment, den Index Script. Sacrae bei Nicephorus, die Synopsis Athanasii und das Decretum Gelasii beziehen. Dagegen macht sich in der letzten seiner auf die Einleitungswissenschaft bezüglichen Schriften, in der erst nach seinem Tode von Volkmar herausgegebenen „Geschichte des neutestamentlichen Kanon" (Berlin 1860) eine Annäherung an den Standpunkt der Baur'schen

Schule bemerklich, sofern er hier z. B. nicht bloß die neutest. Schriftsammlung, sondern Hand in Hand mit dieser auch die aus den Gegensätzen des Paulinismus und des Judenchristenthums sich hervorbildende katholische Kirche erst tief im 2. christlichen Jahrhundert entstehen läßt (S. 23 ff.), desgleichen die Authentie des johanneischen Evangeliums aufgibt und dagegen die früher dem Presbyter Johannes beigelegte Apokalypse für apostolisch-johanneisch erklärt, u. s. w. Den Uebergang zu dieser mehr destruktiv-kritischen Haltung, der sich auch in seinen letzten akademischen Vorlesungen über Einleitung, biblische Theologie, Exegese verschiedener neutest. Bücher rc. durch mancherlei Aeußerungen ankündigte, half seine eifrige Theilnahme an den neuesten kirchlichen Bewegungen seit den vierziger Jahren vermitteln. Wie er nämlich schon vorher in einigen gegen den ultramontan gesinnten Universitätskanzler und Geh. Staatsrath v. Linde gerichteten Brochuren („die Berechtigung der protestant. Kirche Deutschlands zum Fortschritt auf Grund der heil. Schrift", 1845, und: „Asterisken oder Sternchen zu dem 2. u. 3. Heft der „„Berichtigung confessioneller Mißverständnisse"" vom Geh. Staatsrath rc. v. Linde" 1847) das Recht der freien Forschung mehr im Allgemeinen vertheidigt hatte, so wurde er seit dem Jahre 1848 durch mehrfache Angriffe orthodoxer Geistlicher der hessen-darmstädtischen Landeskirche (namentlich des 1862 gestorbenen Pfarrers Dr. theol. Reich, z. B. in der anonymen Schrift: „die falsche Wissenschaft und das gute Recht der hess. Kirche", Darmst. 1853) zur Wahrung seines dogmatischen Standpunktes in mehreren geharnischten Streitschriften provocirt. So entstand namentlich das in ziemlich gereiztem Tone geschriebene Schriftchen: „Die sittlichen Verirrungen und Gefahren des auf ein vermeintliches gutes Recht sich steifenden Afterwissens; in der Schrift eines im Namen vieler Namenlosen selbst namenlos schreibenden hessischen Geistlichen: „„die falsche Wissenschaft"" rc. — nachgewiesen" (1853), sowie (schon 1852) die ebenfalls in antiorthodoxer Tendenz besorgte neue Ausgabe von „Philipp's des Großmüthigen Hessischer Kirchenreformations-Ordnung" (von der Homberger Synode von 1526), die in einer den Text und die Uebersetzung des Aktenstückes selbst um mehr als das Doppelte seines Umfangs überbietenden Vorrede fast alle möglichen kirchlichen und politischen Zeitfragen in Besprechung zieht, um die Nothwendigkeit religiösen Fortschrittes und möglichst liberaler kirchlicher Institutionen nach verschiedenen Seiten hin darzuthun.

Vgl. H. E. Scriba, biographisch-literärisches Lexikon der Schriftsteller des Großherzogthums Hessen im 19. Jahrhundert. Abtheil. II. — Zuchold, Bibliotheca theologica. I, 249. Zöckler.

Curio, Coelius Secundus (Coelio Secundo Curione), italienischer Protestant des 16. Jahrhunderts, zuletzt Professor in Basel, — einer jener zahlreichen edlen und gebildeten Italiener, welche von der die ganze apenninische Halbinsel durchziehenden antirömischen, halb humanistischen, halb evangelischen Bewegung ergriffen, bald aber durch die gewaltsame römische Gegenwirkung genöthigt wurden, ihr Vaterland zu verlassen und diesseits der Alpen eine Zufluchtsstätte für ihre freisinnigen, über das Maß der evangelischen Bekenntnisse vielfach noch hinausgehenden religiösen Ansichten zu suchen.

Hauptquelle für die Geschichte seines Lebens ist die Oratio panegyrica de Coelii Secundi Curionis Vita atque Obitu, habita Basileae anno 1570 a Joh. Nicol. Stupano, Med. Dr. et Prof., abgedruckt in J. G. Schelhorn's Amoenitat. literar. T. XIV. S. 325 ff., außerdem Curio's eigene Schriften und zahlreiche gedruckte und ungedruckte Briefe an und von Zeitgenossen.

Er war geboren den 1. Mai 1503 zu San Chirico (Cyriaco) in Piemont, in der Nähe von Turin, als jüngstes von 23 Kindern eines Edelmannes, Namens Jacobus Trotterius Curio. Beide Eltern verlor er frühe. Sein Vater hinterließ ihm ein kleines Erbgut zu Moncaglieri und eine kostbare Bibel. Nachdem er seine erste Bildung durch einen Privatlehrer, später auf einer öffentlichen Schule erhalten, studirte er auf der Universität zu Turin mit Eifer und Erfolg alte Sprachen, Geschichte und Jurisprudenz. In dieser Zeit wird Curio, jetzt etwa zwanzig Jahre alt, durch Vermitte-

lung eines Augustinermönchs, Hieronymus Niger Fossaneus, mit reformatorischen Schriften Luther's, Zwingli's und Melanchthon's bekannt, die auf ihn und zwei gleichgesinnte Freunde, Jakob Comellus und Franz Guarinus, solchen Eindruck machen, daß sie beschließen, nach Deutschland zu reisen, um hier ihre Studien fortzusetzen und insbesondere die reinere Theologie an der Quelle kennen zu lernen. Unterwegs machen sich die drei Freunde durch unvorsichtige religiöse Gespräche verdächtig, sie werden auf Befehl des Kardinalbischofs Bonifacius von Ivrea im Aostathal verhaftet und in einem benachbarten Kastell gefangen gehalten. Nach zweimonatlicher Haft wird Curio auf Verwendung angesehener Verwandten frei und in ein Kloster des heil. Benignus gebracht, wo er nun unter klösterlicher Hut seine Studien fortsetzen soll. Aber hier war seines Bleibens nicht lange. Er sucht in der Stille für seine evangelischen Ueberzeugungen Propoganda zu machen. Besonders aber gereicht ihm die abergläubische Verehrung der in dem Kloster verwahrten Reliquien des heiligen Agapetus und Tyburtus zu großem Anstoß. Er wagt die kecke That, die Reliquien heimlich aus ihrem Schrein wegzunehmen und eine Bibel an deren Stelle zu legen. Aus Furcht vor Entdeckung flieht er in's Mailändische, besucht Rom und andere Städte Italiens und nimmt dann für einige Jahre seinen Aufenthalt in Mailand, mit Studien und Unterrichten beschäftigt. Durch seine Gelehrsamkeit und einnehmende Persönlichkeit, namentlich aber auch durch die aufopfernde Liebesthätigkeit, die er während einer Hungersnoth und Pest in Mailand übt, gewinnt er zahlreiche Freunde und die Hand einer edlen Mailänderin, einer Tochter aus dem angesehenen und begüterten Hause Isaci, Margaretha Blanca. Mit ihr hat er in vierzigjähriger glücklicher Ehe gelebt, Vater von 13 Kindern, von denen aber nur ein Sohn und eine Tochter ihn überlebten. Um den Kriegsunruhen auszuweichen, übersiedelt er nach Casale in Montferrat, später nach Piemont, nach Savoyen, an den Gardasee, nach Pavia, wo er drei Jahre lang an der Universität lehrt und wo er besonders mit dem evangelisch gesinnten Augustinermönch Agostino Mainardi verkehrt. Ueberall ist Curio mit dem ihm eigenthümlichen Feuer thätig für Verbreitung und Vertheidigung evangelischer Grundsätze, kommt aber auch mehr als einmal durch sein muthiges Auftreten in die äußerste Lebensgefahr, aus der er wiederholt nur wie durch ein Wunder gerettet wird. So tritt er einmal einem predigenden Dominikanermönch, der sich Schmähungen gegen Luther erlaubt, mit muthiger Entschlossenheit entgegen und straft ihn öffentlich Lügen. Die Inquisition wird auf ihn aufmerksam; er wird in Ketten gelegt; der Scheiterhaufen scheint ihm gewiß. Da weiß er durch List, indem er statt des eigenen ein falsches Bein fesseln läßt, zu entkommen (er selbst erzählt diese Geschichte in seinem Dialog Probus). Auch in Pavia schützt ihn nur die stete Begleitung seiner zahlreichen Schüler und Freunde vor den Schergen der Inquisition. Da er sich aber bald nicht mehr sicher fühlt, so sucht er eine Zuflucht in Venedig, weilt dann eine Zeit lang in dem reformatorischen Freundes- und Gelehrtenkreise am Hofe der Herzogin Renata zu Ferrara, wo ihn ein enges Freundschaftsband mit dem bekannten Fulvio Peregrino Morato aus Mantua und dessen noch berühmtere Tochter Olympia verband, die vorzugsweise durch Curio für das Evangelium gewonnen wurden und daher fortan mit ihm in freundschaftlicher Verbindung blieben. Auf Empfehlung der Herzogin erhielt er eine Anstellung zu Lucca, wo er an der Universität lehrte und zugleich der seit Peter Martyr's Flucht verlassenen evangelischen Gemeinde sich annahm. Aber kein ganzes Jahr dauerte hier sein Aufenthalt; der Pabst verlangte seine Auslieferung, die Stadt sah sich außer Standes, ihn zu schützen. Curio hatte keine andere Wahl mehr, als gleich so vielen seiner Landsleute und Gesinnungsgenossen sein Vaterland zu verlassen und jenseits der Alpen ein Asyl zu suchen. Mit Empfehlungsschreiben der Herzogin Renata an die Züricher und Berner kam er im August 1542 in die Schweiz, wurde in Bern freundlich aufgenommen und erhielt eine Anstellung als Rektor der neuerrichteten Schule zu Lausanne. Unter neuer Lebensgefahr und neuer wunderbarer Bewahrung (Ranke, Gesch. der Päbste I. S. 209) holt er seine Familie

aus Lucca nach und lehrt nun vier Jahre lang (1543—1547) mit großer Auszeichnung und Segen zu Lausanne, daneben mit schriftstellerischen Arbeiten verschiedener Art beschäftigt, die theils zu Genf, theils zu Basel erschienen (so seine opuscula. 1544, sein Pasquillus ecstaticus, wahrscheinlich schon in Italien verfaßt, jetzt in mehreren neuen Auflagen 1540 ff. erschienen u. a.).

Im Jahre 1546 oder 1547 verließ er Lausanne aus unbekannten Gründen und ging nach Basel. Auf Zureden mehrerer gelehrten Freunde (des Theologen Martin Borrhaus, des Frobenius, Isengrin u. A.) entschloß er sich, hier zu bleiben, übernahm die Lehrstelle der Eloquenz an der Universität, promovirte unter Sebastian Münster's Rektorat und Pantaleon's Dekanat, wurde von der Stadtgemeinde mit dem Bürgerrecht beschenkt und wirkte nun hier, trotz mancher ihm gewordenen glänzenden Anerbietungen und Berufungen, 22 Jahre lang als akademischer Lehrer und Schriftsteller. Aus fernen Ländern kamen Jünglinge herbei, ihn zu hören. Der Kaiser Maximilian II. suchte ihn nach Wien, der Fürst von Siebenbürgen in sein Land zu ziehen, der Herzog von Savoyen und sogar Pabst Paul IV. ließen mit ihm unterhandeln wegen Uebernahme eines Lehrstuhls in Turin oder Rom, unter der einzigen Bedingung, daß er seine religiösen Ueberzeugungen Niemanden aufdränge. Curio zog vor, in Basel zu bleiben, wo ihm die von Erasmus her hier vorwaltende freie wissenschaftliche und religiöse Richtung besonders zusagte, während er zu dem in der französischen Schweiz vorherrschenden strengen Calvinismus mit anderen Baslern in ein gewisses oppositionelles Verhältniß sich stellte. Curio war aufrichtiger Protestant nicht bloß aus humanistischem Verstandesinteresse, sondern aus wirklicher religiöser Ueberzeugung, aber sein Protestantismus hatte niemals ein bestimmtes confessionelles Gepräge, wie er ja auch seiner ganzen geistigen Art, Bildung und Lebensstellung nach nicht Theolog, sondern Philolog, Humanist, Literator war. Einen kirchlichen Beruf als Prediger oder Seelsorger, wie man wohl gemeint hat, hat er niemals bekleidet, weder in Italien noch in der Schweiz. Aber er hat an den großen theologischen Zeit- und Streitfragen fortwährend mit lebendigstem Interesse sich betheiligt, wie seine Schriften und der ausgedehnte persönliche und briefliche Verkehr zeigen, den er mit Gelehrten aller Art und der verschiedensten Länder, mit deutschen und schweizerischen Theologen (Melanchthon, Bullinger, Musculus, Zanchius, Johann von Lasco u. s. w.), namentlich auch mit den zahlreichen italienischen Flüchtlingen (Agostino Mainardi, Camillo Renato u. A.) unterhielt, die gleich ihm um des Evangeliums willen ihr Vaterland hatten verlassen müssen. Seine eigene theologische Richtung war zwar nicht, wie bei manchen seiner Landsleute, ein ausgesprochener Antitrinitarismus, wie man das aus einzelnen Stellen seiner Schriften, namentlich einer Paraphrase des johanneischen Prologs und aus seinem Verkehr mit Lälio Sozini, Ochino, Gribaldi und anderen Antitrinitariern hat schließen wollen (s. hierüber besonders Schelhorn XIV. S. 386 ff.). Wohl aber ist er ein Hauptvertreter jener freieren anticalvinistischen, latitudinarischen oder rationalisirenden Richtung, wie sie damals in Basel, „dem Centrum und der Zuflucht der Heterodoxie“, bei Humanisten und Theologen, wohl unter Nachwirkung des Erasmischen Geistes, vorherrschend war (Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier, Bd. I. S. 219. 263. Stähelin, Calvin Bd. II. S. 96. 304). Calvin und seine Freunde beklagen sich mehr als einmal bitter über Curio und seine Genossen, die Coeliani, die ihnen eben so schlimm erscheinen wie die Anhänger des Servet oder Castellio (Calvin an Bullinger 31. Dez. 1553; Wilhelm Gratarolus an Bullinger 24. Dez. 1554; s. Trechsel a. a. O.), und als nach Servet's Tod namentlich auch von Basel her laut mißbilligende Stimmen gegen Ketzerhinrichtungen sich erhoben, als insbesondere die pseudonyme Schrift des Martin Bellius gegen Calvin zu Basel erschienen war (s. Real-Enc. Bd. II. S. 131), glaubte man in Genf guten Grund zu haben, unter den Verfassern oder doch intellektuellen Miturhebern neben Castellio, Lälio Sozini u. A. auch den Cölius Curio zu vermuthen.

Aber auch von Deutschland her blieb Curio nicht unangefochten; seine Schrift de

amplitudine beati regni Dei, 1554 (s. unten) zog ihm von P. P. Vergerius eine Denuntiation wegen pelagianischer Irrlehren zu, und als man in Gribaldi's Papieren zahlreiche Anmerkungen von Curio's Hand entdeckt haben wollte, so fand sich wiederum Vergerius und dessen Landesherr, Herzog Christoph von Würtemberg, bewogen, in Briefen an die Schweizer vor Curio zu warnen. Doch hatten diese Angriffe keine weiteren Folgen, als daß die beiden Landsleute und früheren Freunde, Vergerius und Curio, sich von da an auf's Bitterste entgegentraten und gegenseitig verdächtigten. Wenn Sixt (P. P. Vergerius S. 500 f.) deshalb von Curio sagt, „er war kein schöner Karakter", so war das Benehmen Vergerius' in diesem Falle jedenfalls noch weniger schön.

In seiner Familie erlebte Curio neben vieler Freude auch schweres Leid. Von seinen 13 Kindern starben fünf in zarter Kindheit, eine Tochter blieb in Italien zurück (ein Bild von ihr schickte A. Palearius an Curio); eine andere Tochter, Violanthis, verheirathete sich 1553 in Basel mit dem Straßburger Theologen Hieronymus Zanchius, starb aber schon nach wenigen Jahren, 1556 (Curio an Melanchthon den 1. September 1557. Corp. Ref. IV, 256). Drei andere Töchter raffte kurz nach einander im Jahre 1564 die Pest weg, darunter die durch ihre gelehrten Kenntnisse ausgezeichnete Angela, die den Vater bei seinen gelehrten Arbeiten unterstützte. Von seinen Söhnen waren zwei auch schriftstellerisch thätig, Horatius und Augustinus; beide starben vor dem Vater; nur ein einziger Sohn, Leo, überlebte ihn und wurde Stammvater mehrerer berühmter Basler Theologenfamilien (Buxtorf, Zwinger, Werenfels, Grynäus, Frey rc.); s. die Schrift de Curionis sex liberorum vita, obitu etc. Bas. 1572. 8°. Gerdes S. 238 ff. Escher S. 374; besonders aber Jules Bonnet, les filles de Curione in der Revue Chrétienne, 1856. S. 140 ff.

Seit dem Tode seiner Kinder, an denen er mit rührender Zärtlichkeit hing, erwachte in ihm ein Heimweh nach dem himmlischen Vaterlande, das ihn nicht mehr verließ; er ordnete seine Angelegenheiten und bereitete sich vor auf ein christliches Ende. Dieses wurde ihm zu Theil den 24. Nov. 1569. Er wurde auf dem Kirchhofe des Münsters neben seinen Kindern beerdigt. Der Antistes Simon Sulzer hielt ihm die Leichenrede. Seine reichhaltige Bibliothek kam nach Wolfenbüttel.

Curio's zahlreiche Schriften theologischen, philologischen, pädagogischen, historischen und allgemeinen Inhalts sind verzeichnet in den Athenis Rauric. p. 291 sqq., in Baumgarten's deutscher Ausgabe des Niceron Bd. XV., im Museum Helvet. part. 28. Zürich 1753, bei Escher S. 372 ff., bei Coquerel S. 37—40.

Wohl die bekannteste und für die Stellung Curio's zur alten Kirche bezeichnendste ist seine Spottschrift gegen das Pabstthum und die römische Kirche unter dem Titel: Pasquilli ecstatici de rebus partim superis, partim inter homines in christiana religione passim hodie controversis cum Marphorio colloquium, 8° — ohne Druckort u. Jahr. Eine zweite Ausgabe erschien 1544 zu Genf unter dem Titel: Pasquillus ecstaticus, non ille prior, sed totus plane alter, coactus et expolitus cum aliquot sanctis pariter et lepidis dialogis; eine dritte zu Basel bei Oporin 1544 oder 45 mit einem Anhang: Quaestiones Pasquilli in futuro concilio a Paulo III. pontifice indicto disputandi; eine vierte Ausgabe zu Genf 1567. 12°. Gleichzeitig mit den lateinischen Ausgaben erschienen auch italienische, deutsche, französische Uebersetzungen: „Der verzuckte Pasquinus, aus Welscher Sprach in das Teutsch gebracht", 1543 gedruckt (angeblich) zu Rom auff Anhalten Meyster Pasquini; eine niederdeutsche zu Emden, 1567; eine italienische: Pasquino in ecstasi, Rom. 8°; eine französische: les visions de Pasquille etc. 1547. 8°. Eine ganze Sammlung ähnlicher Spottschriften, gleichfalls dem Curio zugeschrieben, erschienen 1544 zu Basel unter dem Titel: Pasquillorum tomi duo etc. Eleutheropoli, 1544. 8°.

Der Pasquillus ecstaticus ist ein satyrisches Gespräch zwischen den zwei bekannten römischen Karakterfiguren Pasquino und Marforio; jener erzählt eine Reise, die er in ekstatischem Zustande unter Leitung eines Genius durch die zwei Himmel gemacht habe,

— durch den Himmel der Päbste, wo Alles voll ist von Rosenkränzen, Candelabern, Reliquien, von Mönchen und Nonnen, päbstlichen Heiligen und disputirenden Kardinälen u. s. w., nur von Christus und seinen Aposteln ist da Nichts zu finden, — und durch den wahren Himmel, wo Christus mit seinen Heiligen wohnt. Das Ganze ist voll der bittersten Sarkasmen gegen die römische Kirche, ihren Aberglauben und ihre Mißbräuche — ganz im Geschmack jener Satyren= und Pasquillenliteratur, woran das 16. Jahrhundert so reich ist. Eine ähnliche Schrift ist sein Pasquillus theologaster.

Eine positive Darstellung der christlichen Lehre versucht Curio zu geben in seiner Christianae religionis institutio brevis et dilucida, ita tamen, ut nihil quod ad salutem necessarium est, requiri posse videatur, Basel, bei Oporin, 1549. 8⁰; auch in italienischer Uebersetzung, ebendaselbst; in französischer 1561. Diese Schrift, mehr Katechismus als Dogmatik, zunächst wie es scheint zum Unterricht seiner drei Söhne bestimmt, schließt an das Symbolum apost., Vaterunser und Dekalog sich an, zeigt aber einen sehr weiten und unbestimmten dogmatischen Standpunkt; von Trinität und Versöhnung ist gar nicht die Rede, die natürliche Gotteserkenntniß und die Nothwendigkeit guter Werke wird stark betont, die Sakramentslehre ist ganz zwinglisch. (Ueber seine Stellung zum Abendmahlsstreit s. auch seinen Brief an Phil. Melanchthon vom 1. September 1557).

Deutlicher noch spricht der latitudinarische Standpunkt Curio's, seine Abweichung von der calvinischen Erwählungs= wie von der lutherischen Gnadenlehre, sich aus in derjenigen Schrift, welche ihm denn auch hauptsächlich, wie schon erwähnt, den Verdacht der Heterodoxie von den Wächtern der Orthodoxie in beiden Lagern zugezogen hat. Es sind das seine zwei Bücher de amplitudine beati regni Dei, zuerst erschienen 1554 8⁰, ohne Jahr und Ort, neu abgedruckt 1614 zu Gouda, 1617 zu Frankfurt. Die Schrift, nach Curio's eigenen Angaben schon in Italien geschrieben, gedruckt zuerst zu Poschiavo in Graubündten, mit einer Widmung an König Sigismund August von Polen, versucht in der Form eines zwischen Curio und seinem Landsmanne Agostino Mainardi zu Pavia gehaltenen Dialogs den Satz durchzuführen und aus Schrift und Vernunft zu erweisen, daß das Reich Gottes größer sey als das Reich des Teufels, also auch die Zahl der Erwählten größer als die der Verdammten. Auch sonst zeigen sich darin manche eigenthümliche Ideen, in denen offenbar der Einfluß des Picus von Mirandola zu erkennen ist. Einige Aeußerungen, besonders der Satz: alle Wahrheit sey von Gott, gleichviel wer sie auch ausspreche, Moses, Plato, Paulus oder Cicero, sodann die etwas unklar hingestellte Behauptung, daß auch die Heiden, die keine Kunde von Christo haben, dennoch unter gewissen Bedingungen selig werden können, erschienen vielfach als bedenklich. Theologen der verschiedensten Art, wie Brenz, Peter Martyr, Johann a Lasco, Wolfgang Musculus, sogar Curio's eigener Schwiegersohn, Hieronymus Zanchius, u. And. waren mit dem Einen und Anderen darin nicht einverstanden und meinten, das Buch wäre besser ungedruckt geblieben; Brenz nennt es einen libellus doctus et eruditus, aber a vera pietate alienus. Erst vier Jahre nach dem Erscheinen machte sich Vergerius ein Geschäft daraus, es als ein höchst gefährliches Buch an verschiedenen Orten zu verdächtigen und den Verfasser beim Basler Rath zu denunciren. Zu seiner Rechtfertigung schrieb Curio eine lateinische und eine deutsche Vertheidigungsschrift: librorum de amplit. r. d. advers. Vergerium apologia, und „Summarische Antwort" — beide gedruckt bei Schelhorn, Amoenit. Bd. XII. S. 600 ff., wo die Geschichte dieser Verhandluugen ausführlich erzählt wird; zur Ergänzung dienen die von Trechsel Bd. I. S. 215 und II. S. 463 aus der Basler Bibliothek beigebrachten Aktenstücke.

Von theologischen Schriften Curio's sind noch zu nennen: einige Traktate in seinen 1544 zu Basel erschienenen Opuscula, z. B. Araneus s. de providentia Dei, de immortalitate animarum, de liberis pie educandis (ursprünglich für Peregrinus Moratus zu Lucca geschrieben, später auch besonders herausgegeben), paradoxa christiana, paraphrasis in principium evangelii Johannis (auch abgedruckt in Michael de la Roche

Memoires lit. de la Gr. Brét. Haag. 1720. vol. 4. p. 262), adhortatio ad religionem; sodann eine Rede pro vera et antiqua ecclesiae Christi auctoritate in Antonium Florebellum. Bas. 1546. 8°; endlich einige kleine historische Schriften: vita et doctrina Davidis Georgii haeresiarchae. Bas. 1559, eine französ. Uebers. 1560, und ein Bericht über das unglückliche Ende des Franz Spiera. Basel 1549. 8°, an dessen Herausgabe wenigstens Curio Antheil hat (vgl. Sixt, Vergerius S. 125); auch eine Schrift Berger's, le otto difesioni del Vergerio etc. wurde von Curio herausgegeben (Sixt S. 596).

Briefe von ihm und an ihn sind an verschiedenen Orten gedruckt: zu Basel bei Oporin 1553 unter dem Titel: C. S. C. Selectarum epistolarum libri II., sowie in der von Curio veranstalteten Ausgabe der hinterlassenen Werke der Olympia Morata. (Basel 1558. 62. 70); weitere Briefe von ihm und an ihn finden sich zerstreut da und dort, viele noch ungedruckte in Basel, Zürich und anderwärts.

Literatur. Das Aeltere ist zusammengestellt bei Schelhorn, Amoenit. litt. XIV. p. 382 sqq. — Neuerdings ist sein Leben monographisch bearbeitet von Escher in der Allgem. Encyklopädie von Ersch und Gruber, von Etienne Coquerel, de Coelii Secundi Curionis Vita, Par. 1856, und von Jules Bonnet in der Revue Chrétienne 1856. S. 140. Mehr oder weniger ausführliche Notizen über ihn finden sich in den Athenae Rauricae, bei Gerdes, Ital. ref. p. 234 sqq. M'Crie, hist. of the progress and suppression of the reform. in Italy. Edinb. 1827. De Porta, historia ref. eccl. Rhaet. Mayer, Gemeinde von Locarno. Bd. I. und II. 1836. Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier. Bd. I. S. 214. Bd. II. S. 263. 293 u. ö. Bonnet, vie d'Olympia Morata. Paris 1850, sowie in anderen Darstellungen der allgemeinen, der italienischen und schweizerischen Reformationsgeschichte. Wagenmann.

Curtius, Valentin, und die sogenannte Lübeckische Formel. — Valentin Curtius wurde in Lebus in der Mark Brandenburg am 6. Januar 1493 geboren. Er bezog, nachdem er in seiner Vaterstadt den vorbereitenden Unterricht empfangen hatte, zum Behufe des Studiums der Theologie die Universität Rostock. Bereits nach kurzem Aufenthalte daselbst trat er in den Orden der Franziskaner, dem er bald durch seinen maßlosen Eifer sowohl für die Sache des Ordens, als auch für die Satzungen der katholischen Kirche überhaupt alle Ehre machte. Sein Eifer wurde nach wenigen Jahren schon durch seine Ernennung zum Lesemeister im Franziskanerkloster zu St. Catharinen in Rostock belohnt. Als indeß später Joachim Slüter mit nachhaltiger Kraft das von Luther wieder hergestellte reine Evangelium in dieser Stadt predigte, wurde auch Valentin Curtius für die Reformation gewonnen und nun ein ebenso eifriger Fürsprecher dieser, wie er zuvor ein Kämpfer für den Katholicismus gewesen war. Das bewog den Rath der Stadt Rostock, auf besonderen Wunsch der Bürgerschaft, Curtius am 28. April 1528 zum Prediger an der Heiligen-Geist-Kirche daselbst zu ernennen, welches Amt er schon 1531 mit dem ansehnlicheren eines Predigers an der dortigen St. Marien-Kirche vertauschen durfte. Im Jahre 1532 verheirathete er sich, und es wird als ein Besonderes hervorgehoben, daß der ganze ehrsame Rath der Stadt Rostock seiner Hochzeit beiwohnte. Zwei Jahre darauf wurde er nach Lübeck gerufen, und zwar als Prediger an der St. Petri-Kirche, von welcher Stelle er im Jahre 1545 in das Hauptpastorat an der genannten Kirche gewählt wurde. Im Jahre 1554 übertrug ihm der Rath der Stadt Lübeck die Superintendentur über die Lübeckischen Kirchen. In diesem Amte erwarb er sich die größten Verdienste um das kirchliche Leben seiner Diöcese, aber auch außerhalb derselben griff er mit Rath und That freudig und kräftig ein, wo es sich um die lutherische Kirche und ihr Heil handelte.

So wohnte er im Jahre 1557 dem zur Schlichtung der zwischen Melanchthon und Flacius ausgebrochenen adiaphoristischen Streitigkeiten angesetzten Convente zu Braunschweig bei, von wo er, behufs einer Besprechung mit Melanchthon selbst, mit den neben ihm deputirten Theologen auch nach Wittenberg sich begab (s. den Artikel

Melanchthon Bd. IX. S. 269). Als später wegen des durch seinen Crypto-Calvinismus oft genannten Dompredigers zu Bremen, Albert Hardenberg, auf dem Kreistage zu Braunschweig im Jahre 1561 verhandelt werden sollte, wurde gleichfalls Valentin Curtius im Namen der Städte Lübeck, Hamburg und Lüneburg dahin deputirt. Endlich noch war er Beisitzer des in demselben Jahre zu Lüneburg abgehaltenen Conventes, auf welchem die bekannten „Lüneburgischen Artikel“ zur Abfassung kamen, die der Braunschweigischen Kirchenordnung vom Jahre 1563 als ein Theil ihrer Librorum symbolicorum einverleibt sind.

In der Lübeckischen Kirche selbst hat Curtius sein Andenken am nachhaltigsten durch seine „Formula consensus de doctrina Evangelii et administratione Sacramentorum, quam omnes Praedicatores verbi Divini in Ecclesia Lubecensi receperunt, simulque eandem suis subjectis chirographis religiose servaturos sunt testificati“ gesichert. Mit Genehmigung des Rathes und in Uebereinstimmung mit dem Ministerium der Stadt hatte er sie entworfen und abgefaßt. Dieselbe schützte die evangelisch-lutherische Kirche Lübecks einerseits gegen das Pabstthum, die Sakramentirer, Wiedertäufer, Interimisten und Adiaphoristen, gegen Zwingli, Calvin, Osiander, Schwenckfeld, Major, Menno und Thamer *), sie verpflichtete andererseits deren Geistliche, festzuhalten an der Lehre der Propheten und Apostel, an dem apostolischen Glaubensbekenntnisse, der Augsburgischen Confession und deren Apologie und an den Schmalkaldischen Artikeln. Sie wurde Ende Februars 1560 zuerst von Curtius und allen mit ihm damals in Lübeck wirkenden Amtsbrüdern unterschrieben, und von da an bis zum Jahre 1685 von jedem in Lübeck angestellten Geistlichen. Um jenes Jahr, bald nach dem Tode des Lübeckischen Superintendenten Samuel Pomarius, der 1683 erfolgte, hören die Unterschriften auf, ohne daß die Lübeckischen Ministerialakten für dieses Aufhören irgend einen Grund angeben. Vielleicht, daß dem folgenden Superintendenten August Pfeiffer, der 1689 in sein Amt eintrat, die Verpflichtung der Geistlichen allein auf die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche genügte.

Als Jakob Andreä in Betreibung des Concordienwerkes im Jahre 1569 auch nach Lübeck kam, um für dasselbe die Stadt zu gewinnen, erhielt er von dem Rathe den Bescheid, daß man lieber bei der von Valentin Curtius einmal eingeführten Formula consensus, die Andreä, nachdem sie ihm vorgelesen, in allen Stücken billigte, bleiben, als zu „neuen Confessionibus“ sich verbinden wolle.

Die Formula consensus ist, den Lübeckischen Ministerialakten getreu, vollständig abgedruckt bei Starke a. angef. O. Th. II. S. 196 f. und bei Gercken a. a. O S. 2 f., welche beiden Schriften überhaupt zu vergleichen sind.

Als von Interesse ist noch zu bemerken die im Jahre 1561 von Valentin Curtius im Namen des Lübeckischen Ministeriums verfaßte Protestatio contra Synodum Tridentinam, die, gleichfalls nach den Lübeckischen Ministerialakten, Starke a. angef. O. Th. II. S. 208 ff. zum Abdrucke gebracht hat.

Curtius starb am 27. November 1573, als „fidum Dei organon“ allezeit von den Zeitgenossen erkannt und von der Nachwelt gepriesen. L. Heller.

St. Cuthbert. Unter den angelsächsischen Heiligen nimmt Cuthbert, der Schutzpatron von Nordengland, einen ausgezeichneten Platz ein. Sein Name ist mit der Kirchen- so wie der politischen Geschichte Nordhumberlands auf's Innigste verbunden. Schon aus diesem Grunde rechtfertigt sich seine Aufnahme in dieses Werk, abgesehen davon, daß sein Leben ein treffliches Musterbild jener ascetischen Frömmigkeit abgibt,

---

*) J. H. Gercken (Dissertatio historico-theologica de Formula consensus Lubecensi etc. Gottingae 1755. p. 25) gibt als Beweggrund der Abfassung und Einführung der Formula consensus vorzugsweise auch die Irrthümer des Lübeckischen Predigers Lorenz Mörsken an, durch welche vom Jahre 1550 ab die Lübeckische Kirche in nicht geringe Unruhe gebracht war, obwohl in der Formel selbst dieser Irrthümer keine Erwähnung geschieht. Vergl. neben Gercken über Lorenz Mörsken auch C. H. Starke, Lüb. Kirchen-Historie. Hamb. 1724. Th. II. S. 103.

(die in keinem germanischen Volksstamme mit solcher Strenge ausgebildet worden ist, als eben in dem angelsächsischen), und daß die Verehrung seiner Reliquien ganze Kirchensysteme geschaffen hat. Noch vor Beda's zwei Lebensbeschreibungen Cuthbert's (einer metrischen und einer prosaischen) war eine Vita S. Cuthberti autore anonymo bekannt, welche die Bollandisten unter anderen Quellen abdrucken ließen. Diesen alten Schriften ist die folgende Lebensskizze entnommen. Wer von dem Heiligen ein vollständiges Bild gewinnen will, den verweise ich auf die Einleitung zu meiner Ausgabe der vier Evangelien in alt-nordhumbrischer Sprache (Gütersloh 1857) und auf James Raine's Saint Cuthbert (Durham 1828).

Cuthbert war einer armen Bauernfamilie in Lothian (Südschottland) entstammt. Schon als achtjähriger Knabe, mitten in den Spielen seiner Altersgenossen, von einem Kinde als künftiger Bischof bezeichnet, suchte er seitdem die Einsamkeit zum Gebet auf, und als er später durch ein Wunder, wie er glaubte, von einer schmerzhaften Kniegeschwulst geheilt worden war, ergab er sich ganz dem Wunderglauben und wurde Visionär.

Im Jahre 651 erschloß sich ihm am Flusse Lauder in Schottland „das geistige Auge", so daß er die Engel Gottes auf- und niedersteigen und die Seele Aidan's, des Bischofs von Lindisfarné, in den Himmel geleiten sah. Sein Beruf als Hirte führte ihn hierauf an den Fluß Wear und in die Gegend von Lanchester bei Durham. Endlich erreichte er sein lang erstrebtes Ziel: durch eine himmlische Weisung aufgemuntert, suchte und fand er Aufnahme in dem Kloster Mailros, wo er unter dem Prior Boisil und dem Abt Eata in das Mönchsleben eingeführt wurde. Hier und im Kloster Ripon übte er sich im strengsten klösterlichen Dienste und nahm die Tonsur Petri an (s. den Art. „Tonsur"), mußte aber nichtsdestoweniger im J. 661 mit Eata und den übrigen Schotten, wahrscheinlich von der angelsächs. Gegenpartei vertrieben, wieder nach Mailros zurückkehren. Eine Pest, welche drei Jahre lang das Land verheerend durchzog, warf Cuthbert auf's Krankenlager. Seine Genesung verdankte er dem brünstigen Gebete seiner Brüder, auf dessen Kraft gläubig vertrauend, er plötzlich vom Bette sich erhob, seinen Stab und seine Schuhe begehrte und nun selbst den Pestkranken Trost, Hülfe und Belehruug brachte. Denn Viele der Getauften waren in der Verzweiflung zu heidnischen Gebräuchen zurückgekehrt und hofften durch Beschwörungen und Zauberzettel ihr Leben zu retten. Auch später, als Cuthbert nach Boisil's Tode Präpositus geworden war, zog er predigend durch's Land und verkündigte das Evangelium mit der ihm eigenen Wärme, welcher sich kein Herz zu verschließen vermochte. Neben dieser praktischen Ausübung seines geistlichen Amtes nahmen unerhörte Kasteiungen und ermüdende Andachtsübungen seine Zeit und seine Kräfte vollständig in Anspruch. Häufig brachte er die Nächte unter Gebet und Absingung von Psalmen in Einöden, am Meeresstrande, selbst im Meere zu, indem er bis an den Hals in die Fluth ging und die bestimmte Zahl von Psalmen laut absang. Die Legende erzählt: als er nach einer solchen Andacht einmal erstarrt aus der See gekommen sey, hätten zwei Seehunde ihm die Füße mit ihren Fellen abgetrocknet und mit ihrem Hauche erwärmt. Der Ruf der von ihm verrichteten Wunder ließ ihn schon jetzt als einen Heiligen erscheinen, dem selbst die Natur unterthänig sey.

Inzwischen war auf dem Concile von Streaneshalch im J. 664 der Sieg des römischen Christenthums über das schottische, insbesondere durch die Beredtsamkeit Wilfrid's, des nachmaligen Bischofs von York, entschieden worden. Die Mehrzahl der schottischen Mönche, die von Lindisfarné (holy island) aus unter ihren Abtbischöfen Aidan, Finan, Colman, dreißig Jahre lang für die Verbreitung des Christenthums und die Befestigung des Glaubens bei den Nordangeln und Schotten gearbeitet hatten, zogen es jetzt vor, mit Colman in die Heimat zurückzukehren. Tuda, der Nachfolger Colmans, erlag binnen Jahresfrist mit den noch zurückgebliebenen Mönchen der Pest, und es wurde nun die Aufgabe Eata's, den König Osuiu von Mailros im Jahre 664 nach Lindisfarné berief, das neue kirchliche System im Norden Englands zu befestigen,

nachdem die Beschlüsse von Streaneshalch auf dem Concile von Herutford im J. 673 bestätigt waren. Cuthbert folgte seinem Freunde als Prior nach Lindisfarné und wurde bald der geistliche Mittelpunkt des Klosters, welchem er ein eigenthümliches Gepräge aufdrückte. Seine strengen Gebetsübungen in Vigilien und nächtlichen Bittgängen, seine brünstige Andacht bei den priesterlichen Verrichtungen, die innige ungeheuchelte Milde und Theilnahme, die er den von allen Seiten herbeiströmenden Büßenden und Beichtenden bewies, seine große Einfachheit endlich in Nahrung und Kleidung verschafften ihm eine unbedingte Herrschaft über die Gemüther und sicherten ihm einen Einfluß, der weit über die Gränzen seiner Umgebung hinausreichte.

Nach zwölfjährigem Aufenthalte auf Lindisfarné trieb es ihn, sich ganz dem beschaulichen Leben hinzugeben und die, nach den Begriffen der damaligen Zeit, höchste Staffel der Frömmigkeit in der Muße göttlicher Spekulation zu ersteigen. Zu diesem Zwecke begab er sich im J. 676 auf die von Lindisfarné nicht sehr entfernt gelegene Insel Farné, einen Basaltfelsen, der sich nach der Küste zu ungefähr 80 Fuß über das Meer erhebt und dem Anachoreten keine Gesellschaft bot, als die flüchtigen Schaaren der Eiderente (Cuthbert Duck), die hier nistet. Anfänglich seinen Brüdern von Lindisfarné, die ihm ein Oratorium und eine damit verbundene Klause aus rohem Material bauen halfen, und den Gläubigen, deren Andacht ihn aufsuchte, noch zugänglich, öffnete er später das einzige Luftloch, durch welches er mit der Außenwelt in Verbindung stand, nur noch, um den Besuchenden den Segen zu ertheilen. Indessen durchzog der Ruf von seinen Wundern ganz Britannien und führte Schaaren von Hülfsbedürftigen nach dem einsamen Eilande. Auch die Gnadengabe, die ihm die höchste schien, die Gabe der Weissagung, ward ihm zu Theil. Aelfled, der Aebtissin von Streaneshalch, einer der von ihm durch Gebet Geheilten, der Schwester des Königs Ecgfrid, sagte er den nahen Tod desselben vorher. Ecgfrid war sein Gönner und hatte ihn zum Bischof ausersehen. Als durch den Erzbischof Theodor von Canterbury der hochfahrende Bischof Wilfrid aus seinem Bisthum York verdrängt und dieses zum Besten der Kirche in drei Bisthümer getheilt ward, da nahte die alte Prophezeiung aus Cuthbert's Kinderjahren, die Boisil, der Abt von Mailros, vor seinem Tode bestätigt hatte, ihrer Erfüllung. Auf der, in Anwesenheit Ecgfrid's und unter dem Vorsitze Theodor's am Flusse Alné abgehaltenen Synode ward Cuthbert von der ganzen Versammlung einmüthig für würdig erklärt, das Bisthum von Hagustald (Hexham) zu übernehmen, und sofort zum Bischof erwählt. Der König verschmähte es nicht, den unzugänglichen Mönch auf Farné in eigener Person aufzusuchen, und seinen Bitten und den Thränen der Brüder von Lindisfarné gelang es endlich, ihn zur Annahme der hohen Würde zu bewegen. Weil Cuthbert aber Lindisfarné vorzog, entschloß sich Eata, auf den Bischofssitz nach Hexham zurückzukehren. Erst zu Ostern 685 (am 26. März) ward Cuthbert, in Gegenwart des Königs Ecgfrid und unter dem Beistande von sechs anderen Bischöfen, durch den Erzbischof Theodor consekrirt. Nur zwei Jahre lang, wie er vorhergesagt, verwaltete Cuthbert das Oberhirtenamt.

Als er sein Ende nahen fühlte, zog er sich, nach Weihnachten 686, in seine Klause auf der Insel Farné zurück und starb hier nach dreiwöchentlicher Krankheit am 20. März 686. Herefrid, der Abt von Lindisfarné, war bei seinem Tode zugegen und überbrachte den Brüdern des Klosters seinen letzten Friedensgruß. Die Leiche wurde nach Lindisfarné hinübergeführt und in der Kirche St. Petri neben dem Altar in einem steinernen Sarge beigesetzt.

Die zahlreichen Wunderheilungen, die an Cuthbert's Gruft angeblich stattfanden, waren das geeignetste Mittel, das Kloster reich zu machen und seinen Ruf zu verbreiten. Um den Gläubigen die Andacht zu Cuthbert's Ehren zu erleichtern, kamen seine Mönche im Jahre 698 auf den Gedanken, den heiligen Leib zu erheben und in einem leichten Sarge oberhalb des Bodens zur Verehrung auszusetzen. Sie führten ihr Vorhaben am 20. März aus, während der Abt Eadbert in der Einsamkeit den

Gebetsübungen in der Quadragesimalzeit oblag, und berichteten an ihn das Wunder, daß der Leib des Heiligen noch unversehrt sey und man seine Gelenke mit Leichtigkeit biegen könne. Nach dem Glauben jener Zeit wurde Unverweslichkeit des Leibes für ein entschiedenes Merkmal von Heiligkeit gehalten; und die Mönche waren darauf bedacht, aus diesem Glauben für ihr Kloster den größtmöglichen Vortheil zu ziehen und die Wunder des Heiligen in Legenden, wie sie sein von Beda auf Bitten des Abts Eadfrid († 721) beschriebenes Leben in reicher Auswahl enthält, bis in die fernsten Gegenden des Landes zu verbreiten. So ward Cuthbert's Grab schon im zweiten Decennium nach seinem Tode der besuchteste Gnadenort im Norden Englands. Der Schatz seines Klosters füllte sich mit Kleinoden. Unter diesen zeichnete sich ein Evangeliencodex aus, das später sogenannte Buch von Durham, ein kalligraphisches Kunstwerk von der Hand des Abtes Eadfrid, das dessen Nachfolger Aethelwold († 740) mit Gold und Edelsteinen auf's Reichste ausschmücken ließ. Bald errichtete man auch Kirchen zu Cuthbert's Ehren. Als im Jahre 789, zwei Jahre nach der ersten Landung der heidnischen Nordmannen, welche die christlichen Kirchen zerstörten und die Klöster ausraubten, König Alfwold der Gerechte durch die Hand des Patricius Sigan gefallen war, weihte man Jenem, mit St. Cuthbert und St. Oswald, eine Kirche zu Hexham.

Mit der politischen Einheit Nordhumbriens, das von Parteikämpfen zerrissen wurde, verschwand auch die Blüthe der nordhumbrischen Kirche; eine zweite Landung der Nordmänner, im Jahre 794, machte das reiche Lindisfarné und ganz Nordhumbrien zur Einöde. Ein Trostschreiben, welches Alcuin an den Abt-Bischof Higbald richtete, läßt den Umfang der Verwüstung Lindisfarné's ahnen: die Mönche flohen, sammelten sich indeß bald wieder um St. Cuthbert's Grab, und der erlittene Schaden wurde nicht bloß schnell ersetzt, sondern der Besitz des Heiligen vergrößerte sich selbst durch reiche Schenkungen und Ankauf von großen Landstrecken. Allein die Einfälle der Nordmänner, durch den Zwist der nordhumbrischen Großen begünstigt, wiederholten sich; auch dem Gebiete des heil. Cuthbert, das von dem Greuel der Nordmänner lange verschont geblieben war, drohte im J. 875 auf's Neue Gefahr, als Healfdene mit einer Flotte landete und Nordhumbrien verwüstete. Bischof Eardulf (854—899) sah den Untergang Lindisfarné's nahen und flüchtete mit dem unverweslichen Leibe des Heiligen aus dem Kloster, das Healfdene's Schaaren überfielen und zerstörten. Nach langem Umherirren mit der heiligen Reliquie entschloß sich Eardulf, nach Irland zu entfliehen, und hatte sich bereits an der Mündung des Dyrvent eingeschifft, als ein von dem Heiligen gesandtes Unwetter das Fahrzeug an die heimische Küste zurücktrieb. Die Mönche überließen sich nun den weiteren Anweisungen ihres Heiligen, der ihnen von jetzt an in Gesichten und Träumen seinen Willen kund that und durch fortgehende Erscheinungen in die Geschichte Nordhumbriens und des ganzen Angellandes eingriff. So z. B. wurde auf einen von ihm eingegebenen Befehl hin im J. 883 Guthred, Hardecnut's Sohn, auf Osuuies Dune zum König eingesetzt und 886 Alfred, dem Cuthbert im Traum erschienen war und seine und seiner Familie künftige Größe vorhergesagt hatte, zu der siegreichen Schlacht bei Assandun aufgemuntert. Der Heilige wurde geradezu als der unsichtbare Schutzherr *seines Volkes*, d. h. zunächst der Bewohner seines patrimonii, betrachtet und erhielt in den Litaneien seine Stelle unmittelbar hinter Gregorius und Augustinus; freilich aber konnte er nicht hindern, daß Healfdene im Jahre 876 sich in den Besitz Nordhumbriens mit seinem Bruder Eowils theilte. Sieben Jahre lang mußte Eardulf mit Cuthbert's Reliquien unstät umherziehen, bis er im J. 883, nachdem Guthred, der dankbare Verehrer des Heiligen, zu York den Thron bestiegen hatte, den Bischofsitz von Lindisfarné in Cunecacester (Chester-le-Street) auf's Neue errichtete und aus Guthred's freigebiger Hand das ganze Gebiet zwischen Weor und Tyne als freies, mit großen Vorrechten (Asylrecht für die Flüchtlinge) ausgestattetes patrimonium Cuthberti zum Geschenk für den Heiligen erhielt. Dieses zu vergrößern und den Heiligen durch reiche Gaben zu

ehren, ließen sich fortan die westsächsischen Könige angelegen seyn. Unter Cuthbert's königlichen Gönnern hebt die historia translationis besonders hervor: Alfred den Großen, Edward I., vor Allen Aethelstan, der das Heiligthum auf seinen Zügen nach Schottland mehrmals besuchte und seinem Patrone den Sieg bei Brunanburch, im J. 937, verdankte. Aber durch Parteikämpfe und Einfälle der Dänen dauerte die Zerrüttung des Landes und mit dieser die Unsicherheit von Leben und Eigenthum selbst dann noch fort, als die Königswürde in Nordhumbrien abgeschafft und die Regierung des Landes, unter westsächsischer Oberhoheit, einem comes (heáhgerêfa, eorl) übergeben worden war. Im Jahre 991 wurde die Landung der Dänen durch einen Tribut zum ersten Male abgekauft, hierdurch aber die Landesgefahr nur vergrößert, weil die Habsucht die heidnischen Vikinger zu immer kühneren Angriffen reizte. Schon im Jahre 993 überzogen die Dänen plündernd, sengend und mordend Nordhumbrien auf's Neue.

Solchen Gefahren das Heiligthum St. Cuthbert's länger auszusetzen, hielt Bischof Aldhun nicht für rathsam. Er floh mit der Reliquie, die nun 113 Jahre lang in Cunecacester geruht hatte, nach Ripon und war, nach wieder eingetretener Waffenruhe, auf dem Rückwege begriffen, als der Wagen, welcher den heiligen Leib führte, in der Nähe einer Waldöde, in Dunholm (dem späteren Durham) unbeweglich stehen blieb. Der Heilige offenbarte Einem aus seinem Volke, daß er fortan in Dunholm ruhen wolle, und schon am 4. Sept. 999 konnte Aldhun die Kathedrale des neuen Bisthums einweihen (dessen sehr anziehende Geschichte hier übergangen werden muß) und die depositio des heiligen Cuthbert feierlich vollziehen. Freigebige Schenkungen bereicherten die Kirche in Durham in ununterbrochener Folge; die große Anzahl der Diener St. Cuthbert's verstand es, den ungeschwächten Glauben an die Wunderthätigkeit der von ihnen sorgfältig gehüteten Reliquie in wahrhaft erfinderischer Weise auszubeuten. Im Jahre 1093 war der Kirchenschatz bereits zu solcher Größe angewachsen, daß Bischof Carileph, der 11 Jahre früher die Weltgeistlichen aus der Kathedrale zu Durham vertrieben und dieselbe an Benediktinermönche verliehen hatte, an die Stelle der einfachen Kirche Aldhun's, den jetzigen prächtigen Dom errichten konnte. Ehe der Bau begann, war der Sarg St. Cuthbert's in einem schönen steinernen Monumente niedergesetzt worden.

Gleichwohl mußte auch von Zeit zu Zeit darauf Bedacht genommen werden, den Unglauben, der sich von der Aechtheit der Wunder an St. Cuthbert's Grabe nicht überzeugen wollte und die Unverweslichkeit seines Leibes bezweifelte (wie dieß von Wilhelm dem Eroberer berichtet wird), durch Erzählungen von den schrecklichen Züchtigungen, welche der Heilige über seine Verächter verhängt habe, niederzuschlagen. Die Ueberführung desselben aber in die im J. 1104 vollendete neue Kathedrale benutzte man zu einer Oeffnung des Sarges, durch welche vor unverwerflichen Zeugen (vergl. das von mir herausgegebene Chronicon eines schottischen Mönches [Elberf. 1863] S. 31 mit der ausführlichen Note) bestätigt wurde, daß der Leib des Heiligen unversehrt sey. Die über diesen Befund erhaltenen, im Legendenstyl geschriebenen Berichte der Mönche lassen zwar das Ergebniß desselben nicht unzweifelhaft erscheinen, wenn man einigermaßen nüchtern urtheilt; indessen wurde durch diese thatsächliche Widerlegung alles Zweifels der Ruf des Heiligen und der Kirche, in welcher ihm bald ein kunstvoller Schrein in dem feretrum Sancti Cuthberti errichtet ward, vermehrt und befestigt. Er ruhte auf neun Säulen und war Tag und Nacht von brennenden Ampeln umgeben. An seinen Seiten hingen die zum Theil sehr kostbaren Geschenke, welche dem Heiligen dargebracht waren; neben ihnen geringere ex voto's. Die Namen der Geber wurden in dem noch erhaltenen (von James Raine für die Surtees Society 1841 herausgegebenen) Liber Vitae eingetragen, das mit den königlichen Gebern der frühesten Zeit — Edwini, Osuald, Osuiu, Ecgfrith u. s. f. — anhebt und bis gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts fortgeführt ist, ein beredtes Zeugniß dafür, daß der Cuthbertcultus vollständig ausgebildet und sein Heiligthum der besuchteste Wallfahrtsort im Norden Englands war.

Selbst das Kriegsglück wurde an seine wunderbare Macht geknüpft, seitdem im J. 1346 der Prior der Abtei zu Durham in Folge einer Vision das heilige corporale (corporax cloth), mit welchem Cuthbert bei Celebrirung der Messe den Kelch zu bedecken pflegte, an die Spitze eines Speeres befestigt und durch dieses ungewöhnliche Banner den Engländern, die am 18. August bei Nèville's Cross gegen die Schotten kämpften, den Sieg verschafft hatte. In den Kriegen der englischen Könige gegen Schottland (z. B. im Jahre 1356, zur Zeit Edward's III.) zog gelegentlich das um schweren Preis gemiethete Banner des Heiligen voran und begeisterte die gläubigen Schaaren zu muthigem, siegreichem Angriffe. Die reichen Einkünfte des Schreins, so wie die mit der Unterhaltung desselben verbundenen Ausgaben sind aus den vom Jahre 1378 bis zum Jahre 1513 geführten Rechnungen des Schreinvogts (feretarius) noch heute nachweisbar; sie bieten beglaubigtes Material zu einer sehr interessanten Schilderung des Reliquiendienstes im Mittelalter und enthalten unter andern einen durch seine Länge ermüdenden Katalog von Reliquien und Kleinodien, in deren Besitz die Kathedrale von Durham allmählich gelangte.

Das letzte Wunder an St. Cuthbert's Schrein wird aus dem Jahre 1502 berichtet: es betraf einen Mann aus dem Gefolge Margareta's, der Tochter Heinrich's VII., die, auf der Reise zu ihrem Gemahle König Jakob I. von Schottland begriffen, sich kurze Zeit in Durham aufhielt. Merkwürdigerweise nahm schon vor der Reformation die Zahl der nach Durham wallfahrenden Gläubigen sehr ab; die St. Cuthbertsbüchse (the pix of St. Cuthbert), welche in den Jahren 1378 bis 1513 über 3310 Pfd. St. aufgebracht hatte, die heute einer Summe von mindestens 66200 Pfd. St. an Werth gleichkommen, wurde im Jahre 1513 zum ersten Male leer gefunden. Um dieselbe Zeit ungefähr wird das Bestreben der Krone erkennbar, der Regierung ergebenen Männern die kirchlichen Beneficien des Convents von Durham zu verleihen, und am 31. Dezbr. 1540 übergaben Prior und Convent die Kirche sammt allen ihren Besitzungen der Krone, nachdem durch die Akte Heinrich's VIII. von 1536 bereits alle ihre cellae in Lindisfarné (holy island), Farné, Jarow, Wearmouth, Finchale, Lythum, Stamford und ihr Collegium in Oxford aufgehoben waren.

Die königlichen Commissare, die die Anordnung der Regierung ausführten, ließen St. Cuthbert's Sarg aufbrechen, in die Sakristei stellen und, nach Einholung weiterer Befehle von Seiten des Königs, durch den Prior und die Mönche an der Stelle, wo sein Schrein gestanden hatte, in die Erde einsenken.

Am 17. Mai 1827 endlich, 832 Jahre seit Ueberführung der Reliquie aus Chester-le-Street nach Durham, 732 Jahre nach ihrer Bergung in dem Heiligenschrein und 248 Jahre nach ihrer Bestattung auf Befehl Heinrich's VIII., ward der Sarg auf's Neue erhoben, in der Absicht, über seinen Inhalt eine genaue, nicht vom Aberglauben eingegebene, sondern durch den Augenschein gewonnene Kunde zu erhalten. Der in Gegenwart von mehreren Geistlichen und den bei der Aufgrabung beschäftigt gewesenen Handarbeitern protokollarisch aufgenommene Bericht wurde von James Raine, Rektor in Meldon und Suffragan des Consistoriums von Durham, der bei dem Vorgange ebenfalls persönlich anwesend war, zu dem im Eingange dieses Artikels angeführten lehrreichen Buche benutzt, aus dessen Inhalte erklärlich wird, wie es möglich war, daß das seit 1139 Jahren modernde Gebein, das als solches nun vor den Augen der Untersuchenden sich zeigte, Veranlassung zur Gründung zweier Bisthümer und eines kirchlichen Systems werden konnte, dessen immer noch beträchtliche Einkünfte zum Unterhalte einer nicht unbedeutenden Anzahl von Präbenden hinreichen. Die Bedeutung aber, welche St. Cuthbert und sein Cultus auch für die deutsche Kirche hatte, mag daraus entnommen werden, daß seine Festtage (die depositio, d. h. hier der Todestag, am 20. März und die translatio am 4. Sept.) auch in die deutschen Calendarien übergingen und sich bis nach der Reformationszeit in denselben erhielten. **Bouterwek.**

D.

Dann, Christian Adam, gest. 1837 als Stadtpfarrer zu St. Leonhard in Stuttgart, verdient einen Platz in einer evangelisch-theologischen Encyklopädie, ungeachtet er nie eine theologisch-wissenschaftliche, nie eine kirchenregimentliche Thätigkeit ausgeübt hat; seine praktische Wirksamkeit als Prediger, Katechet, Seelsorger und ascetischer Schriftsteller war für die würtembergische Kirche desto bedeutender, und wie er deshalb in dem Artikel „Würtemberg" (Bd. XVIII. S. 293) genannt werden mußte, so hat Nitzsch (Prakt. Theol. II, 1. S. 159) seiner neben Harms als eines katechetischen Vorbildes mit Ehren Erwähnung gethan. Er war für Würtemberg und durch seine vielen persönlichen Beziehungen zu Alten und Jungen auch für die weiteren Kreise christlichen Lebens und Strebens eine lebendige Brücke, die den alten Glaubensgeist und Seelsorgerernst der Theologen des vorigen Jahrhunderts, zumal der Bengel'schen Schule, herübertrug in die neue Zeit; jenseits standen neben dem jungen Dann noch Männer wie Roos, Hartmann u. A., diesseits haben Ludwig Hofacker und die jüngere Generation von dem alten Dann noch die tiefsten Anregungen erhalten. Selbst die Reform der würtembergischen Kirchenbücher, welche in der Geschichte der Landeskirche eine so wichtige Epoche bezeichnet, knüpft sich mit ihren ersten Anfängen an Dann's Namen, obgleich er dieselbe nicht mehr erlebte; wie er schon längere Zeit vor seinem Tode eine kleine Liedersammlung für seine Gemeinde hatte drucken lassen, worin die dem Landesgesangbuche fehlenden Kernlieder enthalten waren, so hat er, als er Albert Knapp zum Collegen erhielt, mit diesem zuerst berathen, welche Schritte zu einer Reform zu thun wären. Ebenso hat er durch Nichtgebrauch der Liturgie von 1809, an deren Stelle er sich — ohne darum von der Oberkirchenbehörde beunruhigt zu werden — der alten Agenden bediente, ein Zeugniß für diese und wider jene abgelegt, das zu seiner Zeit seine Früchte trug. Viele Jahre lang, bis zu seinem Tode, hat er in den Stuttgarter halbjährigen Predigerconferenzen, die vom ganzen Lande ihre Theilnehmer erhalten, das Präsidium geführt und ist auch auf diesem Wege Vielen zum Segen geworden.

Dann wurde in Tübingen geboren am 24. Dezember 1758. Sein Vater war der vortreffliche Hofgerichtsassessor und Bürgermeister Jakob Heinrich Dann, der den Muth hatte, als Landtagsabgeordneter im Jahre 1770 auch der Aristokratie des sogen. engeren Landtags-Ausschusses und den derselben zur Last fallenden Unredlichkeiten und Gewaltthätigkeiten auf den Leib zu gehen, dafür aber nicht nur in Stuttgart, sondern auch von dem feigen Magistrat seiner Heimath schnöde behandelt wurde. Die unbestechliche Rechtlichkeit und kühne Freimüthigkeit hat sich vom Vater auf den Sohn vererbt.— Im Jahre 1777 trat dieser in das Tübinger Stift ein und schloß sich neben dem Kanzler Sartorius vornehmlich an Storr an, von dem auch er, wie so viele Theologen jener Zeit, die lebendigsten und tiefsten Impulse zum Schriftstudium und die hellsten Einblicke in die Schriftwahrheit empfangen zu haben rühmte. Kurz nach seiner Studienzeit ward er Professoratsvikar in Bebenhausen, was ihn mit dem Prälaten Schelling, Vater des Philosophen, in nächste Berührung brachte; im Jahre 1785 ward er Repetent am Tübinger Stift und sammelte hier Studirende um sich, mit denen er erbauliche Exegese trieb. Im Jahre 1793 erhielt er das Diakonat Göppingen; ehe zwei Jahre verflossen waren, berief man ihn auf eine Stuttgarter Helferstelle. In dieser Stadt, in welcher er schon als Repetent durch seine Predigten Aufsehen gemacht und besonders auch die Gebildeten in der Gemeinde angezogen hatte, übte er nun sein Predigt- und Seelsorgeramt mit einer außerordentlichen Treue und Hingebung aus; er sammelte namentlich die weibliche Jugend um sich und wirkte dadurch schon auf das Familienleben einer künftigen Generation segensreich ein. Seine Schülerinnen hingen mit unbeschreiblicher Verehrung und Liebe an ihm, er stand wie ein Apostel in ihrer Mitte, und wie Knapp (Christoterpe, 1847 S. 249) bemerkt, legte bei mancher Brautwerbung das Prä-

dikat „Dann's Schülerin" ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale. Um seine Freimüthigkeit war es zu damaliger Zeit, unter der furchtbaren Despotie König Friedrich's, eine gefährliche Sache, daher seine Gattin, Christiane geb. Finner, immer bange hatte, wenn er aushülfsweise in der Hofkirche predigen mußte. Doch widerfuhr ihm lange kein Leid, bis im Jahr 1812 der Fall eintrat, daß ein gefeierter Komiker des Theaters, Weberling, auf dem Sterbebette Dann ersuchte, öffentlich zu bezeugen, mit welcher Beschämung und Trauer er auf seine Laufbahn zurückblicke. Einem Manne wie Dann war das nicht vergeblich aufgetragen; die Leichenrede, so maßvoll sie gehalten war, hatte die Folge, daß er plötzlich auf eine Pfarrei in einem entlegenen Alb-Ort, Oeschingen, ein paar Meilen von Tübingen entfernt, versetzt wurde. Für ihn, der mit der Stuttgarter Gemeinde so innig verwachsen und so ganz zu einem Residenzprediger gemacht war, konnte kein Schlag härter seyn; er hat ihn nie ganz verschmerzt, zumal da bald nach der Ankunft im neuen Pfarrorte seine Gattin zu kränkeln anfing und nach langen schweren Leiden im J. 1817 starb; er widmete dieser vortrefflichen, namentlich durch aufopfernden und erfinderischen Wohlthätigkeitssinn ausgezeichneten Frau eine eigene für Freunde gedruckte Schrift: „Die dürstende Pilgerin an der Quelle", Stuttg. 1819. In letzterem Jahre ward er auf die in derselben Diöcese gelegene angenehmere Pfarrei Mössingen versetzt. Er gab sich alle Mühe, dem rauhen Albvolke gerecht zu werden, und hat denn auch in beiden Gemeinden auf Generationen hinaus gewirkt; heute noch steht er im dankbarsten Andenken, und an dem sanften Kirchengesange, der in diesen Gemeinden durch ihn hergestellt wurde, ist heute noch seine cultivirende Hand zu erkennen. Ein eigenthümliches Feld der Arbeit that sich ihm aber dadurch auf, daß bei der Nähe von Tübingen allmählich immer mehrere Bewohner dieser Stadt, und namentlich Studenten, an den Sonntagen in seine Kirche kamen und Viele auch persönlich in Verkehr mit ihm traten. Es war die Zeit, in welcher die durch die Befreiungskriege und das Reformations-Jubiläum geweckte religiösere Stimmung auch in der Burschenschaft noch vorhanden war, daher Manche, die nicht zu den Frommen im pietistischen Sinne gehören wollten, von dem mächtigen, originellen Prediger sich angezogen fühlten; manchmal, wenn er solche Gäste unter seiner Kanzel sah, richtete er ohne Weiteres auch an sie sein Wort. Endlich im Jahre 1824 gelang es den Stuttgartern, ihn, der bereits vom König als Pfarrer nach Plochingen (wenige Stunden von Stuttgart entfernt) ernannt war, noch vor seinem Aufzug dahin sich für Stuttgart zu erbitten. Hier bekleidete er zuerst das Archidiakonat an der Stiftskirche, sodann vom J. 1825 an, als Nachfolger von Ludwig und Wilhelm Hofackers Vater, die Stadtpfarrstelle zu St. Leonhard. Alle seine ehemaligen Arbeiten nahm er jetzt wieder auf. Zu einem alten Uebel — einem räthselhaften, peinigenden Schmerz im kleinen Finger — kamen nachgerade andere immer schwerere Leiden, namentlich Steinbeschwerden; bis Ende des Jahres 1836 ließ er sich dadurch nicht hindern, seinem Berufe nach Gewohnheit obzuliegen, aber nun ward dieß unmöglich und am Palmsonntag, den 19. März 1837, erlag er seinen Leiden. Er war eine imposante, Ehrfurcht erweckende Erscheinung: eine hohe, ungebeugte Gestalt mit ungebleichtem Haar, ein tiefgefurchtes aber geistbelebtes Antlitz, ausgestattet mit dunklem, feurigem Auge, mit einer ebenso wohlklingenden als starken, metallreichen Stimme — so trat er vor die Gemeinde; rüstig schritt er in stets gleichem schwarzen Gewande, mit dem dreieckigen Hut auf dem Haupte, in kurzen Beinkleidern und Schuhen, das Stöckchen unter dem Arme tragend, durch die Straßen, um seine Kranken zu besuchen, und auch Solche, denen sein Prophetenernst mehr als unbequem war, konnten sich doch jenes Gefühls der Ehrerbietung nicht erwehren. Predigten sind von ihm nicht gedruckt worden; bloß seine Abschieds- und Antrittspredigt vom J. 1812 hat er, übrigens zu einer kleinen Schrift erweitert, drucken lassen (Tübingen 1813). In der Periode, die nach Reinhard die homiletische Literatur beherrschte, würde die Kritik viel an ihm auszustellen gefunden haben; so schlagend, so originell auch seine Themen waren (seine letzte Predigt am 3. Advent hielt er „über den edlen Sonder-

ling Johannes"), so meisterhaft er die individualisirende Anwendung und Paränese handhabte, so wenig fügte er sich in das Gitterwerk einer regelrechten Disposition; die Strömung der Gedanken während der Predigt überfluthete jedes etwa zuvor entworfene Schema. Aber reichlich entschädigte er sein Auditorium durch die Klarheit und Kraft seines markigen Wortes, daher ihm dasselbe bis an sein Abtreten treu blieb. Wie die geistliche Pflege der Jugend überhaupt, so war ihm insbesondere die Confirmation ein überaus wichtiger Akt, den er in ungemein reicher Form behandelte, so daß das Abhören des Bekenntnisses eine Art höherer Katechese und freien Bekennens wurde (s. seine Schrift: „Meine Confirmationsfeier", Stuttg. bei Steinkopf, 1824). Die Seelsorge übte er nicht nur durch tägliche Krankenbesuche und Berathungen aller Art, sondern namentlich auch durch eine Menge von kleinen Schriften, die er an seine Gemeindeglieder, an Schüler und Freunde verschenkte. Der Jahresanfang, die Fastenzeit, die Confirmation und Communion — all' das waren ihm Anläße zu solchen Ansprachen; bei Steinkopf in Stuttgart allein sind solcher Broschüren 68 erschienen, eine kleinere Anzahl bei Fues in Tübingen. Einige größere Schriften von ihm sind Communionbücher und seine „Anleitung zum Nachdenken über Confirmation, Communion und frühe Gottseligkeit" (Tüb. 1822). Unter diesen Schriften (auf deren Titel er nie seinen ganzen Namen, sondern nur die Buchstaben C. A. D. setzte) finden sich auch zwei gegen die Thierquälerei („Bitte der unschuldigen Thiere an ihre vernünftigen Herren" ꝛc. und „Nothgedrungener Aufruf . . . zur Linderung der unsäglichen Leiden der in unserer Umgebung lebenden Thiere", 1833), wie er denn, wenn vor seinem Hause ein Fuhrmann seine Pferde oder Ochsen mißhandelte, in eigener Person dem rohen Burschen auf der Straße in's Gewissen redete. — Wenn man es auch für eine gewisse Enge des Horizontes erklären mag, daß in ihm das religiöse Interesse, die den ganzen Mann ausfüllende Macht war, so daß auch in seinen Briefen und Gesprächen jeder Gegenstand sogleich von dieser Seite angesehen oder nach derselben gewendet wurde: so liegt doch, zumal für den Prediger, in dieser Concentrirung eine ungemeine geistige Kraft, und die Lebendigkeit des Mannes, sein tiefes Wohlwollen gegen die Menschen ließ es nie dazu kommen, daß jene Einheit und Ausschließlichkeit zur Monotonie, zu einer langweiligen, geschmacklosen Erbaulichkeit geworden wäre. Ein besonderer Zug an ihm war die Anlage zu Witz und Sarkasmus; er hielt sich aber gerade in dieser Beziehung außerordentlich streng im Zaume, und nur wo ein beißendes Wort das rechte, wirksame Salz in sich trug, hielt er es nicht zurück; er war es z. B., der einem Schneider, welcher zur Beichte zu kommen sich weigerte, weil er von sich nicht sagen könne: „Ich armer Sünder" — den Rath gab, er solle statt dessen nur sagen: „Ich hochmüthiger Schneider."

Um ihn jedoch auch nach seiner für seine ganze Zeit und seine Umgebung bezeichnenden theologischen Stellung zu karakterisiren, beschränken wir uns auf folgende Bemerkungen.

Als ein Schüler Storr's hielt er den Standpunkt eines verständigen, mehr biblischen als kirchlichen Supernaturalismus fest, der auch von der pietistischen Art zu reden sich durch eine gewisse Conformität mit der allgemeinen Sprache der Zeit unterschieden hat. In seinen Communionschriften ist zwar alles mögliche von Erbauung, was sich an die Abendmahlsfeier knüpft, beigebracht, aber einen dogmatisch bestimmten Begriff vom Abendmahl selber sucht man vergebens; ein frommer Reformirter würde nicht das Mindeste darin finden, das er sich nicht aneignen könnte. So hält sich auch, was er über die zukünftige Welt sagt, ziemlich auf der Linie von Klopstock's „Aufersteh'n, ja aufersteh'n"; auf Chiliastisches vollends und Theosophisches hat er sich nie eingelassen.— Aber auch von jenem Supernaturalismus selbst hat er nicht die Neigung angenommen, alle theologische Kraft auf den einen Punkt, die Frage über Offenbarung, Inspiration, Weissagung und Wunder, also die Apologetik zu werfen; diese Dinge sind ihm so absolut zum Voraus gewiß, daß er nur mit Bedauern derjenigen gedenken kann, denen

das Alles erst in Frage steht, sich aber auf eine Diskussion darüber ebenso wenig einläßt, als auf einen Beweis, daß eine Sonne am Himmel sey. (In der Zeit des Strauß'schen Lebens Jesu, die er noch eben erlebte, hörte der Unterzeichnete, dessen Pathe er war, ihn in Bezug auf jene Erscheinung sagen: „Lasset Ihr nur dem lieben Gott seine Bibel!"). Er ist insofern reiner Praktiker; eine Stelle wie folgende, in einem Sylvesterabendblatt vom Jahre 1819 S. 20 enthaltene, erinnert unstreitig an die Sprache, wie man sie von Joh. Mich. Sailer (auf welchen Dann viel gehalten hat), wie man sie auch von Reinhard hörte: „Das, das waren unsere besten Stunden, in denen wir christlich-weise und christlich-gut handelten, in denen wir das Evangelium in seiner das Herz beruhigenden, veredelnden, zu jeder Erfüllung unserer Pflichten stärkenden Kraft genossen, in denen wir im Hinblick auf den großen einzigen Menschensohn und Menschenfreund, dessen Herabkunft aus dem Schooße der Gottheit wir vor wenigen Tagen mit heiliger Freude feierten, stille Thaten der Liebe verrichteten, wo wir unsere bösen Lüste bekämpften" 2c. — Mit Storr hat er übrigens auch das gemein, daß ihm bei jedem Satze, jedem Gedanken Schriftstellen in Menge präsent sind, die er jedoch auch wieder nie nach theoretischem Lehrgehalt, nie zur Unterlage für dogmatische Bestimmungen, sondern immer nur für die praktischen Zwecke der Beruhigung und Veredlung des Herzens, zur Belebung christlicher Gesinnungen und Entschlüsse verwerthet.

Wie er in alle dem sich als Herzenstheolog ausweist, dem Alles Nebensache ist, was nicht diesen Herzenszwecken dient (woher vielleicht doch auch die besondere Anziehungskraft rühren mochte, die er auf das weibliche Gemüth ausübte): so stand ihm, was weder von den Verstandes- noch auch von allen Herzenstheologen gesagt werden kann, eine Kraft der Phantasie zu Gebote, die seinen Reden und Schriften eine ungemein lebendige Farbe gab. Die mannichfachsten, treffendsten Bilder stehen ihm jeden Augenblick zu Diensten; und gerade da, wo ein Anderer etwa eine Definition oder einen Beweis geben würde, drängt sich ihm irgend ein Bild auf, das die Sache in's Licht setzt. Eben daher ist ihm das, was er sagen will, häufig nur eine „Ansicht", ein „Gesichtspunkt", ein „Eindruck", von dem aus das Leben, die Lebensaufgabe u. s. w. „beleuchtet wird" — Bezeichnungen, die sehr oft bei ihm vorkommen und eben jenes Arbeiten der Phantasie verrathen, die ihm das, was als objektive Wahrheit entwickelt werden könnte, in irgend einer mehr subjektiven oder doch subjektiv gewählten, insofern zufälligen „Beleuchtung" zeigte. Gerade damit aber war er befähigt, auf sein Zeitalter zu wirken, dem andere Prediger so viel trockene Moral oder Apologetik gaben und das doch für eine streng objektive Darstellung des christlichen Lehrinhalts noch wenig innere Bereitschaft hatte; es ist eine ähnliche Stellung, wie sie Lavater eingenommen hat, nur daß Dann nirgends überschwenglich, dafür aber desto körnigter, nirgends sentimental, dafür aber desto praktischer war.

Dieser praktische Grundzug nahm bei Dann zugleich eine Richtung, welche zwar seinem Wort eine ganz besondere Schneide, aber auch etwas Herbes, Rigoroses gab. Es war eine Art von Gesetzlichkeit, die ihn nicht losließ und unter der er selbst eigentlich am meisten zu leiden hatte. Er machte sich nicht nur eine sehr strenge Haus- und Lebensordnung, die er unerbittlich beobachtete, sondern hatte auch immer viel mit Gelübden zu thun, die er sich auferlegte, und die durch ihren Conflikt mit den Umständen, mit den Forderungen des Lebens ihm oft Verlegenheiten bereiteten; durch solche Strenge gegen sich selbst wollte er sein Herz und Gewissen schützen. Man hat in diesen Dingen, wie in der ganzen Richtung Dann's jenen pelagianischen Zug erkennen wollen, den die ältere Tübinger Schule, wie überhaupt der Supernaturalismus jener Zeit nicht verläugnen konnte, während er sich dessen selbst nicht bewußt war. Bei Dann ist es aber vielmehr ein ascetischer Zug, gerade weil ihm die Verdorbenheit des menschlichen Herzens so viel zu schaffen machte, glaubte er ohne strenge Ascese das von Gottes Gnaden geschenkte Heil nicht bewahren zu können. Derselbe Zug gab sich aber auch darin zu erkennen, daß er über Theater, Tanz und geselliges Leben, über Ver-

gnügungen und Kleidermoden nicht nur ungemein exklusive Ansichten hatte, sondern auch gegen derlei Dinge öfter in seinen Predigten ganz speciell eiferte, wie er auch durch die Furcht vor seiner Rüge seine Schülerinnen von allem Derartigen zurückzuhalten suchte. Selbst die Aufführung von Händel's Messias in der Stiftskirche zu Stuttgart, die im Jahre 1833 zum erstenmal Statt fand, machte ihm nicht die Freude, die bei seiner großen Empfänglichkeit für Musik zu erwarten war; er mußte dabei immer daran denken, daß daneben die Leute den wahren und wirklichen Messias so wenig hören wollen, — so hat der Unterzeichnete ihn sich äußern gehört. Aber auch darin ging er vom praktischen Gesichtspunkt aus; daß das Wegbleiben von allem Derartigen noch nicht den Christen ausmache, das hat er so klar gesehen, als irgend Einer; aber eben so lagen ihm auch Beispiele genug dicht vor den Augen, wie das in einer Residenz so nahe liegende Mitmachen bei Allem, was nur Lust und Genuß heißt, zumal der Jugend allen inneren Halt, alle Realität inneren Lebens nimmt, und darnach hat er denn auch Zeugniß ablegen zu müssen geglaubt.

Er hinterließ einen einzigen Sohn, der als Pfarrer im würtembergischen Kirchendienste steht. — Ein Lebensabriß von ihm wurde von W. Hofacker veröffentlicht in dem „Denkmal der Liebe", das 1837 bei Steinkopf erschien; eine ausführliche, höchst anziehend geschriebene und in pastoraler Hinsicht lehrreiche Biographie hat A. Knapp, Dann's zweiter Amtsnachfolger, gegeben in dem oben genannten Jahrgange 1847 seiner Christoterpe, nachdem er schon der Christoterpe von 1839 (S. 376) ein schönes Gedicht auf Dann's Hintritt einverleibt hatte. Palmer.

Dannhauer, Konrad, im Jahre 1603 im Breisgau geboren. Nach siebenjährigen philologischen Vorstudien in Straßburg begann er 1624 daselbst das theologische Studium, verließ jedoch Straßburg schon im folgenden Jahre, um mit einem ansehnlichen Stipendium versehen, auf anderen lutherischen Universitäten, Marburg (damals noch lutherisch), Altorf und Jena, seine theologischen Studien fortzusetzen. Es waren die Choragen des rein lutherischen Bekenntnisses, an welche er sich in diesen Universitäten anschloß: Menzer, Winckelmann in Marburg, König in Altorf und namentlich Major und Joh. Gerhard in Jena. Nach Straßburg 1628 zurückgekehrt, stieg er binnen fünf Jahren von der Professur der Beredtsamkeit zu der der Theologie auf und wurde 1638 Pastor am Münster und Präses des geistlichen Convents. Als Professor wie als Pastor und Prediger hochgeachtet, starb er im Jahre 1666.

Unter den Theologen seiner Zeit wird er als eine der ersten Größen und namentlich als theologischer Lehrer Spener's genannt. Es war damals die Stellung zum synkretistischen Calixtinismus, welche als Prüfstein der Reinheit in der lutherischen Lehre angesehen wurde. In diesem Stücke blieb denn auch Dannhauer nicht hinter den Vorkämpfern der Orthodoxie, Hülsemann und Calov, zurück, wie Sebastian Schmidt an Bebel in Leipzig schreibt, daß Dannhauer für Straßburg sey, was Hülsemann für Leipzig. In einem Briefe an die Wittenberger vom J. 1662 wünscht ihnen Dannhauer, daß es ihnen gelänge, die calixtinischen Streitigkeiten eben so durch eine Synode zu erledigen, wie einst die kryptocalvinistischen durch die Formula concordiae — also durch Ausschluß der putrida membra. Mit den schärfsten Waffen streitet er auf der einen Seite gegen die Breisgauer Katholiken in seiner Hodomoria spiritus papae und Hyaena Friburgica, wie auf der anderen gegen die Pfälzischen Calvinisten in seiner Hodomoria spiritus calviniani und seinem „Reformirten Salve". Gegen die Synkretisten schleudert er sein Mysterium syncretismi detecti. „Von allen vier Winden her schreibt er an die Wittenberger, wird die arme Straßburger Kirche angefallen, von der Freiburger Hyäne und von der calvinischen Lockpfeife, von der Pfalz und von der Schweiz her." Dieser Geist war nicht der Spener'sche. In Dannhauer's Schule erzogen, war indeß auch er von dem confessionellen Zelotismus desselben nicht unberührt geblieben. Er sagt es selbst, daß es Dannhauer's Geist gewesen, der ihm die feindselige Polemik gegen die Calvinisten eingegeben, mit welcher er in seiner Frank-

furter Zeit auftritt. Spener zeigt indeß auch in seinen Schriften, in denen er öfter des Joh. Schmid als seines „Vaters in Christo" Erwähnung thut, an Dannhauer keine besondere Anhänglichkeit; er führt ihn nur als seinen „Lehrer" an, und bei dessen Tode weiht er ihm ein kühles Skazon.

Dannhauer's zelotische Orthodoxie ruht jedoch auf gründlicher Gelehrsamkeit und auf Gewissensüberzeugung. Auch gibt sich bei aller seiner Streittheologie ein großer praktischer Ernst zu erkennen. Von seiner persönlichen Frömmigkeit führt Spiezel in seinem templum honoris den Beweis an, daß der vielbeschäftigte Mann täglich eine Stunde dem Gebet zu widmen pflegte. Die Zahl der von ihm ausgegangenen theoretischen und praktischen Schriften ist groß. Unter ihnen sind die vornehmsten die den beiden Fächern der systematischen Theologie gewidmeten: die Hodosophia und die theologia conscientiaria. In der ersteren verlangt er eine theologia affectiva und effectiva. Zu dem Ende genügt ihm nicht der übliche begriffliche Schematismus. Er wählt die symbolische Lehrart. Im Vortrage der Dogmen folgt er nicht der früheren Causalmethode, sondern der analytischen und geht vom finis der Theologie aus, welcher ist: durch die rechte Heilserkenntniß zum seligen Leben zu gelangen. Dieß erklärt den Namen, welchen er seiner Dogmatik gibt: Hodosophia. Dieser symbolischen Bezeichnung gemäß handelt die erste Abtheilung von dem Lichte des Weges der heil. Schrift, die zweite von dem Leuchter der Kirche, die dritte von dem Ziel, dem ewigen Gute, das ist der dreieinige Gott u. s. w. Demgemäß sollte man nun auch eine einfach erbauliche und praktische Auslegung erwarten. Allein der Verfasser wollte den ganzen überlieferten scholastischen Stoff in diesem Schema verarbeiten, und dieß war nicht leicht. Dazu kommt die äußerst nervose und compresse Ausdrucksweise des Verfassers und die schwülstig-rhetorische Sprache. Treffend ist die Karakteristik bei Gaß (Geschichte der Dogmatik I, 319): „Das religiöse Bedürfniß des Lesers wird durch den Titel angesprochen. Aber wie grell contrastirt mit diesem Rahmen die äußerst subtile und formalistische Ausführung! Wir finden uns wie von einem Netze umsponnen und geleitet an einer enggegliederten Namen- und Begriffskette, welche nur hie und da noch einen Blick in die übrige Gedankenwelt offen läßt. Das Gewebe möglichst zu verdichten, das gleiche Denkelement von Anfang bis zu Ende zu erhalten, jeden Abweg von fern vorauszusehen und abzuschneiden, ist jetzt die Aufgabe des Lehrmeisters. An scharfen oder eigenthümlichen Argumentationen in Bezeichnungen ist Dannhauer nicht arm." — Auch seine evangelische Casuistik, ein jetzt vergessenes Buch, ist der Beachtung werth. Auch hier geht er in vieler Hinsicht seinen eigenen Weg — immer gelehrt, scharfsinnig, beredt, von glühendem Eifer beseelt, dagegen überladen mit Mannichfaltigkeit eines weit hergeholten Stoffes, öfter bizarr und übertrieben in seinem Urtheil, wenig genießbar in der Form. Er gibt der Gewissenslehre, wie Andere der Moral überhaupt, ein medicinisches Schema. Der erste Theil ist der iatrische mit den Unterabtheilungen: Physiognomie des Gewissens, Pathologie, Semiotik. Der zweite Theil, die Therapeutik, hat die Unterabtheilung: Hygiaina generalis und specialis. Diese specialis behandelt er in dialogischer Form. Vielfach schlägt in diese ethischen Verhandlungen die dogmatisch-ethische Polemik gegen die römische und reformirte Kirche, sowie gegen den Spiritualismus hinein. — Ein anderes verdienstvolles Werk des Straßburger Theologen, welches ebenfalls der Vergessenheit anheimgefallen, ist sein Collegium decalogicum, ein Seitenstück zu den bekannteren Praelectiones in c. XX. Exodi des reformirten Theologen Rivetus.

Nicht weniger rührig als auf dem wissenschaftlichen Gebiete erweist sich Dannhauer auf dem praktischen. Es lag im Zeitbedürfnisse, daß nach der Zeit des Krieges auch bei Manchen der Schrifttheologen sich das Interesse der Katechismuslehre zuwendet. So auch bei Dannhauer. Das Wort Augustin's: Ubi male creditur, ibi male vivitur — das credere im Sinne der notitia und des assensus genommen — war der Wahlspruch der Theologen, nach welchem es die Katechismuslehre weniger auf die An-

wendung und auf Rührung des Herzens, als auf die richtige und vor Irrthümern wohlverwahrte Erkenntniß anlegt, in der Zuversicht, daß diese nicht verfehlen werde, von selbst auf den Willen einzuwirken, was schließlich allerdings als die eigentliche Aufgabe angesehen wurde. So auch Dannhauer. Seine gedruckte „Katechismusmilch" füllt nicht weniger als zehn starke Quartbände! Auch als beredter und populärer Prediger ist er unter Anführung von Predigtproben aus seinen Schriften, neuerlich gerühmt worden (s. Röhrich, Mittheilungen aus der elsässischen Kirche. 1855. II. S. 271). — Als hätte der glaubenseifrige Mann die nahe bevorstehende Preisgabe seiner Vaterstadt und der lutherischen Kirche derselben an Frankreich im Geiste vorausgesehen, starb Dannhauer mit den Worten: Instat meae vitae finis, ut crucem oculorum amplius non videam; miseri posteri, videbitis vos, quae acerbissime ploretis (s. Caroli, Memorabilia eccles., saec. XVII. ad 1681. p. 274). — Vgl. Tholuck, akademisches Leben des 17. Jahrhunderts. Bd. II. S. 126 ff. Tholuck.

Danovius, Ernst Jakob. Zu Anfang der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts lehrten in Jena die Theologie: der alternde Joh. Georg Walch (s. d. Art.), Joh. Christ. Köcher (1751—72), Karl Gotth. Müller (1759—60) und Friedrich Samuel Zickler (1762—79) — wenig glänzende Vertreter des alten Lehrbegriffs. Die theologische Fakultät kam in's Sinken. Die Zahl der Juristen überstieg die der Theologie Studirenden — in Jena ein abnormales Verhältniß. Da wurde 1768, um den sinkenden Flor durch eine zeitgemäßere Richtung und eine frische Kraft wieder herzustellen, Ernst Jakob Danovius als ordentlicher Honorarprofessor berufen. Er war, der Sohn des Predigers zu Redlau oder Kleinkatz (unweit Danzig), den 12. März 1741 geboren. Auf dem Gymnasium zu Danzig schloß er sich besonders an Bertling an, in Helmstädt an den Wolffianer Joh. Ernst Schubert, in Göttingen an Joh. David Michaelis, Heilmann und Leß. Mit dem Abt Schubert ging er, als Informator von dessen Söhnen, im Jahre 1765 nach Greifswalde und wurde von hier zum Rektorat an die Johannisschule zu Danzig berufen. Auf Bertling's Empfehlung, welcher die Vokation abgelehnt, kam er von da nach Jena und rückte nach Köcher's Tod in eine ordentliche Professur ein. Danov war neutestamentlicher Exeget, Symboliker, Moralist, in erster Linie Dogmatiker, dagegen ist die historische Theologie ihm fern geblieben. Unter den zeitgenössischen Theologen verehrte er am meisten Ernesti, Semler und J. D. Michaelis, von deren Schriften in seiner Bibliothek fast keine fehlte. Sein eigener Standpunkt läßt sich als moderner Supernaturalismus bezeichnen. „Er trägt einen Oberrock, wie die regulirten Theologen, darunter aber steckt eine Uniform vom Freikorps." Er entfernt sich auf vielen Seiten vom altkirchlichen Lehrbegriff. Er schränkt die Inspiration auf den religiösen Inhalt der Bibel ein und denkt nicht daran, die Menschlichkeiten der heiligen Autoren abzuläugnen. Percellere neminem debeat, quae de quorundam ex iis non recte factis relata leguntur, vel quae ipsi haesitanter enunciant, aut coeperant, consilia, a quibus deinceps recesserunt. Etsi illi divinitus collustrati, homines tamen manebant; quid mirum igitur, humana passos esse? Er erklärt die Erbsünde bei Adam's Nachkommen nicht für eine Verschuldung oder eigentliche Sünde, er identificirt, um aus dem göttlichen Wesen das Inconstante zu entfernen, die Rechtfertigung mit der Vorherbestimmung. „Nicht der Zeitglaube, sondern allein der bis an's Ende ausdauernde Glaube rechtfertigt den Menschen. Die Rechtfertigung selbst ist ewig und unveränderlich; niemand verliert die Wohlthat der Rechtfertigung, wenn er sie einmal von Gott erlangt hat. Hingegen Viele, die jetzt wirklich glauben, sind doch nicht gerechtfertigt, weil Gott vorhersah, daß sie nicht bis an's Ende des Lebens im Glauben beharren würden. Keiner hat auch in diesem Leben eine andere als bedingte Gewißheit seiner Rechtfertigung." Dieser Abfall eines Lutheraners zur reformirten Doktrin wurde von Seiler und der theologischen Fakultät zu Erlangen in mehreren Programmen als seelenschädlicher Irrthum gerügt, worauf Danovius in Gegenschriften sich vertheidigte (drei Abhandlungen

von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott, Jena 1777; Kurze Erklärung über die neue von D. Seiler der Lehre von der Rechtfertigung halber herausgegebene Schrift, Jena 1778). Sein Herz war für die Wiedervereinigung mit den Reformirten, aber er scheute die reformirte Lehre vom Gottmenschen, welche die Hinlänglichkeit der verdienstlichen Werke und Leiden des Heilandes zweifelhaft machen, das gläubige Vertrauen zu demselben schwächen, den ganzen Trost des Evangeliums rauben müßte (Ueber die Religionsvereinigung. Jena 1771). Trotzdem der „unverständigen Hyperorthodoxie“ ist er immer ein Gräuel geblieben. In Jena selbst suchte die theologische Fakultät überall ihm Hindernisse in den Weg zu werfen bis zu Beschwerdeführungen bei den Höfen. So rief er einst bei einer öffentlichen Disputation: Semlerum meum conviciis lacerant. Man hat auf dieses Wort als eine propositio male sonans et piarum aurium offensiva eine Anklage begründet. Daher der Ketzeralmanach auf das Jahr 1787 von ihm sagt: „Danovius hat der Welt zur Genüge gezeigt, daß ihm der Morgenstern aufgegangen war — durfte ihn aber nicht sehen lassen. Er soll sich auch zuletzt ganz darauf eingerichtet haben, den alten Schlendrian fortzubeten, um Ruhe zu behalten.“ Die hochherzige Anna Amalia nahm ihn in ihren besonderen Schutz.

Danovius war von ansehnlicher Statur, einer gewissen stolzen Gravität, leicht gereizt und oft von trüber Laune. Sein Vortrag war auf der Kanzel unpopulär, lebhaft und lichtvoll auf dem Katheder. Damit in seltsamem Contrast steht sein so unendlich schwerfälliger und mühsam sich fortschleppender Styl. Es ward ihm so sauer, so ängstlich zu Muthe, wenn er Etwas zu schreiben hatte. Vier- bis fünfmal änderte er im Manuskripte den lateinischen Ausdruck, an einem kleinen Programm arbeitete er vierzehn Tage und darüber, an seinem Lehrbuche der Dogmatik (Theologiae dogmaticae institutio. Jen. 1772—76), das zwei mäßige Bände umfaßt, wurde sechs bis sieben Jahre lang gedruckt. Selbst seine Briefe waren steif und gekünstelt und ein gezwungenes Wesen verrieth sich in allen Zeilen. Er hatte sich in der letzten Zeit mit der in der Bibel so oft vorkommenden Zahl 40 beschäftigt, obgleich ihm Ernesti geschrieben, es schiene ihm damit weiter nichts Besonderes zu seyn. Seine Resultate wollte er im Osterprogramme des Jahres 1782 niederlegen. Die mühsame Anstrengung zumal über ein solches Thema vermehrte seine hypochondrische Laune. Noch war er am Sonntag in der Kirche gewesen, noch hatte er kurz zuvor im Colleg gegen den Selbstmord geeifert, als am 18. März Morgens (1782) die Schreckenskunde sich durch Jena verbreitete, der erste Professor der Theologie habe sich in der Saale ertränkt.

Der Sektionsbericht von Hofrath Justus Christian Loder erklärt die Selbstentleibung aus einem plötzlichen, durch Blutanhäufung im Kopfe bei schon vorhandenen wesentlichen Gehirnfehlern hervorgerufenen Ausbruch einer heftigen Melancholie. Und Melancholia, sagt Luther, est balneum Satanae. Ein Zettel mit folgenden Worten ward auf seinem Schreibtisch gefunden: „Mein letzter Wille ist, daß meine hinterlassene bedauernswerthe Wittwe, geborene Wilhelmine Eberin, die einzige Erbin meines ganzen wenigen Nachlasses sey. Man lasse ihn statthaben, so weit es unter den Umständen nur immer seyn kann. Möchte die Bedauernswerthe mich doch ganz vergessen können, und es wirklich thun.“ Geschrieben Montags nach Judica 4½ Uhr früh 1782. Ernst Jakob Danovius.

Außer den oben erwähnten Schriften und einer Anzahl Programme exegetischen und dogmatischen Inhalts, sind noch folgende zu nennen: Schreiben an Herrn D. Semler, dessen neuere Streitigkeiten betreffend. Jena 1770. — Super libro Torgensi Censura Holsato-Sleswicensis variis observationibus illustrata. 1780. — Er hat ferner Heilmann's Opuscula herausgegeben und eine Uebersetzung von A. J. Roustan's (Pred. an der schweizerischen Kirche in London) Briefen zur Vertheidigung der christlichen Religion. Halle 1783.

Sein Leben beschrieb sein Schwager Christian Gottl. Friedr. Schütz (Leben und Charakter des Herrn D. E. J. Danovius, gedruckt als Anhang zu dem eben genannten

Werke von Roustan). — Vgl. auch Baur in der Allgem. Encyklopädie I, 23, 33 und die „Jenaische Theologie". Leipz. 1858. S. 86 von G. Frank.

Danz, Johann Andreas, einer der größten Hebräer (communis praeceptor Hebraeophilorum) seiner Zeit, war 1654 zu Sundhausen bei Gotha geboren, wo sein Vater, Sebastian, als Miterbe und Freisaß des freien Siedelhofs lebte. Er besuchte die Schule zu Friedrichroda, dann zu Gotha, studirte auf Kosten des Herzogs Friedrich in Wittenberg unter Schurzfleisch, Calovius und Th. Dassovius, einem heftigen Gegner der Pietisten, war auch zwei Jahre lang Schüler des Esdras Edzard, zu welchem damals Alle wallfahrteten, die des Hebräischen in höherem Maaße kundig werden wollten. Das Gothaische Consistorium befehligte ihn nach Jena, wo er, von Calovius noch einige Zeit in Wittenberg zurückgehalten, am 22. Juli 1680 ankam. Nach einer großen Gelehrtenreise in England und den Niederlanden setzte er in Jena seine Lehrthätigkeit fort, wurde nach Frischmuth's Tode Ordinarius in der philosophischen, 1713 in der theologischen Fakultät, doch so, daß er zugleich Professor sacrarum et orientalium linguarum verblieb, und starb am 22. Dezember 1727. Sein Leichenredner rühmt ihn als den großen Meister in Israel, Jena habe einen Mann von solcher Wissenschaft auf seinem Katheder noch niemals aufgestellt gesehen. Begründer der philosophisch-demonstrativischen Orientalistenschule, baute er seinen hebräischen „Nußbeißer" (Nucifrangibulum. Jena 1686)*) auf das systema morarum als auf das unicum principium, welches lange Zeit in Geltung blieb. Ueber dieses Principium de tribus ad quamcunque syllabam necessariis moris sive temporis momentis sagt Eichstädt (Praef. Catal. praelectionum in Academia Jenensi per aestatem a. 1812): „Danzius vel auctor vel certe post Altingium perfector exstitit novae cuiusdam doctrinae morarum, quas vocant, observatione et quae inde proficiscitur vocalium mutatione innixa. Quae doctrina dialecticae seu potius Rabbinicae subtilitatis maiorem atque iustiorem quam veritatis laudem tulit"**). Mit Stolz pflegte der unsterblich große Danz zu sagen, Lutherus hätte nicht so viel Ebräisch verstanden, als einer von seinen Schülern, welcher einmal bei ihm die Grammatik gehört. Er hielt in der Exegese an allen orthodoxen Voraussetzungen fest, wie sie seit Augustin üblich waren: Omnia, quae prophetarum libris continentur vel de Christo vel propter Christum dicta sunt. Dem großen Calovio pflichtete er ohne Bedenken bei, es dürfe nicht einmal das Buch Ruth und Esther von der göttlichen Absicht auf Christum ausgenommen werden, indem jenes wegen des Geschlechts Christi, dieses wegen wunderbarer Erhaltung des Volks, aus welchem der Messias herkommen sollte, also beide Bücher zur Befestigung der Wahrheit der Verheißungen von Christo nothwendig gewesen. Gegen Hermann v. d. Hardt suchte er zu erweisen, daß die dapiferi Eliae ad Jordanem latentis wirkliche Raben, nicht Bürger der Stadt Oreb gewesen. Nur durch seine Hypothesen über das Alter der hebräischen Vokalpunkte schien er Einigen der Auktorität der heil. Schrift zu nahe zu treten. Sein Leichenredner rühmt: der in Jesum verliebte Herr Dr. Danz sagte mit Bernhardo „haec mea sublimior philosophia, scire Jesum et hunc crucifixum", Jesus war ihm mel in ore, melos in aure, iubilus in corde; utebatur frugali victu ac vivebat temperanter, nec quidquam indignius ferre poterat, quam si homines instituerent convivia magnifica ac lauta. In Frankfurt hat er bei Spener alle Arten seiner verschiedenen exercitiorum pietatis mit ange-

---

*) Bei der zweiten Auflage unter dem Titel: Literator Ebraeo-Chaldaeus. Jen. 1696 — erhielt er pro studio et labore für jeden Bogen zwei Dukaten Honorar, und „dennoch hat der Buchhändler seinen großen Vortheil dabei gefunden." Das cholem penacutum antea hat ihm sechs Wochen, das Wort penultima simplex drei Wochen gekostet.

**) Kritik des Systems bei J. Sever. Vater, Hebräische Grammatik. Leipz. 1797. S. 12 ff. Ein hämischer Gegner unter den Zeitgenossen nannte seine Grammatik imperfecta, plagiaria, regulas erroneas suppeditans, innummeris fere scatens falsis. S. Michael Lilienthal's biblisch-exegetische Bibliothek. 2te Aufl. Königsb. 1748. S. 319 ff.

sehen. Dennoch scheint der erhabene Danz kein allzu erbauliches Leben geführt zu haben. Die Universitäts-Visitationsprotokolle melden, er habe sich also besoffen, daß er, von allen Sinnen los, auf der Erde gelegen, gespieen und habe des Nachts im Wirthshaus bleiben müssen. Danz, darüber befragt, antwortet, es sey wider seinen Willen geschehen und sey ihm leid. Derselbe habe einem Soldaten 50 Gulden geben wollen, wenn er dem Hebenstreit (seinem Collegen) Nase und Ohren abschnitte. Auf einer Hochzeit habe er sich so prostituirt, daß er Ohrfeigen bekommen. Sein philosophischer College Schubart behauptete, der Danz habe wohl viel Accente im Kopf, nur wäre der acutus weg. Aug. Herm. Francke schreibt 1692 an Spener: „Bei Herrn Prof. Dantzen hat es nimmer recht zu einer wahren Verläugnung durchbrechen wollen."

Literatur: Leichenreden und Exsequiae von J. F. Weissenborn, J. G. Walch, H. F. Teichmeyer. Jena 1728. — Vgl. Baur in der Allgem. Encyklopädie I, 23, 91. G. Frank.

Danz, Johann Traugott Leberecht, der Jenaer Kirchenhistoriker, ein Seitenverwandter des vorhergehenden Hebräers, war am 31. Mai 1769 zu Weimar geboren, wo sein Vater Gymnasiallehrer war. Als Zögling des Weimarischen Gymnasiums wurde er Herder's Liebling und war in dessen Familie wohlgelitten. Noch im J. 1832 schreibt er irgendwo: „Herder spreche ich meine innigste Erkenntlichkeit aus für das, was er mit väterlicher Liebe und Sorgfalt zu meiner Bildung beigetragen." In Jena (seit 1787) hörte er vornehmlich die Theologen Griesbach, Döderlein und Eichhorn, die zweite johanneische Trias dieser Universität. Im J. 1791 ging er nach Göttingen, wo er, mit Schlözer befreundet, die Vorlesungen von Heyne und Eichhorn besuchte, auch heimlich — Schlözer durfte das nicht wissen — bei Spittler hörte. Nach Vollendung seiner Studien wurde er Lehrer am Gymnasium und Schullehrerseminar in Weimar. Durch Herder's Vermittelung siedelte er 1798 als Rektor der Bürgerschule nach Jena über, wo er bald Diakonus wurde und Privatdocent bei der philosophischen Fakultät. Durch Eichstädt, den damals vielvermögenden, erhielt er 1807 eine außerordentliche Professur der Theologie. Seit 1800 ordentlicher Professor, waren Kirchengeschichte, Moral, theologische Encyklopädie und Literärgeschichte sowie die sämmtlichen Wissenschaften des geistlichen Berufes seine Hauptfächer. Er verwaltete sein akademisches Lehramt bis zum Jahre 1837 und lebte von da ab als Emeritus seinen Lieblingsstudien bis an seinen Tod (15. Mai 1851). — Seine theologische Richtung war, wie die seines Collegen Gabler, eine biblisch-rationale, ohne daß dieselbe bei ihm, dem Nichtdogmatiker, so scharf hervorgetreten wäre. Er sagt nur in seiner Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften (Weimar 1832) S. 103: „Was in Christus' Sinn Religion ist, kann der Rationalist eben so gut üben, als der Supranaturalist: beide stehen sich nicht als Christen, auch nicht einmal als Mitglieder der Kirche, sondern nur als denkende oder gedachte Theologen gegenüber. So lange die Rationalisten nicht unvernünftigerweise die Supranaturalisten für unvernünftig erklären und die Supranaturalisten nicht unchristlicherweise die Rationalisten als Unchristen behandeln, hat der Streit weder eine religiöse, noch eine kirchliche, noch eine politische Bedeutung." Er war aber ein biblischer oder christlicher Rationalist. Denn „eine Behandlung, die das Positive ganz im Rationellen untergehen läßt, kann gar keine Ansprüche auf die Benennung einer christlichen Dogmatik machen." Karakteristisch an Danz ist, und er ist darin mit Herder verwandt, seine große Universalität gelehrter Bildung, verbunden mit einer enormen Literaturkenntniß auf allen Gebieten. Sein beweglicher Geist hatte die merkwürdige Fähigkeit, von den verschiedensten und heterogensten Gegenständen lebendig afficirt zu werden und für ihre Darstellung den rechten Ton zu treffen. In seinen Lehrvorträgen und Lehrbüchern war und ist er der logisch klare, ruhige Docent, in seinen Recensionen spielte der scharfe, schlagende Witz, den mehr als Einer der jungen Prediger und Katecheten, und zwar nicht zu seinem Nachtheile, erfahren hat, in seinen literarhistorischen und philologischen Arbeiten herrscht der penible Fleiß und die

Akribie, in seinen, selbst den spätesten, Poesieen blitzt das Feuer eines jugendlichen Dichters. Seine Werke sind meist durch amtliches Bedürfniß, durch Zeitereignisse, überhaupt durch äußere Veranlassungen ihm abgedrungen worden. Seine Amtsthätigkeit am Weimarer Schullehrerseminar und an der Jenaer Bürgerschule bezeichnen seine Schriften: „Ueber den methodischen Unterricht in der Geschichte auf Schulen" (1798) und die „Vorschriften zu einer vollständigen Uebung in der deutschen Rechtschreibekunst" (2 Th. 1802—1807). Als Gymnasial- und Universitätsphilolog lieferte er seine Uebersetzung der Tragödien des Aeschylos (1805—1808) und der Lustspiele des Plautus (1806 bis 1809), sammelte „Herder's Ansichten über das klassische Alterthum" rc. Als Theolog war er, wie oben bemerkt, in erster Linie Kirchenhistoriker, und sein „Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte" (2 Th. Jena 1818—1826) hat noch vor Gieseler die Quellenmittheilung unter dem Texte begonnen. Einen Auszug bietet seine „Kurzgefaßte Zusammenstellung der christlichen Kirchengeschichte" (Jena 1824), einen tabellarischen Ueberblick seine „Kirchenhistorischen Tabellen" (Jena 1838). Weiter diente er der Kirchengeschichte durch eine neue Ausgabe von Joh. Georg Walch's Bibliotheca patristica (Jen. 1834), womit seine Initia doctrinae patristicae (Jena 1839) in enger Verbindung stehen, und durch eine Ausgabe der Libri symbolici ecclesiae Romano-catholicae (Vimar. 1835), gewidmet Gregorio XVI., Pontifici Maximo, ecclesiae Romano-catholicae Praesuli. In der Zuschrift wird dem heiligen Vater nachfolgende Admonition ertheilt: „Depone iram anathematibus armatam, dignitate Tua plane indignam, et indue sicut Electus Dei viscera misericordiae, benignitatem, humilitatem, modestiam, patientiam; complectere benevolentia Tua omnes, qui Christi nomen confitentur et vitam agunt christianam, etiam eos, qui Tuo imperio se subtrahere per satellites Sedis Tuae coacti sunt, judicium de iis, quae non in hominum cognitionem cadunt, ei committendo, qui recte judicat." Gregor XVI. hat unseres Wissens dem Jenaischen Professor, der also zu ihm redete, eine Antwort nicht zukommen lassen.

Unter seinen übrigen theologischen Werken ist bekannt seine schon oben erwähnte Encyklopädie, mit welcher er Jünglingen dienen wollte zur näheren Bestimmung ihres Lebensweges, und sein sehr brauchbares Universalwörterbuch der theologischen Literatur (Leipzig 1842). Die praktische Theologie, in welcher er als vorzüglich guter Lehrer galt, faßte er in seinem „Grundriß der Wissenschaften des geistlichen Berufs (Jen. 1824) zusammen. Außer einer Reihe Programme, Predigten, Reden, Recensionen, Aufsätze, Uebersetzungen (z. B. Pigault's kurze Beschreibung der vornehmsten Denkmäler in Oberägypten. Aus dem Französ. mit Anmerkungen. Gera und Leipzig. 1801) und kleineren Werken (z. B. De Eusebio ejusque fide historica recte aestimanda. Jen. 1815. Das Leben des Kanzlers Franz Burkhard aus Weimar, Weimar 1825. Das aus der evangelischen Geschichte des Johannes scheidende Lamm Gottes. Jena 1847) erwähnen wir noch folgende Gelegenheitsschriften: Im Xenienstreite schrieb er unter dem Namen Johann Adolph Rebenstock seinen „Aeakus oder Fragmente aus der Geschichte der Hölle über die Xenien, zum Besten eines Feldlazareths für Gelehrte herausgegeben", 1797 (Auszug bei E. Boas, Schiller und Goethe im Xenienkampf. Stuttg. 1851. II, 119). Nach Herder's Tode veröffentlichte er gemeinschaftlich mit J. G. Gruber eine „Charakteristik Herder's", 1805. Die Schreckenstage von Jena im Oktober 1806 beschrieb er in mehreren Broschüren als Augenzeuge. Dann, als Europa seinen Frieden durch Bezwingung der Engländer und diese von der Eroberung Indiens durch Franzosen und Russen erwartete, folgte sein „Marsch der Franzosen nach Indien", Jena 1808. Im J. 1830 erzählte er die Geschichte der Augsburg. Confession, 1836 das Leben seines (1835) verstorbenen Freundes und Collegen H. A. Schott. Im Jahre 1839 erschienen von ihm „Zwei Gespräche" über das Leben Jesu von Strauß zur Belehrung und Beruhigung für nicht wissenschaftlich gebildete Leser. Endlich 1846 eine Geschichte des tridentiner Concils nach Paolo Sarpi.

Der Merkwürdigkeit wegen mögen noch genannt werden: sein „Versuch einer all-

gemeinen Geschichte der menschlichen Nahrungsmittel", 1. Bd. Leipz. 1806, mit reicher philologischer Gelehrsamkeit; ferner sein Antilexilogus (Jena 1842), mit dem Zwecke, der etymologischen Salbaderei und Luftschifferei ein Ende zu machen und die Lehre von der Wortbildung auf eine sichere psychologische Grundlage zurückzuführen. Philologische Studien beschäftigten seine Jugend, etymologische Forschungen waren die Lieblingsarbeit seines Alters. Sein Antilexilogus ist mit mancherlei zum Theil versteckter Ironie gewürzt. Sein anonym erschienenes Gedicht: „Napoleon auf St. Helena" (Leipz. 1838) ist frisch, ergreifend, mit großer stylistischer Vollendung geschrieben.

Danz ist wenig berührt von dem großen Umschwunge der Theologie durch Schleiermacher; er war und ist geblieben der Sohn jener großen Zeit am Ausgange des vorigen Jahrhunderts. Mehrere seiner Hauptwerke, die Kirchengeschichte, Encyklopädie und die Ausgabe der symbolischen Bücher der römischen Kirche, hat er noch bei seinen Lebzeiten übertroffen gesehen. Aber er war ein überaus fleißiger*) und kenntnißreicher Mann — sein mir durch die Güte seines Sohnes, des Oberappellationsgerichtsrathes und Ordinarius der Jenaer Juristenfakultät, mitgetheilter handschriftlicher Nachlaß legt davon vielfaches Zeugniß ab — und hat den Ruf eines lehrhaften, vielgehörten Professors. — Vgl. Heinrich Döring im Neuen Nekrolog der Deutschen auf das J. 1851 Theil 1. S. 374—82. G. Frank.

Daub, Karl, verdient als Repräsentant einer eigenthümlichen Phase theologisch-philosophischer Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts und als eine ungewöhnlich geisteskräftige und sittlich-energische Persönlichkeit der Vergessenheit entrissen zu werden, in die sein Name und seine Werke bereits zu verfallen drohen. — Daub wurde den 20. März 1765 in Kassel von armen Eltern geboren, aber unter den beschränkten Verhältnissen, in welchen er hier aufwuchs, entwickelte sich frühzeitig seine Liebe zur Wissenschaft, daher er auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt sich für das Universitätsstudium vorbereitete, schon damals, wie er selber sagt, durch die Lektüre platonischer Schriften für das Studium der Philosophie angeregt. Seit 1786 studirte er in Marburg, in das Haus des Philosophen Tiedemann aufgenommen, Philosophie, Philologie (so namentlich auch mit Vorliebe die hebräische Grammatik) und Theologie, und wurde im Jahre 1791 Mitaufseher der Stipendiaten und akademischer Docent in Marburg, als welcher er philosophische, philologische und theologische Vorlesungen hielt. Wegen seines freieren, d. h. kantischen Standpunkts in der Theologie verdächtigt, wurde er 1794 an die hohe Landesschule in Hanau als Professor der Philosophie versetzt, welche Stelle er aber schon 1795 verließ, einem Rufe an der Universität Heidelberg als Professor der Theologie folgend. Hier erst hat er den ihm angemessenen Wirkungskreis gefunden, dem er nun auch 41 Jahre lang bis zu seinem am 22. Nov. 1836 erfolgten Tode angehörte. So einfach dieser äußere Rahmen seines Lebens ist, so reich und bedeutend ist sein Inhalt; denn sehen wir zunächst noch ganz ab von seinen wissenschaftlichen Leistungen und ihrem Werthe, und fassen wir zuerst die sittliche Seite seiner Persönlichkeit in's Auge, so zeichnet sich Daub aus durch den heiligen Ernst, mit welchem er als Priester der theologischen Wissenschaft dieser diente, und durch den sich hingebenden, nie ermüdenden Eifer, mit welchem er immer von Neuem in ihre schwierigsten Probleme sich hineinarbeitete, weiter durch die gewissenhafte Treue, mit der er die Pflichten seines akademischen Berufes erfüllte, und die begeisterte Liebe, welche er der studirenden Jugend entgegentrug. Jene Treue in seinem akademischen Berufe spricht sich eben so rührend als großartig aus in dem Worten eines Briefes an seinen jungen Freund Rosenkranz: „Ferien, sagen Sie? Hat der alte Mann noch keine Ferien auf immer? Nein, mein werther Freund, noch nicht: auch verlange ich keine und wünschte wo möglich docendo auf dem Katheder zu sterben." Und dieser Wunsch ist ihm auch fast buchstäblich erfüllt

*) Unter seinen noch handschriftlich vorhandenen Gedichten fand ich die Verse:
So lange Jemand nützen kann, so lange soll er nützen:
Die Wasser, welche stille stehn, verwandeln sich in Pfützen.

worden; denn kaum hatte er in seinen Vorlesungen über die Anthropologie am 19. November 1836 die Worte ausgesprochen: das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Uebel größtes aber ist die Schuld, — als er, vom Schlage gerührt, nach Hause getragen werden mußte, um nach wenigen Tagen, in deren Delirien sogar er noch docirte, sein Leben auszuhauchen. Von seiner Liebe zur studirenden Jugend, die aber immer von einem anziehenden sittlichen Ernste getragen war, gaben die „Erinnerungen an Daub“ von seinem Schüler Rosenkranz ein schönes Zeugniß, und es verdient dieß um so mehr Anerkennung, als es immer nur eine verhältnißmäßig kleine Schaar von Zuhörern war, welche zu seinen Füßen saß. Das aber, wodurch Daub am meisten in persönlicher Beziehung hervorragt, war die sittliche Hoheit, Lauterkeit und Energie, die er in allen Verhältnissen, im Berufs- wie im Privatleben erzielte, und namentlich gegenüber von allem Schlechten, Unmännlichen, Schwächlichen, wie gegenüber von inhaltsloser Arroganz und Eitelkeit oft in sehr scharfem ja derbem Urtheil heraustreten ließ. Man hat diesen Eifer öfters zelotisch und rigoros gescholten, aber dabei nicht bedacht, daß darin eben auch die Entschiedenheit und Parrhesie der Ueberzeugung sich aussprach und er daneben doch auch wieder eine große Toleranz übte, wo er irgend ein tüchtiges Streben und einen sittlichen Kern zu erkennen vermochte. Freilich hat auch sogar die Lauterkeit und Consequenz seines sittlichen Karakters starke Anfechtungen erfahren wegen der Wandlungen, welche sein philosophisch-theologischer Standpunkt durchlaufen hat. Man hat ihn den Talleyrand der deutschen Philosophie und Theologie genannt, weil er „von der Kant'schen Revolution zu Schelling's Kaiserthum und von ihm zu Hegel's Restauration überging“. Diejenigen, welche ihm diesen Namen in Unehren angeheftet haben, haben aber kein Auge gehabt für die persönliche Ehrenhaftigkeit und Festigkeit, die mit der veränderten wissenschaftlichen Stellung nicht irgend welche egoistische Zwecke verfolgte in der Weise, wie der berüchtigte französische Diplomat es mit seiner veränderten politischen Frontstellung gethan hat, haben auch kein Auge dafür gehabt, daß Daub in seinem persönlichen Glauben nie wankend geworden, oder sich vielmehr nur vertieft hat, wenn er auch in der wissenschaftlichen Auffassung desselben ein anderer wurde, vor Allem aber haben diese Tadler nicht verstanden und verstehen wollen, wie die Veränderung seines Standpunktes sich stützte auf die wohlbegründete subjektive Ueberzeugung eines nothwendigen wissenschaftlichen Fortschrittes, auf die ernste Geistesarbeit, welche gegen die weitergehende Entwickelung der Philosophie sich nicht verschließen wollte, sofern sie ihm dazu diente, der christlich-religiösen Ueberzeugung eine nach seiner Meinung strengere und vollere wissenschaftliche Rechtfertigung zu verschaffen, und welche eben darum die Mühen einer solchen nie stillstehenden Umbildung und die Schmach des Scheines der Unbeständigkeit und Unlauterkeit von Seiten solcher Uebelwollender und Kurzsichtiger nicht scheute, die seit 1789 nichts gelernt und nichts vergessen haben.

Damit sind wir von selbst weiter geführt zu Daub's wissenschaftlichen Leistungen, welche wir in ihrer geschichtlichen Folge uns auch darum vergegenwärtigen wollen, weil sie in ihrer Wandlung gewissermaßen eine Geschichte der Theologie von Kant bis Hegel repräsentiren. Daub's theologischer Standpunkt bildete sich zuerst durch die Anwendung der Kant'schen Philosophie, welche ihm congenial war wegen der wissenschaftlichen Strenge, mit welcher sie das Problem der Erkenntniß der Religion ergriff, und wegen des sittlichen Ernstes, mit welchem sie das moralische Interesse auf den Schild hob und sogar einem einseitigen spekulativen Interesse überordnete. Ein Denkmal dieses seines kantischen theologischen Standpunktes ist sein 1801 erschienenes „Lehrbuch der Katechetik“, in welchem er sich vollständig zu den Kant'schen Grundsätzen der Begründung der Religion durch Moral, der strengen Unterscheidung zwischen statutarischer Religion und Vernunftreligion, des Dringens auf den praktischen Gehalt der Bibel und Kirchenlehre und insbesondere auch der scharfen Verwerfung des Wunders als „eines Hindernisses des Selbstdenkens“ bekennt (daher er auch den Paulus'schen Evangeliencommentar als Anfang der Wiederherstellung des Christenthums zur ursprünglichen Reinheit einer mo-

ralischen Religion begrüßt). Aber es dämmert einerseits in dieser Schrift doch schon an einzelnen Stellen eine andere Anschauung von der Selbstständigkeit der Religion und der Erkenntniß ihres Inhaltes auf, und andererseits enthält die ganz Kant'sche Ansicht von der Nothwendigkeit der Accommodation an das Positive der Religion und des „Eingehens in die Selbsttäuschung der Gemeinde" eine solche Halbheit, daß „eine so entschiedene Natur, wie die Daub's, nicht dabei stehen bleiben, entweder mit dem positiven Christenthum vollends brechen oder sich inniger und wahrhafter an dasselbe anschließen mußte" (s. Strauß, Charakteristiken und Kritiken, Daub und Schleiermacher S. 57). Daub berichtet uns selbst, wie er zuerst durch Schelling's und Hegel's frühere Schriften zum Zweifel an der Richtigkeit dieser seiner in der Katechetik vorgetragenen Kant'schen Ansicht veranlaßt worden, sich „späterhin ganz von ihr befreit habe" und wieder „zum Historisch-Positiven des Christenthums gelangt sey" (Vorwort zum „Judas Ischarioth" erstes Heft); er spricht sich ebendaselbst nachdrücklich darüber aus, wie eine Apologie des Christenthums gegenüber von „diesem einzig gründlich und consequent durchgeführten Rationalismus" nicht möglich sey, ohne daß man gründlich mit Kant in seine Untersuchungen eingehe und ohne daß man sofort gegen den kritischen Rationalismus eine andere Philosophie, namentlich die eines Schelling, Hegel, Steffens, Baader ꝛc. aufbiete, während „das Studium der alt- und neutheologischen Werke" und die Berufung auf die Bibel und eine biblische Hermeneutik nichts gegen diesen kritischen Rationalismus „verfange".

Seinen neu d. h. schellingisch umgestalteten Standpunkt sprach Daub in den gemeinschaftlich mit Creuzer seit 1805 herausgegebenen „Heidelberger Studien" zuerst aus durch die Abhandlung: „Orthodoxie und Heterodoxie, ein Beitrag zu der Lehre von den symbolischen Büchern." Karakteristisch in diesem Umschwung der theologischen Anschauungsweise Daub's ist vor Allem die Art, wie er hier gegenüber von der subjektivistischen Auflösung der Religion in Moral im Sinne Kant's sich auf die gerade entgegengesetzte Seite stellend, die Religion von vornherein als eine objektive Macht auffaßt, welche, in die Endlichkeit eingehend, das Eigenthum von Völkern und die Eigenschaft von Einzelnen wird und je nach der Verschiedenheit der Völker eine verschiedene Form annimmt, so daß nun in der Uebereinstimmung mit der geschichtlich ausgeprägten Religion als Religion des Volkes die Orthodoxie in der Heterodoxie der geistigen Leiter und Organe derselben bestehen soll. Die christliche Religion, deren Vorzug darin besteht, das allen Religionen gemeinsame übersinnliche ewige Wesen auch in der zeitlichen und sinnlichen Form zu bewahren (Studien Bd. 1. S. 120), prägt sich daher auch wesentlich als Volksreligion aus, und zwar, da jede Religion eine Seite des Aktuosen und Doktrinalen (Cultus und Lehre) hat, wird auch das Christenthum je nach der Verschiedenheit des Karakters der einzelnen Völker diese beiden Seiten in verschiedenem Mischungsverhältnisse ausprägen. Indem Daub so die christlichen Confessionsunterschiede je nach dem Uebergewicht der einen oder anderen Seite oder dem Gleichgewichte beider schematisirt und dieß wieder in Zusammenhang mit dem Nationalkarakter bringt, spricht er damit eigentlich die volle Gleichberechtigung dieser Unterschiede aus, und rühmt er es als Vorzug des deutschen Volkes, daß es als getheilt in Protestantismus und Katholicismus die Seite des Actuosen innerhalb des Katholicismus und die Seite des Doctrinalen innerhalb des Protestantismus in ein relatives Gleichgewicht gesetzt habe. Daher sollen nun auch die Versuche zur absoluten Vereinigung beider Kirchen Anschläge zur Vernichtung des deutschen Nationalkarakters und der deutschen Nation selbst seyn, welche eben in jenem Gleichgewichte ihr Bestehen habe.

So gedankenreich diese Auseinandersetzung nun auch ist, so klar ist doch, daß bei dieser Anschauung vom Wesen der Religion als Volksreligion, und bei dieser so zu sagen ethnographischen Fixirung der confessionellen Gegensätze, und der Orthodoxie und Heterodoxie die wahrhaft geschichtliche Entwickelung der christlichen Kirche nicht verstanden und das Recht der reinigenden Fortbildung der gegebenen Formen nicht an-

erkannt werden kann. Wir haben hier die Uebertragung der spinozischen ruhenden Immanenz der Gegensätze in Gott auf das religiöse Gebiet, wie sie ähnlich Schleiermacher in seinen Reden über Religion in seinen Aufstellungen über die Coexistenz der mannichfaltigen Religionsformen neben einander ausgesprochen hatte, und haben darin auch, so wenig Daub das will und sich selbst gesteht, den Anfang seines restauratorischen Positivismus, wie er in jener Zeit überhaupt schon hervortritt. Noch mehr ist dieß zu erkennen in der Abhandlung über „die Theologie und ihre Encyklopädie im Verhältniß zum akademischen Studium beider (Heidelb. Studien Bd. 2. S. 1 ff.), von welcher Strauß mit Recht sagt: nicht bloß der Inhalt der kirchlichen Lehren wird hier als der absolut vernünftige vorausgesetzt, sondern auch von einer davon etwa zu scheidenden inadäquaten Form verlautet wenigstens nichts; vielmehr wird die Kritik und Skepsis ziemlich deutlich aus dem Egoismus abgeleitet. Auf der anderen Seite ist diese Abhandlung sehr anziehend durch den sittlichen Ernst und die hohe Würde, womit er hier den Studirenden die Bedeutung und die Forderungen des theologischen Studiums an's Herz und in's Gewissen legt, aber von „der Encyklopädie der Theologie" ist wenigstens insofern, als sie den inneren Organismus der theologischen Disciplinen nachweisen soll, fast nichts zu finden, und man kann sogar sagen, das sey eben ein Mangel bei Daub überhaupt, daß ihm das innere Verhältniß der einzelnen theologischen Disciplinen nie vollkommen klar geworden, was aber nicht nur ein formeller, sondern ein materieller Mangel ist, der mit seinem ganzen theologischen Standpunkte überhaupt zusammenhängt. Durchgeführt ist der in diesen Vorarbeiten eingenommene Standpunkt in den Theologumena vom Jahre 1806, womit zu verbinden ist die „Einleitung in das Studium der Dogmatik" vom Jahre 1810. Indem ich in Beziehung auf das Einzelne des Inhalts auf die durchsichtige Analyse und eindringende Kritik von Strauß verweise, beschränke ich mich darauf, einige karakteristische Hauptpunkte herauszuheben. Daub begründet seinen Standpunkt hier einmal gegenüber vom Supranaturalismus, welcher die Wahrheit des Dogma's aus der Schrift als von Gott eingegebener erweisen wolle, während doch tantum abest ut scriptura sacra doctrinae christianae fons sit, ut nisi ipsum Deum auctorem habeat, vix sacra dici possit, Theolog. p. 357, und Einleitung in die Dogmatik S. 352, und so zuletzt die Historie, die nur zeitliche Wahrheit lehren und bezeugen kann, den Erkenntnißgrund der ewigen Wahrheit enthalten müßte (Einleitung S. 353); weiter sodann begründet Daub seinen Standpunkt auch gegenüber vom Rationalismus, der nur dem zeitlichen Ursprung der kirchlichen Dogmen nachspüre (Theolog. p. 453) und die Schranken der menschlichen Vernunft als solcher als die Gränzen der Wahrheit und der Erkenntniß überhaupt betrachtet und darum das übervernünftige Dogma entweder schlechthin verwirft oder es zum Vernünftigen herabzieht und damit seiner ewigen Wahrheit beraubt. Der wahre Standpunkt ist vielmehr nach Daub der spekulative; das heißt, man muß seinen Standort in der Idee Gottes selbst nehmen (Einleit. S. 365), und zwar so, daß man nicht bei der Kant'schen Entdeckung stehen bleibt, wonach die Vernunft nicht das erzeugende Princip derselben ist, sondern zu der Entdeckung weiter geht, daß die Idee Gottes in der Vernunft durch Gott selber sey; „die Vernunft ist nicht die Quelle, sondern das Organ der Erkenntniß Gottes. Quelle derselben ist die Offenbarung Gottes, zunächst nicht in der Natur, und nicht in der Bibel, sondern in der Vernunft selbst; Gott offenbart sich durch sich selbst in der Vernunft" (Einleit. S. 362 ff.). Die Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste ist die Religion, die unmittelbar aus ihm hervorgeht als sein Wissen von sich; sie scheint im Menschen zu entstehen, eigentlich aber entsteht der Mensch für sie. Als menschliche geht sie aber allerdings auch in die Endlichkeit ein und wird eine verschiedene im einzelnen Menschen wie in mannichfaltigen Formen, je nach dem verschiedenen Karakter der Völker und Zeitalter. Während nun aber in allen anderen Formen die Urreligion mannichfach getrübt sich darstellt, erscheint sie in der christlichen Religion am vollkommensten, man kann sagen, auf absolute Weise. Eine Theologie als Wissen-

schaft der Religion aber wäre an sich um dieser selber willen nicht nothwendig, so lange diese ihre volle Kraft auf das Volk ausübt (Theolog. p. 12. Einleit. S. 103); nicht ein Mangel, der im Glauben selbst als solchem läge, treibt zur Erkenntniß fort, sondern der entstehende Mangel an Glauben, der Unglaube und Aberglaube. Man bemerke hier, sagt Strauß, als Einwirkung des damaligen Standpunktes der Philosophie, das Beruhen in der Unmittelbarkeit als dem Höchsten; es ist näher einerseits wieder die spinozische Immanenz, welche die Differenzirung und Vermittelung der ruhenden Einheit zum Opfer bringt, andererseits der romantische Zug der Zeit, welcher Religion und Philosophie, Glauben und Wissen in einander schmelzend, die selbstständige Bedeutung eines vermittelten Wissens zu unterschätzen geneigt ist. Daub zwar erwehrt sich dessen in seinem mächtigen persönlichen Erkenntnißdrang möglichst, aber die Art, wie er nun die Theologie und Philosophie als Wissenschaft in Verhältniß setzt, sie zwar unterscheiden, aber nicht scheiden will und schließlich die Sache in einer haltlosen und unklaren Schwebe hängen läßt, erinnert doch noch zu sehr an die unkritische phantastische Weise der früheren schellingschen Philosophie, welche den Unterschied von Philosophie und Theologie, von spekulativer und geschichtlicher Betrachtung verschwemmt. Die Dogmatik soll zwar durch die Philosophie nicht erst begründet werden müssen, oder auch nur können, da sie in der Gewißheit des Religionsglaubens und der Wahrheit des religiösen Erkennens ihren eigenthümlichen und höheren Grund habe, welchen die Philosophie nicht erst legen, sondern nur aufdecken und beleuchten kann. Die Philosophie soll für die Dogmatik eine nothwendige Vorbereitungswissenschaft, eine geistige Gymnastik für die spekulative Erkenntniß des Theologen seyn. Sofern die Dogmatik von dem Gottesbewußtseyn ausgeht, in welchem der Gläubige den Grund seines Glaubens hat, ist sie eine theologische, in Ansehung der spekulativen Erkenntniß von diesem Grunde aber ist sie eine philosophische Wissenschaft. Da aber auch die Philosophie von der Idee Gottes ausgehen muß (wie er denn auch von einem theologischen Element in den Wissenschaften überhaupt redet in einer besonderen Abhandlung der Heidelberger Jahrbücher vom Jahre 1808 S. 1—33), so kann er die Theologie von der Philosophie zuletzt nur durch die Behauptung unterscheiden, daß in der Dogmatik die Spekulation wesentlich mit der Reflexion auf die gegebenen christlichen Dogmen verbunden und dadurch das dogmatische Erkennen weder bloß ein *φιλοσοφεῖν*, noch bloß ein *ἱστορεῖν*, sondern *θεολογεῖν* seyn. Das gegebene Christenthum ist ihm aber doch zuletzt nur die symbolische geschichtlich begränzte Form, in welche die ewigen spekulativen Wahrheiten so ausgeprägt sind, daß sie zu Lehren werden, die den unmittelbaren Glauben und das freie Handeln im Glauben ermöglichen, wie er in den Theologumena sagt: symbolice a doctrina christiana proponuntur, quae absolute vera sunt. Die Theologumena selbst aber sollten nach Daub noch nicht die Dogmatik seyn, welche mit der Reflexion auf die zeitliche Entstehung und Gestaltung der christlichen Dogmen die Spekulation über deren ewige Begründung im Wesen Gottes verknüpft, sondern nur eine Einleitung, und zwar eine philosophische, die aber als solche auch schon auf das biblische Christenthum Rücksicht zu nehmen habe, weil die Betrachtung der Religion an sich ohne Rücksicht auf ihre geschichtliche Verwirklichung, ein leeres Denken wäre, was um so sonderbarer erscheint, als Daub doch auch wieder eine rein philosophische Theologie als Theil und höchstes Glied der Philosophie verlangt, die mit der historischen Untersuchung nichts zu schaffen haben soll; eine Unklarheit, die an eine ähnliche in Schelling's Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums erinnert. Was die Ausführung der Theologumena selbst in dem gedruckten Werke betrifft, so muß es, so wenig Daub und seine Freunde das Wort haben wollten, doch dabei sein Bewenden haben, daß sie wesentlich in einer Umdeutung der kirchlichen Hauptdogmen in spinozisch-schellingsche Philosopheme bestehen, die sich allerdings als solcher nicht klar bewußt ist, und im Einzelnen über die Schranken des eingenommenen philosophischen Standpunktes hinausgreifend, auch manche treffliche, aus dem Wesen der christlichen Wahrheit selbst geschöpfte Gedanken

herausarbeiten. Im Einzelnen ist besonders bemerkenswerth, wie Daub ganz eben so wie Schelling hin- und herschwankt zwischen dem spinozischen Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten als bloßer Täuschung des Verstandes und der platonisirenden Vorstellung von der Schöpfung als einem unbegreiflichen Abfall der Ideen. Weil aber Daub von seinen spinozischen Prämissen aus eine wirkliche Entstehung der Welt aus Gott als einer von ihm unterschiedenen nicht zu begreifen vermag, erklärt er die Welt in der schroffsten Weise für das Eitele, Nichtige, das nur den Schein des Seyns hat, womit aber in der That nichts erklärt, ebensowohl zu viel als zu wenig gesagt ist. Obgleich nun aber dieser behauptete Widerspruch mit Gott und Abfall von Gott in der That keiner ist, wie bei Schelling, muß doch derselbe von Daub umso mehr betont werden, als er die Voraussetzung ist für den Begriff der Versöhnung, die ihm nichts ist als die Tilgung des Widerspruchs in der Welt, die Zurückführung der von Gott abgefallenen Welt in Gott, ihren Urgrund. Gott ist zwar an und für sich der sich selbst genug Seyende, aber gegenüber von der abgefallenen Welt thut er sich auch an ihrer Statt genug, indem er das inane studium mundi, quo non Deum sed se ipsum petit, delet et sibi sacrificat, p. 74. Die Welt als abgefallene, kann Gott nicht genugthun, nur Gott selbst kann der genugthuende seyn; als der Gott genugthuende Gott ist er der Sohn, als der, dem genuggethan wird, ist er der Vater, beide aber sind an sich eins; die Versöhnung gehört zum Wesen Gottes und ist so ewig als Schöpfung und Erhaltung. Fragen wir aber, wodurch diese Versöhnung der Welt mit Gott geschehe, so erhalten wir die ächt pantheistische Antwort: conspicua est natura mundi reconciliata in rerum omnium et singularum interitu, obitu, morte. Daß dieß eigentlich nur eine Versöhnung der Welt mit Gott ist, nicht eine Versöhnung des Menschen mit Gott, hat Baur in seiner Geschichte der Versöhnungslehre S. 705 mit Recht hervorgehoben, das heißt aber genauer: der Proceß der Versöhnung ist ein metaphysischer, kein ethischer. Damit sind wir von selbst auf die Frage weiter geführt, wie Daub die Person und das Werk des historischen Christus eben im Verhältniß zu jenem metaphysischen Proceß auffaßte. In dieser Beziehung ist es nun ganz bezeichnend, wie Daub einerseits die biblisch-kirchlichen Bestimmungen über Person und Werk Christi nur wie symbolische Bezeichnungen des allgemeinen kosmischen und metaphysischen Processes handhabt, andererseits aber doch wieder alles Ernstes die Person Jesu von Nazareth und sein Werk als die geschichtliche und zwar vollkommene Verwirklichung der Idee der Menschwerdung und Versöhnung hinstellt, wie er denn auch namentlich auf diesem Stadium seines Theologisirens im Unterschied von seiner früheren positiven kantischen Verwerfung des Wunders über die Möglichkeit desselben nicht apodiktisch will absprechen lassen (Einleit. in die Dogmatik S. 334 ff.); freilich treibt die Schwerkraft der Prämissen ihn immer wieder, ohne daß er es so zu sagen selbst bemerkt, auf die erste Seite einer symbolischen Fassung der Person des historischen Christus zurück. Strauß und mit ihm Baur haben daher gesagt: „Daub's damalige Ansicht über das Verhältniß des Biblisch-Historischen und Kirchlich-Dogmatischen zum Spekulativen im Christenthum war noch nicht zur Klarheit und Bestimmtheit durchgebildet, oder genauer: beide Seiten waren in ihm noch nicht dialektisch vermittelt. In den Erzählungen der Bibel und in den Dogmen der Kirche sah Daub unmittelbar die Idee; ob ihr Verhältniß zu jenen ein schlechthin affirmatives oder zugleich ein negatives sey, darauf wurde noch nicht reflektirt." Dieß ist gewiß ganz richtig; wenn nun aber Strauß fortfährt: „doch war das Uebergewicht auf die Seite der Idee gelegt, mithin das Faktum und Dogma wenigstens noch nicht als unerläßlich Festzuhaltendes gesetzt", so möchte dieß wenigstens nicht als bewußte Ansicht Daub's gelten dürfen. Das ist vielmehr eben die phantastische Akribie dieses Standpunktes, daß er der Consequenzen seiner spekulativen Prämissen sich nicht bewußt wird und Faktum und Dogma zugleich mit diesen Prämissen festhalten will. Allerdings können, wie Baur sagt, die geschichtlichen Thatsachen der christlichen Offenbarung auf dem Standpunkte der Daub'schen Theologumena

nur als Symbole gelten, aber obwohl sie das einerseits im Sinne Daub's sind, sollen sie doch auch wiederum nicht **nur** das seyn; man vergleiche in dieser Hinsicht den äußerst bezeichnenden Satz Daub's in Theologumena p. 333: ipse Christus non mythologice sed historice, vita sua et morte hominis **docuit**, genus eorum, quod a rerum inunitate liberandum sit, ab ea liberatum ac Deo redditum esse. Weiter aber sagt Baur treffend: auch darüber, wiefern diese Symbole zur Vermittelung des religiösen Bewußtseyns nothwendig sind, oder wenn wir es allgemeiner ausdrücken mögen, wie überhaupt das religiöse Leben im Glauben an den historischen Christus unter den Daub'schen Voraussetzungen sich vollziehen soll, hat er sich in keine Untersuchungen eingelassen, und zwar einfach, weil er es eigentlich nicht konnte, weil er mit Einem Worte auf seinem bisherigen Standpunkte nicht nur das Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten, sondern auch und noch viel mehr das Böse, wie es als eine Macht im menschlichen Willen herrscht, nicht zu begreifen vermochte. Diese Achillesferse seines früheren Systems oder, wie Strauß es ausdrückt, dieser offene Winkel des Drudenfußes des Daub'schen Systems war es, was ihn auf die zweite mittlere Periode seiner theologisch-philosophischen Entwicklung hinüberführte, welche in der 1816 bis 1818 erschienenen Schrift: Judas Ischarioth oder Betrachtungen über das Gute im Verhältniß zum Bösen — sich darlegt. Auch diese Schrift war äußerlich bedingt durch die weitergehende Entwickelung der spekulativen Philosophie, mit welcher er fortan in lebendigem, geistigem Verkehr blieb. Die ein Jahr nach den Theologumena erschienene „Phänomenologie" Hegel's studirte Daub eifrig, und wenn auch in der „Einleitung in die Dogmatik" und im „Judas Ischarioth eine gewisse Einwirkung dieses Studiums sich mag erkennen lassen, so tritt dieß doch völlig zurück gegen den Eindruck, welchen die Erscheinung der Schelling'schen Abhandlung „über die Freiheit" auf Daub machte. Diese Schrift vermittelte für ihn den, wie bereits bemerkt, auch innerlich motivirten Uebergang zu der Anschauungsweise, welche im Judas Ischarioth sich ausspricht. Diese kann nun gewissermaßen als das entgegengesetzte Extrem von der früheren betrachtet werden. Will es Daub in den Theologumena nicht gelingen, von der Höhe der spekulativen Idee in die Ebene des historischen Christenthums herabzukommen, so stürzt er sich nun hier, so zu sagen, ganz in das Faktische der biblischen Geschichte hinein und zieht das Spekulative in noch ganz anderer Weise, als dieß in den Theologumena geschah, in die Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte hinein; und wenn ihm der Schlüssel zum Verständniß des historischen Christenthums darum früher fehlte, weil er keinen rechten Begriff vom Bösen hatte und finden konnte, so nimmt ihn nun der Begriff des Bösen als einer positiven Störung in solchem Maße in Besitz, daß er für ihn fast zu einem absoluten wird und seine ganze theologische Anschauung bis hart an die Gränzen eines gnostischen Dualismus fortreißt. Der Teufel, welcher in den Theologumena zum Mythologischen gerechnet wird, S. 333, erscheint hier so zu sagen als das allerrealste, persönliche Wesen, als das Urböse, und er ist als solches sein eigener Schöpfer, das wundervollste Scheusal in der Schöpfung (2. S. 98), das Gott aus Liebe duldet (2. S. 172), obwohl es der Urheber des Bösen nicht nur in der Menschenwelt, sondern ganz besonders auch in der Natur, der Urheber aller der feindseligen, widerwärtigen Potenzen in ihr ist, die mit dem Wesen der Natur als göttlicher Schöpfung streiten; ja er ist in Judas Ischarioth, dem Gegenbilde Christi, sogar in Menschengestalt, „als das mit seinem Werkzeug identificirte Böse" erschienen. Es ist nicht nur die Einsicht in das Räthsel, welches zuletzt überhaupt im Daseyn des Bösen als einer positiven Störung übrig bleibt, sondern persönlich bei Daub auch das Gefühl, wie schwer seine weitgreifenden Sätze über das Böse mit den Voraussetzungen der spekulativen Philosophie collidiren, was ihm nun auch dazu fortdrängt, dieses Böse für ein wirkliches, wenn auch falsches „Wunder" zu erklären; aber diesem müssen nun auch ebenso auf der anderen Seite positive und wahre Wunder entsprechen, welche in der Realität des Ursprünglich-Guten in Gott, in seiner abbildlichen Verwirklichung in der

Schöpfung der Welt, und ihrer Ordnung, und endlich in der Wiederherstellung des Guten in der gottentfremdeten Welt durch die Menschwerdung Gottes, und die absolute Unsündlichkeit Christi, des Menschensohnes, sich darstellen, weswegen Daub von einem fünffachen Wunder in diesem ganzen göttlichen und widergöttlichen Lebensprocesse redet, und jetzt energisch gegen die Läugnung des Wunders überhaupt protestirt (Jud. Ischar. Bd. 2. S. 90). Die Darstellung der Christologie schillert zwar auch hier wieder hinüber in eine ganz umfassende spekulativ-kosmische Bedeutung (Bd. 2. S. 289. 296 ff.); mit Origenes will er wagen zu sagen: der λόγος ist Allen Alles, den Engeln ist er Engel, den Menschen ist er Mensch, näher der Urmensch und Urheber der Menschheit; als solcher hat er sich aber auch herabgelassen, ein Individuum unseres Geschlechtes zu werden und sich geschichtlich in der Zeit- und Raumwelt zu offenbaren, als die Verkörperung einer vollkommen sich selbst entäußernden Liebe; aber trotz dieser Erniedrigung und in dieser ist er über Zeit und Raum, Welt und Natur ewig erhaben, und den Einwirkungen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit nur unterworfen, weil er sich ihr unterwerfen will (Bd. 2. S. 30). Mag man nun immerhin in der Art, wie der Begriff des Bösen hier von Daub gehandhabt wird, gnostisch-phantastische Uebertreibung finden, so ist doch Daub hier durch das Hervorkehren des unbegreiflichen räthselvollen Wesens des Bösen der Wahrheit näher gekommen oder geblieben, als wenn er es später für eine Schmach der Philosophie erklärte, das Böse nicht begreifen zu können; ja er hat sogar in der These vom Naturbösen ein Problem, das weder mit der Theodicee einer äußerlichen Teleologie, noch mit der Abschwächung einer spekulativen Construktion gelöst ist, tiefer in das allerdings „unheimliche" Auge gesehen und in den seltsam lautenden Aeußerungen über den Zusammenhang von Raum und Zeit mit dem Bösen wenigstens angestreift an die nicht unwichtige Frage über die ethische Bedeutung des Raumes und der Zeit. Und mag man weiter „die schon in den Theologumenen hervorgetretene Art, in einem Individuum oder Faktum unmittelbar eine Idee anzuschauen und damit die Person oder Thatsache zu einer absoluten zu erheben, noch härter zusammengezogen", und das Princip der Kritik des Biblisch-Historischen vollends ganz verläugnet finden (Strauß, Charakteristiken S. 106 u. 120), so ist dieß zwar Alles insofern ganz richtig, als der pantheistisch-spekulative Hintergrund auch im „Judas Ischarioth" noch nachwirkt, und damit das ganze Bestreben, dem Historischen eine absolute und ewige Bedeutung zuzuwenden, vereitelt; aber dieses Bestreben selbst ist bei allen Fehlgriffen im Einzelnen nicht zu tadeln und nur zu bedauern, daß es Daub trotz alles Ringens nicht gelang, sich vollends aufzuschwingen in den Lichtäther des reinen Theismus, in welchem allein dieses ernstliche Suchen nach der Erkenntniß der Wahrheit des Christenthums zum Finden hätte werden können. Hat er daher den richtigen Weg hier nicht getroffen oder ihn nicht festgehalten, auf phantastische Nebenwege sich verirrend, so war er doch ganz gewiß gerade im Judas Ischarioth nicht in eine „Sackgasse" gerathen, aus welcher es einfach galt umzukehren, sondern es war erst sein Uebergang zu Hegel, und die Art, wie er die Hegel'sche Philosophie mit dem orthodoxen System amalgamirte, die Sackgasse, in welcher seine theologische Wissenschaft gefangen blieb, ohne die Erkenntniß der Wahrheit, nach welcher er so ernstlich rang, wirklich erreichen zu können. Bei aller Excentricität bleibt darum doch diese Schrift Daub's die geistreichste und tiefsinnigste aller seiner Schriften. Zunächst war sie freilich für den nüchternen rationalistischen Magen mancher Zeitgenossen eine gar zu starke und unverdauliche Speise (vgl. darüber die Recensionen in der Leipziger Litteraturzeitung vom J. 1816 Oktober, und Haller Litteraturzeitung v. 1817, März) und vermehrte das Mißtrauen gegen seine Bestrebungen, über das er schon in der Vorrede zur Einleitung in die Dogmatik scharf und bitter sich ausläßt, „als lehre er trübsinnigen Mysticismus oder gar einen im Trüben schwimmenden Pantheismus." Man erinnere sich, wie in Heidelberg damals neben der Romantik, Symbolik und spekulativen Philosophie auch der Rationalismus um sich griff und gegen jene Bestrebungen offen und heimlich reagirte. Na-

mentlich war es der rationalistische Grobschmid Voß, der in seinem banausischen Aufklärungsfanatismus solche Anschauungen, wie die Daub's, verfolgte und seit seiner Entzweiung mit Creuzer, dem Freunde Daub's, diesen insbesondere wegen des „Judas Ischarioth" des Rückfalls in das Pabstthum und in das „Barbarthum" des Mittelalters beschuldigte und ihm die Absicht unterschob, eine „katholisch-protestantische Idealkirche" begründen zu wollen, was im Jahre 1836 eine förmliche Untersuchung von Seiten der Regierung, aber auch für Daub ein günstiges, für Voß dagegen, den Daub später „seinen seligen Verläumder" zu nennen pflegte, ein derb zurechtweisendes Urtheil zur Folge hatte, mit dessen Mittheilung man aber den schon sterbenden Voß verschonte.

Unterdessen war die letzte Wandlung mit Daub's Standpunkt vor sich gegangen. Nachdem hauptsächlich auf Daub's Betreiben Hegel im J. 1816 nach Heidelberg berufen worden war, knüpfte sich ein enges Band zwischen beiden Männern, aber erst seit Hegel's Uebersiedelung nach Berlin wirkte das System seines Freundes entschieden auf Daub ein. Wie schwer ihm aber der Kampf mit diesem System, es scheint ebensowohl formell als materiell, geworden, das hat er selbst öfters ausgesprochen (Rosenkranz, Erinnerungen an Daub S. 14), wenngleich an sich betrachtet, dieser Uebergang von Schelling zu Hegel bei ihm ebenso begreiflich war, als bei so manchen Anderen. Das Resultat von dieser Combination hegelscher Spekulation mit der orthodoxen Theologie war bei Daub dieß, daß er in dieser letzten Wandlung als der vollkommene Revenant eines mittelalterlichen Scholastikers erscheint; allerdings ist es auch die gute Seite der Scholastik, an welche er mit seinen letzten Leistungen erinnert, aber eben so gewiß auch die schlimme. Scholastisch ist sein Bestreben, das gegebene Dogma denkend zu durchdringen, es in seiner objektiven Wahrheit und Nothwendigkeit zu begreifen und dabei in seinen feinsten Distinktionen und Consequenzen zu verfolgen, scholastisch aber auch das Ausgehen vom Inhalte nicht nur, sondern auch der kirchlich ausgeprägten Form der christlichen Wahrheit, als einer im Wesentlichen unantastbaren Voraussetzung, ohne einen wahrhaft unbefangenen Rückgang auf die ersten Wurzeln in der Schrift und frommen Erfahrung, und die allmähliche Entfaltung derselben in der dogmengeschichtlichen Bewegung; scholastisch ebendarum die dialektische Rechtfertigung des Gegebenen ohne eine wahrhaft kritische Reinigung und Fortbildung desselben, scholastisch die formalistische „Ergründungsbehaglichkeit" (Rosenkranz) die zwar oft gelegentlich ganz interessante Abschweifungen veranlaßt, aber auch nicht selten in das Gestrüppe von rein formellen Distinktionen sich verliert, und bei allem Scheine eines dialektischen Fortschrittes es doch zu keinem methodisch durchgeführten, architektonisch abgerundeten Ganzen bringt, scholastisch endlich die abstrakt schwerfällige und ungelenke wissenschaftliche Sprache; tragen, sagt Strauß, die ersten Abhandlungen noch die Spuren des warmen Frühlingshauches der Naturphilosophie auch im Styl an sich, so verliert er mehr und mehr seine Flüssigkeit, ist im Judas Ischarioth verholzt (?), in den folgenden Arbeiten aber vollends versteinert. Um dieses Urtheil zu belegen, werfen wir noch einen kurzen Blick auf die Werke dieser letzten Periode.

Nach längerem litterarischen Schweigen ließ Daub zuerst in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik vom Jahre 1827 und 1828 — für welche Zeitschrift er sich lebhaft interessirte, eine Anzeige von Marheinecke's Dogmatik, zweiter hegelsch gestalteter Ausgabe erscheinen, die selbst für den dadurch Gefeierten nach seinem eigenen Geständniß eine Hieroglyphe blieb; fünf Jahre später gab er sie wieder heraus als Theil eines größeren Ganzen mit dem Titel: „Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel. Dem Andenken Hegel's, des verewigten Freundes, in der freudigen Aussicht auf baldige Nachfolge gewidmet." Man hat dieses Werk vielfach unterschätzt, einfach weil man es nicht las und nicht verstund, allerdings auch durch seine eigene Schuld, wegen der oft maßlosen Schwerfälligkeit, Härte und abstrakten Undurchsichtigkeit der Darstellung; sagt doch Strauß, indem er die Mängel derselben, welche keine asthenische, sondern sämmtlich

sthenische seyen, in Schutz nimmt, gleichwohl: so muß der schreiben, welcher nicht verstanden, nicht gelesen seyn, auch ohne Wirkung bleiben will. Auf der anderen Seite aber haben freilich seine Gesinnungsgenossen das Werk auch überschätzt, wie es denn Marheinecke „die großartigste Kritik aller bisherigen dogmatischen Theologie“ und Rosenkranz „eine Phänomenologie der Dogmatik“ nennt, und selbst Strauß bei aller Einsicht in seine Mängel ihm doch die Bedeutung von Prolegomenen zu jeder künftigen Dogmatik, die Wissenschaft seyn will, unweigerlich zuerkannt wissen will. Wir müßten, um das Urtheil ganz richtig zu stellen, näher auf den Inhalt der Schrift eingehen, als hier möglich ist, verweisen daher als Einleitung in diesen Inhalt und Anreizung zum Lesen auf die sorgfältige und klare Exposition der Schrift bei Strauß, und beschränken uns auf einige allgemeine Bemerkungen.

Daub schneidet allerdings der herrschenden Theologie tief in's Fleisch und legt ihre Mängel, ihre Denkschwäche, Halbheit, Selbsttäuschungen oft sehr treffend bloß, und wenn er sie nun sogar als „selbstsüchtig“ anklagt, so ist das bei ihm nicht in dem niedrigen persönlichen Sinne zu verstehen, welcher die Wissenschaft der Gegner nicht in ihren wissenschaftlichen Mängeln angreift, sondern sich auf ihre moralischen Fehler wirft, sondern es ist das zunächst nur der Ausdruck seines eigenen persönlichen Wesens, das Wissenschaft und Sittlichkeit nicht von einander trennen wollte und konnte, und war insofern auch weiter berechtigt, als die Fehler der von ihm bekämpften dogmatischen Theologie wirklich auch in einem Mangel an sittlicher Tiefe und Entschiedenheit wurzelten. Aber es wird diese Anklage doch auch mehrfach zur Einseitigkeit und Ungerechtigkeit, welche die Mängel der angegriffenen dogmatischen Richtungen nicht aus ihrer Zeit zu entschuldigen, ja auch ihre relative Berechtigung an ihrem geschichtlichen Orte anzuerkennen vermag. Man wird nicht zu viel sagen, wenn man „das Stück Servet gegen Calvin nur aus der Scheiterhaufensprache des 16. Jahrhunderts in die Büchersprache des 19. übersetzt, in der Schrift über die Selbstsucht in der Dogmatik“ (Strauß), auch aus dem Aerger darüber erklärt, daß die Zeit nicht an diese Versöhnung der Theologie mit der Philosophie und an eine solche Wissenschaft, wie sie Daub fordern zu müssen meinte, glauben wollte. Auch das kann nicht ohne Weiteres als Vorzug der Schrift bezeichnet werden, daß sie nicht historische Namen und Gestalten nennt, sondern „nur Arten, Standpunkte zeichnet“; denn wenn das die Kritik auch davor bewahren mag, persönlich zu werden, so wird es auf der anderen Seite unter der Hand zum Privilegium, nach der Schablone zu zeichnen und so die Gestalten zum Voraus zuzurichten zum Todtengerichte, welches aber eben dadurch an Gerechtigkeit und Wahrheit einbüßt. Fehlt es dem Werke unläugbar an einem wahrhaft geschichtlichen Blicke und an der kritischen Unbefangenheit, so fehlt in der That noch viel, um ihm mit Recht eine so durchschlagende Bedeutung zuerkennen zu können. Mehrere einzelne Abhandlungen Daub's, wie in den Stud. u. Krit. 1843 über den Logos, und in B. Bauer, Zeitschr. f. spekul. Theol. über die Form der christl. Dogmen- und Kirchenhistorie 1836, sind ächt scholastische Specimina theils eines ziemlich unfruchtbaren Spintisirens über das Bibelwort, theils der Art und Weise, wie man Kirchen- und Dogmengeschichte nicht schreiben soll, wenn außer den Olympiern des Begriffes auch noch sterbliche Menschen sie sollen lesen und verstehen können (vgl. Hase, Vorwort zur Kirchengesch.), obwohl auch hier einzelne feine und lehrreiche Bemerkungen eingestreut sind. Erfreulicher und genießbarer sind die nach Daub's Tode von Marheinecke und Dittenberger seit 1838 herausgegebenen philosophischen und theologischen Vorlesungen. Sie sind vor allem ein Beweis, daß Daub „faßlicher sprach als schrieb“, obwohl sein akademischer Vortrag, wenn auch sehr belebt und anregend durch Frische und Energie und das Salz seines Humors, strenge Methode und Maßhalten im Stoffe sehr vermissen ließ. Die „Prolegomena zur Dogmatik“ und die „Vorlesungen über die Dogmatik“ nach Marheinecke's Compendium enthalten im Einzelnen manches Treffliche, wie die Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes, einzelne Erörterungen über das Wesen Gottes, die Schöpfung u. s. w. Aber nicht nur treten in

methodischer Beziehung sehr wesentliche Mängel hervor, sondern auch im Sachlichen wird man aufgehalten durch eine Menge unnöthigen, oft ganz formalistischen Ballastes. Kein Wunder, daß er in seinen Vorlesungen nie über die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung hinauskam, und hätte er in der gleichen ausführlichen Weise die ganze Dogmatik behandelt, so wäre diese auch hierin den Summen und Sentenzencommentaren der Scholastiker ganz ebenbürtig an die Seite getreten. Man vergleiche über diese dogmatischen Vorlesungen die treffliche Kritik von Zeller in seiner Zeitschrift, 1842, 4s Heft, welche nur noch entschiedener neben den anderen Mängeln auch den hätte hervorheben dürfen, wie sehr Daub über den wahren Sinn und die wahre Consequenz der hegel'schen Philosophie sich getäuscht hat. Mit besonderer Vorliebe behandelte Daub auch das Feld der theologischen Moral; die Prolegomena zur Moral und diese selbst tragen im Ganzen denselben Karakter an sich, wie die dogmatischen Vorlesungen; neben manchem Weitschweifigen und Unnöthigen enthalten sie aber viele interessante Detailuntersuchungen, welche ein Zeugniß seines ausgebreiteten Wissens sind. Die schon vor seinem Tode als Theil seiner Vorlesungen über die Moral von einem Schüler herausgegebene Schrift: über die verschiedenen Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, 1834, hat weniger Beachtung gefunden, als sie immerhin verdient, obwohl sie das Problem weit mehr von der praktischen und psychologischen Seite auffaßt und in die eigentlich spekulative Seite fast gar nicht eingeht. Unstreitig das wissenschaftlich vollendetste und auch am meisten gelesene Werk des Nachlasses sind die Vorlesungen über die Anthropologie; auszuzeichnen ist namentlich die Feinheit, mit welcher er in das Geäder und Getriebe einzelner psychologischer Erscheinungen, wie der Neigungen und Leidenschaften, eindringt und die Anschaulichkeit, mit welcher er seine Auseinandersetzungen durch Beispiele aus der Geschichte, Poesie und Beobachtung des Lebens belebt; dagegen aber tritt die Untersuchung über das Verhältniß von Leib und Seele, und den allgemeinen Zusammenhang des Somatischen mit dem Psychischen zurück. Nach dem Programm der Herausgeber wären noch weitere Mittheilungen aus dem Nachlasse Daub's zu erwarten gewesen; es scheint aber die Fortsetzung an dem mangelnden Interesse des Publikums gescheitert zu seyn. Müssen wir dieß auch ernstlich bedauern, so können wir es doch auch begreifen; denn die Zeit Daub's war vorüber, der selbst ganz das Kind seiner Zeit gewesen war. Daub ist als der bedeutendste Repräsentant einer merkwürdigen Phase der Theologie unseres Jahrhunderts zu betrachten, nämlich der spekulativen Restauration des orthodoxen Dogma's. Mag ihn in dieser Richtung sein Freund Marheinecke (s. d. Art.) übertreffen an Formgewandtheit und systematischer Abrundung seiner Schriften, so überragt er diesen dafür entschieden an wissenschaftlicher Schärfe und Tiefe, über die andern aber, die wenigstens zeitweise in den gleichen Wegen gingen, wie Bruno Bauer, Göschel, Conradi u. s. w., erhebt er sich dadurch, daß er vor Maßlosigkeiten und Phantastereien sich zu bewahren wußte. Es ist nicht gerecht und gegen Daub zweimal Unrecht, wenn man diesen Bestrebungen unlautere, hierarchisch- und politisch-reaktionäre Absichten unterlegt hat, mag auch bei einzelnen Männern dieser Richtung hin und wieder Derartiges mitgewirkt haben; man muß anerkennen, daß es ihnen um Wahrheit zu thun war und um die Wahrheit des Christenthums, und daß es ihnen eben so sehr um Wissenschaft zu thun war und um Stärkung des Einen durch das Andere. Aber je größer die Prätension war, mit welcher die Freunde dieser Richtung proklamirten, „die Theologie mit der Philosophie wirklich versöhnt zu haben", desto gewaltiger mußte der wissenschaftliche Mißkredit seyn, der auf ihr Haupt fiel, sobald eine nüchterne und strenge Kritik den Beweis führte, daß diese Prätension auf der allergrößten Illusion beruhte. Daub hat den Anfang des Risses in die Illusion der spekulativen Restauration durch die Strauß'sche Kritik des Lebens Jesu noch erlebt, aber er war eine zu „substantielle" und einseitig spekulative Natur, als daß er eine solche Kritik ganz verstanden hätte und dadurch an den Grundmangel seines Standpunktes, die fehlende historische Kritik sich hätte mahnen lassen sollen. Man könnte allerdings sagen, daß er dieß

auch von Schleiermacher schon hätte lernen können und daß, wie Strauß sagt, eben in der Ausschließung des kritischen Elementes, wie es in Schleiermacher repräsentirt war, alles dasjenige seinen Grund hat, was wir in Daub's theologischem Systeme unbefriedigend finden. Allein genauer betrachtet werden wir doch nicht zugeben können, daß in der Ergänzung Schleiermacher's durch Daub und umgekehrt schon der wahre Fortschritt der theologischen Wissenschaft verbürgt wäre. Daub's Forderung, die objektive Wahrheit der Religion zu erkennen, bleibt eben so berechtigt, als die Schleiermacher's, ihre psychologische Wirklichkeit zu erkennen; aber so wenig Daub's einseitig objektiv-spekulativer Standpunkt an die Schleiermacher'sche Forderung hinreicht, so wenig Schleiermacher's subjektive Reflexionsdialektik an die Forderung Daub's. Allein es fehlt so Jedem nicht nur das Richtige des Anderen, sondern es fehlt beiden ein Drittes, nämlich der wahrhaft historische Sinn. Der Historiker und historische Kritiker als der Dritte im Bunde mit dem spekulativen Scholastiker und subjektiven Dialektiker hätten diese beiden von ihren Einseitigkeiten befreien mögen, und nur diese Ergänzung und Verbindung verbürgt auch den Fortschritt der wissenschaftlichen Theologie, welcher die Aufgabe der Gegenwart bildet. Hat nun aber auch Daub wegen dieser starken Mängel seines Standpunkts keine so bedeutende sichtbare Einwirkung auf seine Zeit gehabt, namentlich verglichen mit Schleiermacher, ist er nach Zeller's treffendem Urtheil mehr eine persönliche als eine historische Größe, so gebührt doch auch dieser der Kranz, und das Daub'sche *δεινὸν* soll ebenso unvergessen bleiben, als das Schleiermacher'sche *δαιμόνιον*.

Man vergleiche über Daub die in diesem Artikel dankbar benützte vortreffliche Parallele zwischen Schleiermacher und Daub von Strauß in seinen Karakteristiken, 1839; weiter die warm geschriebene, aber zu panegyrisch gehaltenen „Erinnerungen an Daub“ von Rosenkranz, Berlin 1837; die Allgemeine Kirchenzeitung von 1837, Nr. 26. und den Nekrolog der Deutschen vom Jahre 1836.

Das von den Herausgebern des Daub'schen Nachlasses versprochene biographische Denkmal ist leider nicht erschienen. Landerer.

Decius, Nikolaus, ein fast mythischer Name aus der Hymnologie des sechszehnten Jahrhunderts. In der Kirchenhistorie Braunschweigs von Rethmayer Bd. III. S. 19 findet sich die Notiz, daß die evangelischen Gesänge „Allein Gott in der Höh' sey Ehr“' und „O Lamm Gottes unschuldig“ von einem ehemaligen Mönch, Nikolaus Decius, der vor seinem Uebertritt Probst des Klosters Steterburg in Wolfenbüttel, nach demselben Lehrer an der Katharinen- und Aegidienschule in Braunschweig und zuletzt Pfarrer in Stettin gewesen, aus dem Gloria in excelsis und Agnus Dei in's Deutsche übertragen worden seyen. Seinen Tod soll von fanatischen Katholiken bereitetes Gift herbeigeführt haben. Diese Notiz, die sich auf die Aussage eines gewissen Anton Steinmann stützt (s. Cunz, Geschichte des Kirchenlieds Bd. I. S. 110), wurde ziemlich allgemein angenommen; neuerlich aber ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Stettiner Lokalgeschichte von einem Prediger dieses Namens keine Spur finden lasse, daß auch Luther diesen Namen nirgends nenne. So führen auch ältere Hymnologen, wie Wetzel in seiner Hymnopoeographia und Heerwagen in seiner Literaturgeschichte des Kirchenlieds ihn nicht an. Auch ist auffallend, daß das deutsche „Gloria“ schon 1529, das „O Lamm Gottes“ erst 1540 in einem Magdeburger Gesangbuche sich findet; Decius soll schon 1529 gestorben seyn. Bis jetzt ist aber auch noch kein schlagender Beweis geliefert, daß dem Decius die Autorschaft nicht gebühre; wäre auch die Notiz, daß er in Stettin gewirkt, unrichtig, so wäre jene Annahme dennoch möglich, da selbst Luther von dem Urheber jener deutschen Texte nicht nothwendig Kenntniß haben mußte; so mancher volksthümliche Gesang hat sich lange schon verbreitet, ohne daß der Name des Dichters bekannt geworden ist. Nach weniger sicher ist übrigens, daß Decius, wie vielfach angegeben wird, der Erfinder der Melodie unseres Chorals „O Lamm Gottes“ war; von „Allein Gott in der Höh' sey Ehr'“ ist erwiesen, daß diese Melodie schon älteren kirchlichen Ursprungs ist und der erste Satz derselben für

den evangelischen Kirchengesang von Hans Kugelmann (herzogl. preuß. Kapellmeister um 1540) herrührt. Palmer.

Denk, Johann. Ueber die äußeren Lebensschicksale dieses Mannes hat die Geschichte uns nur Weniges und Unzusammenhängendes aufbewahrt; über seine Kindheit und Jugend fehlen uns alle Nachrichten. Im letzten Decennium des 15. Jahrhunderts in der Oberpfalz, nach Anderen in Bayern geboren*), hören wir von ihm zuerst um das Jahr 1521 in Basel, wo er bei den Buchhändlern und Buchdruckern Curio und Cratander als Corrector beschäftigt war und die Vorlesungen des Oekolampad über den Propheten Jesaias besuchte. Ob Denk vielleicht schon früher oder in jener Zeit erst auf der Basler Universität den Grund zu seiner gediegenen Kenntniß der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache legte, läßt sich nicht mehr mit Bestimmtheit ermitteln. Bereits im Herbste des Jahres 1523 finden wir ihn in Nürnberg, und zwar als Rektor der Schule zu St. Sebald, zu welchem Amte Oekolampad ihn empfohlen hatte, der dadurch später, freilich mit Unrecht, in den Verdacht kam, Denk zu Irrlehren verführt zu haben (s. den Art. „Oekolampadius" Bd. X. S. 540). Auch ob Denk schon hier mit Ludwig Hetzer in Bekanntschaft kam, ist zweifelhaft (vgl. Hagen, Geist der Reformation Bd. II. S. 109; Will, Beiträge zur fränk. Kirchen-Historie S. 29 ff.; und dagegen: Th. Keim, „Ludwig Hetzer", in den Jahrbb. für deutsche Theologie I. S. 261. Anm. 3. und den Art. „Hetzer" R.-Encykl. Bd. VI. S. 59); gewiß jedoch ist, daß er bereits um diese Zeit ein eifriger Anhänger des daselbst sich aufhaltenden Thomas Münzer wurde und dessen Ansichten zu den seinigen machte. Neben wiedertäuferischen Meinungen lehrte Denk auch antitrinitarische in Nürnberg, und seine Hinneigung zur Zwingli'schen Auffassung der Abendmahlslehre legte er dort ebenfalls unverholen an den Tag. Ueber das Alles wurde er bald, auf Andreas Osiander's Betrieb, von dem Rathe der Stadt zur schriftlichen und mündlichen Verantwortung gezogen und da seine Vertheidigung nicht genügte, für immer aus der Stadt verwiesen. Dasselbe Schicksal erfuhr bald nach ihm Thomas Münzer.

Wohin Denk von Nürnberg aus zunächst sich wandte, ist unbestimmt. Ob er, wie Einige (Zwingl. Epp. I, 531 Anm. und Hagen a. a. O. S. 275) angeben, auf Münzer's Verwendung, als Lehrer nach Mühlhausen berufen worden und dort mit diesem vereint eine Zeit lang gelebt und gewirkt; oder ob er, was allerdings glaubwürdiger erscheint, nach dem Nürnberger Aufenthalte, sich eine kurze Zeit in St. Gallen aufgehalten habe und dort mit Vadianus, dem Reformator dieser Stadt, in vorübergehende Berührung gekommen sey (s. Herzog, Leben des Oekolampad II. S. 272), das läßt sich mit völliger historischer Sicherheit nicht mehr feststellen. Erwiesen nur ist, daß er schon 1525 in Augsburg thätig war, wo er ein Jahr und länger, theilweise in Gemeinschaft mit Balthasar Hubmaier (s. den Art. Bd. VI. S. 302), der dort früher durch Ludwig Hetzer geleiteten und jetzt durch ihn rasch aufblühenden, geheimen Täufergemeinde vorstand. Hier auch schrieb und edirte er sein bekanntes Büchlein „vom Gesetze Gottes".

Im Herbste des Jahres 1526 verließ Denk Augsburg und siedelte nach Straßburg über, wo er, nach Keim's gewiß richtiger Ansicht, zuerst mit Ludwig Hetzer bekannt und vertraut wurde. Nächster Zweck dieser Verbindung war die Herausgabe einer Uebersetzung der alttestamentlichen Propheten. Hetzer hatte schon die Uebersetzung des Maleachi veranstaltet und war nun mit der des Jesaias beschäftigt, zu welcher er den sprachgewandten Denk hinzuzog und dann mit dessen Hülfe alle Propheten des A. Testaments verdeutschte. Das Ganze erschien, mit einer Vorrede Hetzer's begleitet, im Frühjahre 1527 bei Peter Schöffer in Worms, woher für diese Uebersetzung der Name „die Wormser Propheten". Schon im folgenden Jahre erschien in Augsburg ein

*) Sein Beiname „der Nürnberger" schreibt sich nur von seinem Nürnberger Rektorate her. Scultet. Annal. ad a. 1525: Joannes Denkius, Bavarus, Norimbergensis dictus, quod aliquando ludum literarium Norimbergae gubernasset.

Nachdruck, dem es dann an zahlreichen Nachfolgern nicht fehlte. Luther selbst hat über die fleißige Uebersetzung seine Achtung ausgesprochen, wenn er auch von theilweiser Unverständlichkeit und etlichen Verstößen redet (s. Luther an Link bei de Wette Bd. III. S. 172; vergl. auch Keim a. a. O. S. 264 f.).

Denk's sektirerisches Leben und Treiben in Straßburg, wie verborgen er es immer halten mochte, konnte sich doch auf die Länge der Oeffentlichkeit nicht entziehen. Er wurde von der Straßburger Geistlichkeit zu einer Disputation vor allem Volke auf den 22. December 1526 vorgefordert. Bucer war es indeß fast ausschließlich, der in derselben mit ihm redete und aus dem „Büchlein vom Gesetze", das der Unterredung vorzugsweise zu Grunde gelegt war, den Hauptvorwurf gegen ihn entnahm, daß er „die Sünde zu einem leeren Wahne mache." Der Erfolg dieser Disputation war, daß der Rath Denk aus der Stadt verwies, und daß seine Feinde eine „getreue Warnung" erscheinen ließen, in der sie seine Irrthümer einer ausführlichen Besprechung unterwarfen.

Denk ging in die Pfalz; Hetzer folgte ihm bald. Hier entfalteten beide ihre größte Thätigkeit. Sie wirkten einzeln und zusammen in Worms, wo sich die Prediger Kautz und Hilarius eng an Denk anschlossen und seine Lehre öffentlich einzuführen versuchten (s. d. Art. „Kautz" Bd. VII. S. 499), in Landau, in Bergzabern, wo der Pfarrer Nikolaus Sigelsbach ihn aufnahm, vielleicht auch in Wimpfen und sonst auf dem Lande, besonders unter den Bauern und unter den Juden, mit welchen letzteren er vielfach über das Gesetz disputirte, ohne daß seine Bekehrungsversuche von Erfolg waren.

Aus der Pfalz begab sich Denk, in Hetzer's Begleitung, im Juli 1527 wiederum nach Nürnberg, wo er sich, trotz seiner früheren Verbannung, einige Tage aufzuhalten wußte, und von da abermals nach Augsburg, wo er mit Jakob Kautz und Hans Hut und anderen Freunden zusammentraf. Auch in Augsburg verweilte er nur kurze Zeit, denn noch zu Ende desselben Monats ging er über Constanz nach Basel, wo ihm durch Oekolampad's Vermittelung der Aufenthalt gestattet wurde. In Basel raffte die Pest ihn im November 1527 hinweg.

Es ist nicht ganz leicht, die theologische Ueberzeugung Denk's festzustellen. Fassen wir das Allgemeine seiner Lehre in's Auge, so läßt sich zunächst an seiner Uebereinstimmung mit den Principien des Anabaptismus nicht zweifeln. Denn wie er die Kindertaufe für unzulässig erklärte, so behauptete er die Sündlosigkeit der anabaptistischen Gemeinde der Heiligen und theilte deren Ansicht von den geistlichen Ehen und von der weltlichen Obrigkeit. Eben so wenig ist sein Antitrinitarismus in Frage zu stellen. Denn von einer persönlichen Präexistenz Christi findet sich bei ihm keine Spur; Alles beruht bei ihm auf einer bloß moralischen Einheit Christi mit Gott; Christus ist ihm nur vorleuchtendes Beispiel; von einer Genugthuung durch den Tod Christi ist keine Rede, er faßt die Erlösung nur im sittlichen Sinne auf. Was das Besondere anbetrifft, so ist bemerkenswerth seine Lehre vom inneren Worte, das als Kraft des Höchsten im Menschen Erkenntniß und Liebe weckt; von der heiligen Schrift, an welche die Seligkeit nicht gebunden ist, wie nütz und gut sie immer dazu seyn mag; vom Gesetze, dessen Begriff er auf die heilige Schrift überhaupt ausdehnt, welcher er, als dem bloßen Buchstaben, den Geist entgegenstellt; von den Sakramenten, die für den Frommen und Gläubigen ein Untergeordnetes und Ueberflüssiges sind; von der endlichen Erlösung der Gottlosen und von der Wiederbringung aller Dinge. Nur wenig modificirte und milderte sich seine Lehre in seiner Schrift: „Wid'ruf, Protestation und Bekenntnuß", die er, um sein letztes Asyl in Basel (im J. 1527) zu ermöglichen, in die Hände Oekolampad's niederlegte und die dieser nach Denk's Tode der Oeffentlichkeit übergab (vgl. Bock, Histor. antitr. II, 241).

Denk's Lehre fand besonders in Oberdeutschland eine rasche Verbreitung, so daß Rhegius ihn den „Abt" und Bucer den „Pabst" der Wiedertäufer nennen konnte. Er hat seine Lehre in einer Reihe einzelner Flugschriften veröffentlicht, die seiner Zeit weniger durch den Buchhandel, als durch Colporteure verbreitet wurden. Von seinen

Zeitgenossen werden diese Schriften selten erwähnt. (Vgl. über sie: Heberle, Denk und die Ausbreitung seiner Lehre, in den Studien und Kritiken Jahrg. 1855, Heft IV. 886; und Will, Nürnberger Gelehrten-Lexikon Bd. I. S. 245 f. u. Bd. V. [von Nopitsch] S. 208.)

Seine Anhänger wurden Daemoniaci genannt, weil sie dem Neuling, ehe sie ihn tauften, sieben böse Geister (Menschenfurcht, Menschenweisheit, Menschenverstand, Menschenkunst, Menschenrath, Menschenstärke und Menschengottseligkeit) nannten, in Betreff deren er bekennen mußte, daß er sie besitze und ihnen entsagen wolle, und sieben gute Geister (Gottesfurcht, Gottesweisheit, Gottesverstand u. s. w.), von denen er geloben mußte, daß er sie aufnehmen und behalten wolle.

Vergl. außer den schon angeführten Schriften: Heberle, Joh. Denk und sein Büchlein vom Gesetz, in den Studien u. Krit. 1851. Hft. I. S. 121. — F. Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin, I. S. 17 ff. — Plarrii Spec. hist. anabapt. p. 25 sq. — G. Arnold, Kirchen- und Ketzer-Historie, II. Bd. XVI. Kap. 20. §. 15. und IV. Sekt. II. Nr. 31; und Winter, Geschichte der Baierischen Wiedertäufer im 16. Jahrhundert. S. 62 ff. L. Heller.

Denunciatio evangelica wird von den Kanonisten das Gesuch um außerordentliche Rechtshülfe genannt, welches bei einem kirchlichen Gerichte unter Bezugnahme auf die Weisung des Herrn im Evangelium (Matth. 18, 15—17.) angebracht wird: Si peccaverit in te frater tuus . . . . dic ecclesiae, falls du ihn sowohl unter vier Augen als auch mit Zuziehung eines oder zweier Anderer vergeblich darüber in brüderlicher Weise gestraft hast. Dadurch soll dann die Competenz des kirchlichen Gerichts begründet werden, direkt über die denunciirte Versündigung, und indirekt über den obschwebenden Rechtshandel zwischen den streitenden Theilen zu erkennen. Zuerst war dieser Gesichtspunkt von Pabst Innocenz III. in einem Schreiben vom Jahre 1204 an die „Praelati per Franciam constituti" geltend gemacht worden, in welchem er den Beschwerden des Königs Philipp gegenüber es zu rechtfertigen suchte, daß er auf eine von König Johann von England bei ihm angebrachte Klage über den lehnsherrlichen Richterspruch Philipp's, wodurch dieser den Ersteren wegen der Ermordung Arthur's seiner Lehen in Frankreich für verlustig erklärt hatte, sich zum Richter zwischen beiden Königen aufgeworfen hatte, wobei er namentlich hervorhob, daß König Philipp angeblich durch einen Eides- und Friedensbruch sich an König Johann versündigt habe. Jene Dekretale wurde nachmals in die Dekretalensammlung Gregor's IX. aufgenommen als cap. Novit 13 de judiciis (2, 1) und von der Gloss. so ausgelegt, wie es die in den glossirten Ausgaben des Corpus juris canonici sich findende Inhaltsangabe dieses Capitulum mit den Worten ausdrückt: „Judex ecclesiasticus potest per viam denunciationis evangelicae seu judicialis procedere contra quemlibet peccatorem, etiam laicum" (denn gegen einen Kleriker könnte er es schon vermöge des persönlichen Gerichtsstandsprivilegiums), „maxime ratione perjurii vel pacis fractae." In Frankreich hatte die Erfindung der denunciatio evangelica den gewünschten Erfolg weder in Beziehung auf den besonderen Fall, noch in ihrer Richtung auf principielle Ausdehnung der kirchlichen jurisdictio contentiosa durch Subsumtion aller derjenigen Rechtshändel unter den Begriff der causae ecclesiasticae, in welchen der Kläger die angeblich erlittene Rechtsverletzung als eine an ihm begangene Versündigung nachzuweisen vermöge. Mehr Glück machte sie in Deutschland, wie sich aus den hundert Gravamina Nationis Germanicae von 1523 (Schilter, de libertate ecclesiarum Germaniae l. VII. Jena 1683. 4°. S. 859 ff.) namentlich gr. 9 ff. und gr. 56 ff. ergibt. Heutzutage verschmähen es selbst Kanonisten, wie Schulte (vgl. dessen kathol. Kirchenrecht, II. Theil. Gießen 1856. §. 82), auch nur zur Vertheidigung des von den mittelalterlichen Päbsten angesprochenen Umfangs der kirchlichen Civiljurisdiktion, von dem Princip der denunciatio evangelica Gebrauch zu machen. Merkwürdiger Weise wurde derselben dagegen von redlichen deutschen Protestanten des 17. und 18. Jahrhunderts, wie G. von Jena,

Brunnemann u. s. w., aus einem weniger verständigen, als frommen sittlichen Eifer in der Art das Wort geredet, daß gegen sündlichen Mißbrauch des formellen Rechts Kirchengerichte um außerordentliche Rechtshülfe sollten angegangen werden können, wodurch Christian Thomasius zu seiner heftig dagegen ankämpfenden Dissertatio de usu practico denunc. evang. (1712) veranlaßt wurde. — Jede Behandlung der denunciatio evangelica als eines Rechtsmittels trifft der Vorwurf unzulässiger Vermengung des Berufs der Kirche, geistliche Zucht zu üben, mit dem (nur dem Staate zukommenden) Beruf, richterlichen Rechtsschutz zu gewähren.

Genaueres s. bei J. H. Boehmer, jus ev. prot. T. I. Lib. II. Tit, II. §. 6 sqq.— B. Schilling, de origine jurisd. eccl. in causis civilibus. Lips. 1825. 4°. §. 18.— R. Dove, de jurisd. eccl. apud Germanos Gallosque progressu. Berol. 1855. 8°. §. 13. (auch §. 8. in f. und §. 10. in f.). Scheurl.

Dévay, Matthias Biró, und die ungarisch-reformirte Kirche. — Matthias Biró Dévay, der wirksamste ungarische Reformator, den schon im 16. Jahrh. seine Landsleute den ungarischen Luther nannten, wurde in Siebenbürgen, in einem Marktflecken des Hunyader Komitates, Namens Déva, in einer edeln ungarischen Familie, zu Ende des 15. oder zu Anfange des 16. Jahrh. geboren. Wo in seinem Vaterlande und unter wessen Leitung er seine Studien begonnen und fortgesetzt habe, ist, da uns nähere Angaben mangeln, unbekannt. Mehrere ungarische Schriftsteller jedoch meinen, daß er in Ofen ein Schüler des hochberühmten Grynäus, eines der ersten Beförderer der Reformation (s. Bd. V, 402), gewesen sey. Die ungarischen Studenten aus der Theisgegend und Siebenbürgen besuchten in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrh. meistens die Krakauer Hochschule und hatten dort nach dem Brauch damaliger Zeit auch ihren organisirten Nationalverein. Dort studirten die meisten eingeborenen ungarischen Reformatoren, bevor sie die Wittenberger Universität bezogen. Hier finden wir auch Dévay mit seinem berühmten Mitreformator Martin von Kálmánce in die Matrikel ungarischer Studenten eingetragen im Wintersemester des Jahres 1523. Nach seinem Namen schrieb eine gleichzeitige Hand folgende karakteristische Worte: „Hic Matthias pestem lutheranam invexit; homo perditus et filius perditionis" (Regestrum bursae cracoviensis hungarorum. Budae 1821. pag. 37).

Dévay's Studien in Krakau dauerten ungefähr zwei Jahre, nach Ablauf welcher er in sein Vaterland zurückgekehrt, in einen Mönchsorden trat und ein sehr eifriger katholischer Priester wurde. „Fuit sacerdos romanus . . . Fuit monachus profugus de claustro suo . . . Erat valde devotus in fide nostra catholica recta" sagen die damaligen römisch-katholischen Schriftsteller. Es ist außer Zweifel, daß Dévay auch noch im Jahre 1527 römisch-katholischer Priester war. Zu dieser Zeit hatte in Ungarn die Reformation schon große Fortschritte gemacht; ja nach den erst neuerlich bekannt gewordenen Quellen aus derselben Zeit, wurden schon im Jahre 1518 mehrere ungarische Anhänger der Reformation verbrannt, ohne Zweifel auf Grund der gegen die Hussiten gebrachten Gesetze, denen zufolge die Ketzer verbrannt werden sollten. Im Jahre 1521 wurde von allen Kanzeln Ungarns feierlichst die Verdammung der lutherischen Lehre bekannt gemacht. In den Jahren 1523 und 1525 wurden die härtesten Reichsgesetze wider die Reformation gegeben. Dazu kamen noch verschiedene priesterliche und königliche Verbote. Aber alles dieß konnte dem mächtigen Strome der Reformation kein Hinderniß in den Weg legen. In der Hauptstadt des Landes selbst, in Ofen, war der im J. 1522 aus Wien vertriebene Paul Spettler — Speratus (s. Bd. XIV, 638) — eine Zeit lang Prediger, und zu eben derselben Zeit wirkte auch an der dortigen Hochschule, ganz im Geiste der Reformation, der schon erwähnte edle Grynäus, der in Folge dessen eingekerkert und Ungarn zu verlassen genöthigt wurde. Die Bewegungen der Reformation konnten also Dévay, sowie auch andere ungarische Mitreformatoren, schon im Vaterlande berühren, ja gewinnen, so daß er nicht darum nach Wittenberg ging und nicht darum zu den Füßen des großen Meisters saß, damit er sich dort mit den Grundideen

der Reformation bekannt und sie sich zu eigen mache, sondern vielmehr darum, damit er sich die geeigneten Waffen zu ihrer Vertheidigung und Verbreitung aneigne. Dévay wurde am 3. Dezember 1529 in die gemeinsame Matrikel der Universität Wittenberg eingeschrieben und seine Studienzeit erstreckte sich auf ungefähr anderthalb Jahre, unter welcher Zeit er bei Luther freie Kost und Wohnung hatte.

Den von Wittenberg mit vorzüglichen Empfehlungen der großen Reformatoren in sein Vaterland zurückgekehrten Dévay finden wir schon im Frühling 1531 in Ofen als den Prediger der dortigen reformirten Gemeinde, wirksam die Reformation mit Wort und That muthig zu verbreiten. Zu dieser Zeit schrieb er besonders ein kurzes Werkchen vom „Schlafe der Heiligen" (de sanctorum dormitione), um die Nichtigkeit der Heiligenanrufung darzulegen. Er schrieb ferner 52 Propositionen, welche, während sie einerseits den Gegner herausfordern, andererseits das System der schriftgemäßen Reformation so zu sagen in nucleo vor Augen führen. Da zu dieser Zeit keine Buchdruckerei in Ungarn war, so waren diese Werkchen nur handschriftlich hie und da zu finden, und wir kennen ihren Inhalt nur aus den späteren im Auslande erschienenen Streitschriften Dévay's. Seine reformatorische Wirksamkeit in Ofen dauerte nicht lange, denn noch im Laufe des Jahres 1531 berief ihn der Rath der unter Ferdinand's Herrschaft stehenden Stadt Kaschau zum Prediger. Dévay nahm den Ruf an und setzte seine reformatorische Wirksamkeit auch in Kaschau auf das Entschiedenste und Bestimmteste fort. Er zweifelte und wankte nicht mehr, kümmerte sich aber auch nicht viel um den stufenmäßigen Fortschritt, sondern verkündete die von ihm erkannten evangelischen Wahrheiten mit völliger Offenheit und mit Muth und drang ernstlich auf Umbildung kirchlichen Lebens und Einrichtungen nach diesen Lehren. Aber seine Wirksamkeit in diesem Geiste und in dieser Richtung erregte gar bald Verfolgung und Rache der römischen Priesterschaft. Thomas Szalaházy, Bischof von Erlau und Rath des Königs Ferdinand, ließ Dévay in Folge höheren Befehls am 6. November 1531 gefangen nehmen. Die in Liebe an ihm hangende ungarische Bevölkerung von Kaschau widersetzte sich, so daß ein Aufruhr entstand; aber alles dieß nützte zu nichts, denn Dévay wurde dessen ungeachtet fortgeschleppt; zuerst nach Likava, einer Stadt im Liptauer Komitate, dann nach Preßburg und von dort nach Wien. Dévay's Gefangenschaft in Wien war streng und, wie er selbst bemerkt, mit geistigen und leiblichen Qualen verbunden. Mehrmals wurde er vor einen der ärgsten Verfolger der Reformation, den Wiener Bischof Faber, der kurz vorher Probst in Ofen gewesen war, zur Untersuchung seines Glaubens geführt. Die Untersuchung leitete Faber selbst, aber mit ihm waren noch mehrere kirchliche Männer gegenwärtig, sowie auch ein Schreiber oder Notar, der Alles zu Protokoll nahm. Dévay zeichnete sich bei diesen Untersuchungen nicht nur durch seine vorzügliche wissenschaftliche Bildung, sondern auch durch die Entschiedenheit und den Muth seines Bekenntnisses in hohem Grade aus. Aus seiner Haft in Wien entlassen, begab er sich in die unter Ferdinand's Rivalen, Johann Zápolyas, Botmäßigkeit stehenden Theile des Landes, namentlich an seinen früheren Wirkungskreis, nach Ofen. Wegen seiner reformatorischen Wirksamkeit wurde er auch hier wieder gefangen gesetzt, und diese seine zweifache Gefangenschaft erstreckt sich auf beinahe 3 Jahre, nämlich von 1532 bis 1534.

Aus dieser Gefangenschaft in Ofen befreit, begab sich Dévay unter den Schutz des Grafen Nádasdy, eines vorzüglich gebildeten, reichen und die Reformation offen und thätig schützenden ungarischen Magnaten, nach Sárvár im Komitate Vas, und verfaßte da seine lateinischen Streitschriften unter Benutzung der vorzüglichen Bibliothek des Grafen. Gregor Szegedy, Dr. theol., Mitglied der Sorbonne, Provinzial der Franziskaner in Ungarn, auch ein Hauptverfolger der Reformation, welcher schon lange versprochen hatte, daß er die bis jetzt im Manuskript vorhandenen Schriften Dévay's widerlegen werde, rückte endlich nach Jahren damit heraus und schrieb zwei Werkchen, von welchen eines, welches Dévay's Propositionen angriff, im J. 1535 wirklich erschien, nach Denis in Wien bei Syngren unter dem Titel „Censurae Fratris Gregorii Zege-

dini ex ordine divi Francisci in propositiones erroneas Matthiae Dévay, seu ut ille vocat rudimenta salutis continentes." 1535. Dieß war das erste öffentliche literarische Werk, welches ungarischer Geist gegen die Reformation richtete. Dévay unternahm es ohne Zaudern, beide Werke Szegedy's zu widerlegen und reiste nach Beendigung seiner Streitschrift gegen Ende des Jahres 1536 persönlich nach Deutschland, um sie da zu veröffentlichen. Er nahm seinen Weg über Nürnberg, wo er, da seine Gesundheit ohnedieß geschwächt war, die Gastfreundschaft seines ehemaligen Schülers und Freundes Dietrich Veit's — Vitus Theodorus — genoß, und auf dessen Bitte gab er zu seiner schon fertigen Streitschrift die Beschreibung seiner Untersuchung vor Faber dazu. Im Frühling des Jahres 1537 finden wir Dévay schon in Wittenberg, wo er besonders die Freundschaft des großen Melanchthon genoß (s. Corpus reformatorum. Edidit C. G. Bretschneider. Halis Saxonum. Tom. III. 336 sq. 375. 416 u. s. w.).

Von Wittenberg ging Dévay nach Basel, wo er Grynäus begrüßen konnte; dort ließ er sein Werk drucken, welches auch noch vor Herbst 1537 erschien unter dem Titel: „Disputatio de statu, in quo sint beatorum animae post hanc vitam, ante ultimi iudicii diem. Item de praecipuis articulis christianae doctrinae. Per Matthiam Dévay Hungarum. His addita est expositio examinis quomodo a Fabro in carcere sit examinatus. Lucae V. Praeceptor, in verbo tuo laxabo rete." Das Ganze hat 74 Blätter in Quart. Nach dem Titel steht ein empfehlendes Vorwort an den Leser, wahrscheinlich von Melanchthon oder noch eher von Grynäus. Die erste Streitschrift, welche gegen die Anrufung der Heiligen kämpft, widmete Dévay selbst dem Stuhlweißenburger Probste, Emerich Bebek, die zweite, welche die Propositionen vertheidigt, dem Zipser Probste und königlichen Sekretär, Franz Baczi; die Beschreibung der Untersuchung vor Faber widmete Dietrich Veit mit besonderem Vorwort ebenfalls dem Franz Baczi. Aus der Schweiz und Deutschland zu Ende des Jahres 1537 in sein Vaterland zurückgekehrt, begab sich Dévay wieder in den Schutz des Grafen Thomas Nádasdy, an den er mit seinem Freunde und Mitreformator Johann Sylvester, welcher später in Wien Universitäts-Professor wurde, von Melanchthon in einem besonderen Briefe nachdrücklich empfohlen worden war. Melanchthon ermunterte Nádasdy, die Reformation und die Wissenschaft eifrig zu unterstützen. Empfehlung und Ermunterung blieben nicht ohne Erfolg. In Ujsziget bei Sárvar bestand schon seit einigen Jahren unter Sylvester's Leitung eine tüchtige Schule, jetzt aber bei Dévay's Rückkehr wurde sogleich eine Buchdruckerei errichtet, welche nach der zu Matthias Hunyadi's Zeiten bestandenen, aber bald zu Grunde gegangenen die erste in Ungarn war, wenn wir die zu Hermannstadt und Kronstadt bestandenen Druckereien zu Siebenbürgen rechnen. Das edle Triumvirat, Nádasdy, Dévay und Sylvester, erfaßte schon die große Idee, daß die Reformation durch Schule und Schriftthum am sichersten und mit bleibendem Erfolg durchgeführt werden könne. Dévay schrieb daher gleich nach seiner Rückkehr in's Vaterland einen Leitfaden der ungarischen Grammatik für Elementarschulen, welcher die Lehrer zum Lesenlehren befähigen sollte und welche unter dem Titel „Orthographia Ungarica" in wiederholten Auflagen erschien. Dieses Büchlein verkündet schon in ungarischer Sprache die Grundprincipien der Reformation und theilt die Kindergebete aus Luther's kleinem Katechismus in ungarischer Sprache mit. Dieß war das erste ungarische grammatische Werk und zugleich die erste ungarische Druckschrift in Ungarn. Johannes Sylvester aber schrieb eine weitläufige ungarisch-lateinische Grammatik. Grammatica hungaro-latina in usum puerorum recens scripta Joanne Sylvestro Pannonico autore. Neanesi (d. h. Uj-Sziget (Neu-Insel) bei Sárvár, wo die von Graf Nádasdy gegründete Schule und Buchdruckerei war). 1539. Gleich darauf kam die von Sylvester gefertigte, den königlichen Herzögen Maximilian und Ferdinand, Söhnen des regierenden Königs Ferdinand, gewidmete, öffentlich aber an das ganze ungarische Volk gerichtete Uebersetzung des Neuen Testaments unter die Presse, ebenfalls in Uj-Sziget, und erschien im Jahre 1541. Während dieser Zeit wirkte Dévay in der Umgegend

der Donau und besonders auf den weitläufigen Besitzungen seines Schutzherrn Nádasdy als wandernder Reformator mit großem Erfolg. Seine unter schönen Hoffnungen und auf sicherem Grunde begonnene reformatorische Wirksamkeit wurde gleich nach dem Erscheinen des ungarischen Neuen Testamentes unterbrochen. Die türkische Heeresmacht nämlich, welche dem Sohne Zápolya's, Ferdinand's königlichen Rivalen, die ungarische Königskrone sichern wollte, drang mit solcher Macht in das unglückliche Land ein, daß Ferdinand und die auf seiner Seite stehenden Ungarn — unter welchen auch Graf Nádasdy, Dévay und Sylvester waren — denselben nicht widerstehen konnten. Die Uj-Szigeter Schule und Buchdruckerei wurde zerstört, denn damals waren die auf türkischer Seite stehenden Ungarn größtentheils noch Feinde der Reformation; Dévay aber und seine Gefährten waren gezwungen, in's Ausland zu flüchten. Melanchthon schreibt von Wittenberg am 28. Dezember 1541 unter Anderem Folgendes an Sebastian Heller, den Kanzler Georg's, Markgrafen von Brandenburg: „Sunt apud nos Hungari aliquot, qui ex patria propter crudelitatem expulsi sunt. In his est Matthias Dévay, vir honestus, gravis et eruditus. Arbitror notum esse Illustrissimo principi Marchioni Georgio. Quare suo difficillimo tempore ab eo principe opem et auxilium implorat. Te igitur rogo, ut causam piam exsulis boni et docti adjuves. Fuit ante quoque in periculo apud suos, propter pias conciones; . . . . tibi et hunc bonum virum commendo." Melanchthon empfahl Dévay an den Markgrafen Georg nicht nur als an einen vorzüglichen Beschützer der Reformation, sondern auch als an einen persönlichen Freund Ungerlands, der Ungarn und unter diesen vielleicht eben auch Dévay's. Dieser Graf Georg nämlich, welcher einer der Vormünder und Erzieher Ludwig's II., Königs von Ungarn, war, war auch ungarischer Grundbesitzer und dort Beförderer der Reformation. Dévay besuchte bei dieser Gelegenheit auch die Schweiz und wurde ein entschiedener Anhänger der schweizerischen Richtung der Reformation, zu welcher er sich schon früher mit Melanchthon hingezogen fühlte. Nach ungefähr anderthalb Jahren in sein Vaterland zurückgekehrt, begann Dévay schon ganz in helvetischer Richtung zu wirken, was Luther sehr überraschte, und daher an die ungarischen Geistlichen, welche Dévay bei ihm verklagten, Folgendes schrieb: „Caeterum, quod de Matthia Dévay scribitis, vehementer sum admiratus, cum et apud nos sit ipse adeo boni odoris, ut mihi ipsi sit difficile vobis dicere (credere?) scribentibus. Sed utut sit, certe non a nobis habet sacramentariorum doctrinam. Nos hic constanter contra eam pugnamus publice et privatim, nec ulla suspicio aut tenuis odor est apud nos de ista abominatione ... — De M. Philippo mihi nulla est omnino suspicio, neque de ullo nostrum." Dieser Brief Luther's datirt sich vom 31. April 1544. In einem anderem Briefe von demselben Jahre eifert Luther sehr stark gegen Dévay als solchen, der seinen (Luther's) Ansichten ganz widerstreitende Gebräuche lehrt und befolgt. „Maxime autem invehitur in Dévayum, quod ritus quosdam a suis valde diversos doceret exerceretque." Timon. Epitome chron. rerum hungaricarum 158.

Der Wirkungskreis des nach Ungarn zurückgekehrten Dévay war in der Stadt Debreczin, deren Grundherr, der mit dem Grafen Nádasdy in naher Verwandtschaft stehende Graf Valentin Török von Enying, ein großer ungarischer Held und ebenfalls ein vorzüglicher Beschützer der Reformation war. Dévay war in Debreczin Seelsorger und zugleich Senior, und als solcher ließ er Niemanden zum Predigeramte zu, der nicht mit ihm eines Sinnes war. Um diese Zeit schrieb Dévay auch sein Handbuch der Religion in ungarischer Sprache unter dem Titel: „A tiz paran csolatnac, a hit ágazatinak, a Mi Aty ánknak és a hit pecsétinek rôviden való magyarázatja. Mátyás Dévay" (Kurze Erklärung der zehn Gebote, der Glaubensartikel, des Vaterunsers und des Siegels des Glaubens. Matthias Dévay). Der Verlagsort dieses Buches ist wahrscheinlich Krakau, sein Umfang 56 Blätter klein Quart. Wie lange Dévay in Debreczin gelebt habe, wo und wann er gestorben, können wir bis jetzt wegen Mangel an unmit-

telbaren und sicheren Quellen nicht wissen; so viel ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß er nach dem Jahre 1547 nicht mehr gelebt und daß seine Gebeine, sowie die der Katharina Pempflinger, der Frau des schon erwähnten letzten irdischen Beschützers Dévay's, Valentin Török's von Enying, der in türkische Gefangenschaft geschleppt worden war, — in Debreczin, aber an einem unbekannten und unbezeichneten Orte dem großen Tage der Auferstehung entgegenharren.

Außer den erwähnten Werken schrieb Devay noch ein Lied: „Minden embernek illik ezt megtudni" (Jedem Menschen ziemt's zu wissen u. s. w.), worin er die Hauptglaubensartikel der protestantischen Christenheit darlegt und welches bis zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts in dem allgemeinen Gesangbuch der ungarisch-reformirten Kirche seinen Platz gefunden hat. In den erwähnten Werken Dévay's finden wir auch zweifellose Spuren davon, daß er außer denselben noch mehrere andere Werke geschrieben habe, welche aber im Manuskript geblieben oder verloren gegangen sind. Auch sein Handbuch der Religion in ungarischer Sprache, sowie jene zweifellose Thatsache, daß der Verfasser der „Orthographia Hungarica" kein anderer ist als er, ist nur in der neuesten Zeit entdeckt worden.

So wie überhaupt der dogmatische und reformatorische Standpunkt und die Richtung der eingebornen ungarischen Reformatoren, so war auch Dévay's Standpunkt kein streng und unbedingt lutherischer, sondern eher der Melanchthon's, später helvetisch und insbesondere calvinisch. Da die eingeborenen Ungarn, so wie Dévay selbst, deutsch nicht verstanden, so hielt Melanchthon selbst in Wittenberg für sie Predigten in lateinischer Sprache, und schon dieser Umstand knüpfte sie enger an Melanchthon, dessen Richtung, besonders in Betreff des Kryptocalvinismus, sie treu befolgten. Daß übrigens die Ideen der helvetischen und resp. der zwinglischen Reformation schon zur Zeit des Auftretens und der Wirksamkeit Dévay's in Ungarn bekannt und von Mehreren daselbst angenommen gewesen seyen, ist außer allem Zweifel. Luther klagt schon 1530 über Johannes, den Prediger in Herrmannstadt, der die Kirche durch die Lehre der Sakramentarier zu verwirren angefangen hatte. Im Jahre 1539 antwortete er dem Franz Révay, einem gebildeten und angesehenen ungarischen Magnaten, und belehrt ihn, den Zwinglianismus aufzugeben. Im J. 1544 schreibt Matthias Ramaschi, Dekan in Herrmannstadt, im Namen seiner Collegen aus Siebenbürgen an die Wittenberger Reformatoren, sie möchten helfen, denn er fürchte, daß die Siebenbürger Sachsen sich gänzlich zu den Sakramentariern neigen werden (Corp. ref. V, 552 sq.). Nach dem 11ten Gesetzartikel des ungarischen Landtags im Jahre 1548. „Anabaptistas et sacramentarios iuxta admonitionem regiae Majestatis, qui adhuc in regno supersunt procul expellendos esse de omnium bonis, ordines et status statuerunt; nec amplius illos aut quempiam illorum intra regni fines esse recipiendos."

Daß die helvetische Richtung der Reformation schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts unter den Ungarn stark verbreitet gewesen war, ist hauptsächlich das Verdienst Dévay's. Die Vorzeichen seiner schon frühen Neigung zur helvetischen Richtung finden sich schon in seinen 1537 erschienenen lateinischen Werken. Faber, Bischof von Wien, erhebt schon im Jahre 1531 oder 1532 unter Anderem folgende Anklage gegen Dévay: „Post verba, hoc est corpus meum, hic est sanguis meus; dicit manere substantiam panis et vini." Darauf antwortet Dévay: „Quae sit vera sacramentorum natura, indoles, usus, dixi verbis quam apertissimis, quod sint signa gratiae et bonae voluntatis Dei erga nos, ut nos in tentationibus consolentur et fidem nostram in Dei promissionem confirment, corroborent et certificent, idemque esse officium verbi et sacramentorum et quod non sint vacua signa, sed vere ac realiter signata exhibitura iis, qui sunt in ecclesia, quanquam iis solis sunt salutaria, qui in fide et spiritualiter et sacramentaliter haec mysteria percipiunt, praeberique fidei certitudine in et sub his signis verum corpus et verum sanguinem Christi." In dem von der Prädestination handelnden Theile eines seiner lateinischen

Werke verkündigt er offen, daß die Zahl der Auserwählten bestimmt sey, daß sie weder verringert noch vermehrt werden könne und daß den Auserwählten auch ihre Sünden zum Heile seyen. In dem von dem Abendmahl handelnden Theile seines Handbuchs der Religion in ungarischer Sprache spricht er schon offen von dem geistigen Genusse des verherrlichten Leibes Christi durch den Glauben, und betrachtet Wein und Brod als Zeichen und Siegel. Der Hauptgehülfe Dévay's in der Verbreitung und Begründung der Reformation war sein ehemaliger Mitschüler in Krakau, später Pfarrcollege oder unmittelbar Nachfolger in Debreczin, Martin von Kálmánce, welcher besonders durch seine feurige und wirksame Beredtsamkeit einer der Hauptverfechter des Calvinismus beim ungarischen Volke wurde. Nach seinem Namen schrieb eine gleichzeitige Hand römisch-katholischer Religion in die Matrikel der in Krakau studirenden Ungarn Folgendes: „Hic Calmanchehi spiritu erroris infectus, haeresi postea sacramentariorum magnam partem Hungariae infecit, ac tandem sceleratissima acta vita functus est anno Domini 1557, mense Octobri." Von seinem Ende ist dieß bekannt, daß er in Beregszász, als er eben einmal in der Kirche predigte, von einem römisch-katholischen Mönch aus Religionshaß durchschossen worden sey. Wie weit die helvetische Richtung der Reformation schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts in Ungarn verbreitet gewesen sey, zeigt unter anderen ein vom 26. März 1551 datirter und an Bullinger gerichteter Brief des Johann von Fehértó, Sekretär der ungarischen Hofkanzlei in Wien, welcher so schreibt: „Tu namque, absit assentatio, praeter alios nostri saeculi scriptores, tuis eruditissimis scriptis, gentem hanc nostram hungaricam, cum idolorum cultu, tum etiam turcica servitute pressam, ab innumeris superstitionibus repurgatam, ad veram christianae religionis amussim revocasti." —

Gallus Huszár, ein vorzüglicher ungarischer Reformator, welcher die Sache der Reformation nicht nur als Redner und Schriftsteller, sondern auch durch eine von ihm errichtete Buchdruckerei auch als Buchdrucker sehr förderte, sagt in einem Briefe vom 26. Oktober 1557, ebenfalls an Bullinger gerichtet, Folgendes: Et quamvis eadem sit confessio veritatis et consona doctrina omnium fere ecclesiarum in Hungaria, ubicunque romana illa servitus iam extincta est — tua enim atque D. Johannis Calvini scripta plurimum imitantur — sed disparitas rituum in administrandis sacramentis, et caerimoniis ecclesiasticis apud plebem admodum diminuere videtur authoritatem ministerii et taedium maximum adfert imperitis." Miscellanea tigurina II, 1. Zürich 1723. 192. 206. — Die helvetische Richtung der Reformation nahm auch bald Form und Principien des Calvinismus an, wobei Stef. Kiß von Szegedin und Peter Melius, berühmte ungarische Reformatoren, die größten Verdienste sich erwarben.

Stef. Kiß von Szegedin, einer der gelehrtesten ungarischen Reformatoren, wurde 1805 in Szegedin geboren. Nachdem er in seinem Vaterlande an mehreren Orten studirt, ja gelehrt hatte, bezog er in seinem Mannesalter im J. 1540 zuerst die Krakauer Hochschule, im folgenden Jahre aber besuchte er Wittenberg und saß dort zu den Füßen Luther's und Melanchthon's, ja er war sogar diesen großen Reformatoren im Werke der Reformation eine vorzügliche Hülfe. „Tanta in homine fuerat pietas, gravitas et prudentia administrandae rei ecclesiasticae, ut quae multum quondam magno illi Luthero ac sancto Melanchthoni, cum illis conviveret, in magnis rebus gerendis profuerit. Secundus erat inter eos, qui me puero corruptelam de coena Domini in tota nostra patria felici successu emendarunt ac sustulerunt penitus"— schreibt Michael Paxi am 5. April 1573 an Simler; das Abendmahl betreffend, verstand er unter dem Reformator vor Kiß von Szegedin gewiß den Matthias Biró Dévay. In sein Vaterland zurückgekehrt, wirkte Kiß von Szegedin beinahe drei Jahrzehnte hindurch als Seelsorger, Professor und Schriftsteller in der Sache der Reformation, mehrmals litt er auch Gefangenschaft, Verfolgung und Verbannung. Gegen das Ende seines Lebens trat er in unmittelbare Verbindung mit Beza, der auch eines seiner Werke her-

ausgab. Er starb in Rácz Kevi an der Donau im J. 1572. Seine Hauptwerke, welche nach seinem Tode in der Schweiz erschienen, sind folgende: 1) Tabulae analyticae in prophetas, Davidem scilicet, Esaiam, Danielem, Ezechielem et Hieremiam. Schaffhusiae 1792. 2) Tabulae analyticae evangelistarum Matthei et Johannis, item actorum apostolorum, quibus omnes etiam epistolas Paulinas et apocalypsin adjecit. Basileae 1598 und später öfters. 3) Assertio vera de S. S. trinitate, contra quorundam deliramenta in quibusdam Hungariae partibus exorta. Genevae 1573. Von Beza herausgegeben und mit einem empfehlenden Vorwort versehen. 4) Speculum romanorum pontificum, in quo decreta cum verbo Dei pugnantia, vitae cursus, prodigia horrenda, accurata brevitate depinguntur. Eiusdem de traditionibus pontificiis quaestiones ucundae. Basileae 1584. Durch seinen gleichnamigen Sohn herausgegeben, — und später noch öfters. 5. Loci communes Theologiae sincerae de Deo et homine cum confessione de trinitate perpetuis tabulis et scholasticorum dogmatibus illustrata. Von Joh. Jak. Grynäus, Professor in Basel, mehrmals herausgegeben und Friedrich IV., Kurfürsten von der Pfalz gewidmet. Ein gleichzeitiger Biograph, ebenfalls ungarischer Reformator, Matthäus Skarica, karakterisirt Kiß von Szegedin so: Fuit certe hic theologus, et si penitius spectes, vere Martyr Christi gravis et constans; orthodoxae veritatis in illis arianismo, mahometanismo, aliisque ut de pontificiis nihil dicamus, sectis, infestis regionibus propugnator acerrimus; vitae integritatis laude praestans; ordinis in discendo et docendo ita amans, ut qui maxime; id quod conciones ejus et inprimis quae in publicum evulgata sunt, sacra hypomnemata, luculenter testantur; quaeque, ut ille de alio: Canescent seclis innumerabilibus." Siehe die Gesammtausgabe der Werke Kiß's von Szegedin und Adam, Vitae theologorum. 1705. II, 68.

Der zweite vorzügliche Verfechter und Begründer des Calvinismus in Ungarn war Peter Juhász (Schäfer) oder griechisch Melius. Er wurde geboren im Jahre 1536 in Horhi im Somogyer Komitat in einer angesehenen adeligen ungarischen Familie. Nachdem er in seinem Vaterlande seine Studien vollendet hatte, ging er 1556 nach Wittenberg und wurde dort Senior des ungarischen Vereins. Nach einigen Jahren in sein Vaterland zurückgekehrt, wurde er in Debreczin Direktor der Schule und Seelsorger der dortigen Gemeinde. In Bezug auf das Abendmahl war er eine Zeit lang Anhänger Brenz's, aber in Folge der durch den oben erwähnten Gelehrten Stef. Kiß von Szegedin geführten harten wissenschaftlichen Kämpfen überzeugt, wurde er der entschiedenste Anhänger und muthiger und wirksamer Verbreiter des Calvinismus. Melius war seiner Zeit ein Mann von ausgezeichneter Bildung, denn er verstand nicht nur die lateinische und griechische, sondern auch die hebräische, arabische, türkische und deutsche Sprache gut und war noch außerdem in den Naturwissenschaften wohl bewandert. Im Jahre 1560 wurde er zum Senior des Debrecziner Bezirks, 1562 aber zum Superintendenten der in der Theißgegend befindlichen zahlreichen und angesehenen Gemeinden gewählt. Er starb zu Debreczin im schönsten Mannesalter im J. 1572, also in demselben Jahre, in welchem Stef. Kiß von Szegedin starb. Theodor Beza, mit welchem Melius in häufiger und vertraulicher literarischer Verbindung stand, schreibt 1573 in Bezug auf den Tod dieser zwei ungarischen Reformatoren an Nikolaus Telegdy, einen ungarischen Baron, wie folgt: „Veteranis illis fortissimis, aeternaque memoria dignissimis sublatis, D. Segedino et D. Melio, quos honoris causa nomino, gravissimum vulnus christianae omnes ecclesiae istic acceperint." — Peter Melius' Wirksamkeit war besonders auf zwei Hauptpunkte gerichtet, nämlich auf vollständige Begründung des Calvinismus einerseits, andererseits strebte er die in Ungarn und Siebenbürgen sich gewaltig erhebenden Antitrinitarier zu unterdrücken. Zu dem Ende kämpfte er nicht nur in Synoden und öffentlichen Disputationen mit großem Muth und Erfolg, sondern ließ auch zahlreiche Werke in ungarischer und lateinischer Sprache erscheinen. Er übersetzte das Neue Testament in's Ungarische, schrieb Erklärungen zu den Büchern

Samuel's und der Könige, zu Hiob, zu mehreren Briefen Pauli, zur Apokalypse und außerdem noch zahlreiche Predigten in ungarischer Sprache. Er schrieb gegen den siebenbürger lutherischen Superintendenten Matthias Hebler in der Sache des Abendmahls: „Refutatio confessionis de coena Domini Matthiae Hebler, Dionysii Alesii et his conjunctorum una cum judiciis quatuor academiarum, quae Saxonibus transsylvanicis diplomatis papalis instar missa sunt." Debrecini 1564. Er verfaßte im Namen seiner Glaubensgenossen mehrere Confessionen, sowohl im Interesse des Calvinismus als gegen die Antitrinitarier. Er schrieb die erste ungarische Botanik und mit Beza und Andreas Dudith wechselte er mehrere interessante Briefe. Siehe unter anderen S. J. Klein, Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften evangel. Prediger in allen Gemeinen des Königreichs Ungarn. II. Leipzig und Ofen 1789. S. 106—112.

Der Calvinismus fing gleich nach der Mitte des 16. Jahrhunderts an, sich auch in Ungarn in bestimmten Confessionen zu äußern. Es ist ein sehr beachtungswerther Umstand, daß alle jene Synoden, welche zur Zeit der Reformation in Ungarn von geborenen Ungarn gehalten wurden und über confessionelle Punkte sich äußerten, in Bezug auf das Abendmahl entweder auf's Bestimmteste die lutherische corporalis manducatio, ja sogar deren Schatten meiden, vielmehr bei Allgemeinheiten bleiben, wie z. B. die erste Erdöder Synode 1545, die Beregszaßer 1552 und die zweite Erdöder 1555; oder aber durch eigenthümliche Ausdrücke sowohl der lutherischen als der helvetischen Richtung gerecht werden wollen, wie die Altenburger Synode 1554. Hingegen sind die von den Deutschen gehaltenen Synoden und die darin verfaßten Confessionen in Bezug auf das Abendmahl fortwährend Anhänger der lutherischen Formel.

Die erste öffentliche Confession, welche in Ungarn gerade und ausschließlich auf dem Grunde des Calvinismus steht, ist das Bekenntniß des Erlauer und erlauthaler bewaffneten Volkes und anderer Bewohner, welche im Jahre 1562 erschien: „Confessio catholica de praecipuis fidei articulis, exhibita sacratissimo et catholico Romanorum Imperatori Ferdinando et filio suae Majestatis D. Regi Maximiliano, ab universo exercitu equitum et peditum S. R. M. a nobilibus item et incolis totius vallis agrinae in nomine sanctae Trinitatis ad foedus Dei custodiendum iuramento fidei copulatorum et decertantium pro vera fide et religione in Christo et scripturis sacris fundata. Anno 1562. Huic confessioni susscripserunt debrecien et locorum vicinorum ecclesiae." Gelegenheit und Grund zur Veröffentlichung dieser Confession gab der Umstand, daß der Erlauer Bischof Anton Verantz, der auch verschiedene hohe bürgerliche Aemter bekleidete, die Erlauer bewaffnete Schaar bei Ferdinand I., König von Ungarn, zugleich mit den Bewohnern der Umgegend als Rebellen und Treulose, sowohl in kirchlicher als bürgerlicher Beziehung, anklagte. Die Angeklagten übergaben daher dieses Bekenntniß der von Ferdinand I. zur Untersuchung ausgeschickten Commission. Ebendieselbe Confessio erschien auch im Jahre 1562 in Debreczin mit einem besonderen Widmungsworte unter dem Titel: „Confessio ecclesiae debreciensis, de praecipuis articulis et quaestionibus quibusdam necessariis ad consulendum turbatis conscientiis exhibita, ut sit testimonium doctrinae et fidei contra calumniatores sanae doctrinae." Beide in Quart-Format, ja sogar — Titelblätter und Widmung ausgenommen — in demselben Druck. Die Concipienten der Confession, Peter Melius und Gregor Szegedy, waren Prediger in Debreczin.

Gleich nach dem Erscheinen der Confessio vallis agriae wurde in Ungarn in Tarczal, in Siebenbürgen in Torda eine Synode gehalten, jene 1562, diese 1563. Von diesen beiden Synoden wurde dasselbe Bekenntniß angenommen und veröffentlicht unter dem Titel: „Compendium doctrinae christianae, quam omnes pastores et ministri ecclesiarum Dei in tota Hungaria et Transsylvania, quae incorruptum Jesu Christi evangelium amplexae sunt, docent ac profitentur, in publicis synodis tarczaliensi et tordensi editum et publicatum, annis Domini 1562—1563." Die zweite Auflage erschien in Sárospatak auf Veranstaltung der gelehrten und frommen

Susanna Lórándfi, der Wittwe Georg Rakóczy's I., Fürsten von Siebenbürgen, und diese Ausgabe wurde mit einer gegenüberstehenden ungarischen Uebersetzung versehen. Diese Confessio aber, welche gewöhnlich Confessio tarczaliensi-tordensis genannt wird und welche, wie ihr Titel zeigt, die erste allgemeine Confession der ungarischen und siebenbürgischen reformirten Kirche war und in dieser Hinsicht von großer Wichtigkeit ist, ist nichts Anderes, als Theodor Beza's zuerst in französischer, später in lateinischer Sprache geschriebene und in letzterer 1560 in Genf herausgegebene „Confessio christianae fidei et eiusdem collatio cum papisticis haeresibus per Theodorum Bezam Vezelium." Die ungarische Ausgabe jedoch übergeht das VII. Kapitel des Originals, welches den Titel „Brevis antithesis papatus et christianismi" hat, gänzlich und endigt beim VI. Kapitel: „De ultimo iudicio"; — ja sogar jene Punkte des V. Kapitels: „De ecclesia" — in welchen Beza vom Kirchenregiment nach den Principien der Presbyterial-Verfassung spricht, übergeht die Ausgabe von 1655 oder modificirt vielmehr dieselben. Die synodo-presbyteriale Kirchenverfassung im Geiste des Calvinismus konnte besonders wegen des Widerspruchs der siebenbürger Fürsten und Magnaten damals in der ungarisch-reformirten Kirche im ganzen Lande noch nicht angenommen werden. Diese Confession Beza's pflegten die ungarischen Schriftsteller von Anfang an immer „confessio genevensis" zu nennen, und zwar ohne Grund, insofern dieselbe nie als „genevensis" erschienen war und auch weder von der Genfer, noch von anderen reformirten Kirchen, mit Ausnahme der ungarischen und siebenbürgischen, eine als allgemein anerkannte kirchenrechtliche Confessio angenommen wurde und in den allgemein anerkannten Sammlungen der Bekenntnißschriften nicht vorzukommen pflegt. Eben dieselbe Synode zu Tarczal nahm einstimmig und feierlich Calvin's bekannten Genfer Katechismus an, welcher, in's Ungarische übersetzt, eine Zeit lang in den Schulen als Handbuch benutzt wurde.

Am 24., 25. und 26. Februar 1567 hielten die Seelsorger der reformirten Gemeinden in der Theißgegend in Debreczin eine großartige Synode unter dem Vorsitze des Peter Melius. Der Hauptzweck dieser Synode war, den unter dem Schutze Johann's II., Fürsten von Siebenbürgen, sich zu großem Ansehen erhobenen Antitrinitariern entgegen zu treten, und zu dem Ende verfaßte die Synode folgendes Bekenntniß: „Brevis confessio pastorum ad synodum Debrecini celebratam 24, 25 et 26 Februarii anno D. 1567 convocatorum." Diese confessio jedoch hatte nur einen zeitweiligen Werth und gerieth nach der Verdrängung der Antitrinitarier aus Ungarn beinahe gänzlich in Vergessenheit. Auf der erwähnten Synode zu Debreczin wurden auch jene kirchlichen Gesetze festgestellt, welche bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts in einem großen Theile der ungarisch-reformirten Kirche in Geltung waren: „Articuli ex verbo Dei et lege naturae compositi, ad conservandam politiam ecclesiasticam et conformandam vitam christianam omnibus ordinibus necessariam." Der LXXIV. Paragraph dieses Gesetzbuches sagt unter Anderem Folgendes: „Inter reliquas confessiones recepimus et subscripsimus helveticae confessioni, anno Domini 1566 editae, cui et ecclesiae genevensis ministri subscripserunt. Et quicunque confessionem nostram in synodis confirmatam et hanc confessionem helveticam Tiguri editam, aut articulos hos ex verbo Dei, temere rejecerit, solverit et contrarium docuerit, iurisdictione ecclesiastica puniendum statuimus." Nicht lange darauf nahmen die reformirten Gemeinden in der Donaugegend auch diese zweite helvetische Confession an, so daß dieselbe bis heutigen Tages das angesehenste symbolische Buch der ungarisch-reformirten Kirche ist, und obwohl bei seiner Annahme im Anfang der Hauptzweck war, kund zu thun, daß die ungarisch-reformirte Kirche mit ihren ausländischen Schwestern auf gemeinsamem Boden stehe, so wurde es doch später beinahe zu staatsrechtlichem Ansehen erhoben, so daß, von der Mitte des 17. Jahrhunderts angefangen, die ungarischen Reformirten im Reichsgesetzbuche, in den Landtags- und fürstlichen Schriften gewöhnlich helvetischer Confession — helveticae confessioni addicti — genannt wurden und die Prediger und andere kirchliche Beamten diese Confession zu wahren schwuren. Diese

Verbindlichkeit jedoch beginnt in der neuesten Zeit sich zu lockern. — Ein zweites bis heutigen Tag in Geltung stehendes symbolisches Buch der ungarisch-reformirten Kirche ist der Heidelberger Katechismus. Diesen schickten die Heidelberger Theologen selbst gleich 1564 nach Ungarn, als hier die Reformirten im heißen Kampfe mit den Lutheranern wegen des Abendmahls standen. Diesen Katechismus übersetzte und gab heraus in der von seinem Vater Gallus Huszár geerbten Druckerei, David Huszár, Prediger in Pápa, im Jahre 1577; später übersetzte nnd gab ihn 1604 heraus Franz Szárászi, Prediger in Debreczin, und seine Uebersetzung ist diejenige, welche Albert Szenczi Molnár auch mehrere Male im Auslande mit Verbesserungen herausgab. Der Heidelberger Katechismus ist auch jetzt das Haupt-Handbuch der Religion in den Elementar- und Gymnasialklassen der ungarisch-reformirten Kirche, und außerdem werden in allen Gemeinden in den Gottesdiensten am Sonntag Nachmittag die Artikel desselben ordentlich und der Reihe nach erklärt, und eben darum bilden auch die diesen Artikeln angepaßten Gesänge einen ansehnlichen Theil des allgemeinen Gesangbuches.

Die Csenger'er (spr. Tschen...) Confession, welche die bekannte Genfer Sammlung „Corpus et Syntagma confessionum fidei" und Bossuet: Histoire des variations des églises protestants II, X. p. 151 — ganz falsch „Confession der Polen" nennen, wurde auf der in Csenger, einem Marktflecken in Szathmár'er Komitate, im Jahre 1570 abgehaltenen Synode verfaßt und erschien in demselben Jahre in Debreczin von Peter Melius, Johann II., Fürsten von Siebenbürgen, gewidmet. Daß die Abfassungszeit dieser Confessio keine andere ist, als 1570, ist unzweifelhaft aus der von Peter Melius dieser Confessio vorgesetzten erwähnten Widmung zu ersehen. Denn Melius, da er von den kirchlichen Streitigkeiten in den Jahren 1566—1567 und 1569 redet, äußert sich dann folgendermaßen: „Cum igitur e t n u n c T s c h e n g e r i n i c o n v e n i s s e m u s, comparere adversarii Blandratistae noluerunt." Die Widmung aber datirt sich: „Debrecini 10. Augusti, A. D. 1570." Niemeyer: Collectio confessionum. Lipsiae 1840. p. LXIX; Schweizer: die Glaubenslehre der evangel.-reform. Kirche. Zürich 1844. I, 120; ferner Hagenbach: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Aufl. Leipz. 1857. S. 527 — und überhaupt alle diejenigen sind daher im Irrthum, welche diese Confessio mit einigem Schwanken zwischen 1557 und 1558 setzen, da doch in diesen Jahren Melius der Concipient, Veröffentlicher und Widmer der Confession als Reformator und Redner kirchlicher Angelegenheiten noch keine Rolle spielte, da er 1557 noch Wittenberger Student war und erst im 22. Lebensjahre stand. Uebrigens verkündigt diese Confessio von Csenger, die sich nur auf einige Seiten erstreckt und bei Niemeyer in ihrer ganzen Ausdehnung zu lesen ist, wie auch ihr Titel — Confessio pastorum ecclesiae Jesu Christi exhibita in Csenger, de uno et solo Deo, qui est Pater, Filius et Spiritus sanctus, confirmata explicatione phrasium hebraearum, et regulis certis ex verbo Dei desumptis; — sowie auch ihr Inhalt und die dazugesetzte Widmung besagen, größtentheils die orthodoxe Lehre von der Dreieinigkeit, und ist auch gegen die antitrinitarischen Bewegungen unter Blandrata und Franz Dávid gerichtet, welcher Umstand allein schon die Zeit der Confession bestimmen könnte, da Blandrata erst 1563 nach Siebenbürgen kam und 1557 und 1558 auch nicht die geringste antitrinitarische Bewegung in Ungarn war. Schicksal und Werth der Confessio von Csenger war derselbe in der ungarisch-reformirten Kirche, wie der erwähnten Debrecziner Confessio von 1567. Nach der Dämpfung der antitrinitarischen Bewegungen in Ungarn schwand auch der Werth dieser Confession; man beruft sich nicht darauf als auf eine Autorität, weder in kirchlichen Gesetzen noch in dogmatischen Werken; sie wurde nur Gegenstand der Geschichte. — Viel wichtiger für die ungarisch-reformirte Kirche ist sowohl Beza's oben erwähnte Confession, von welcher auch noch 1655 gesagt wird, daß „alle ungarischen und siebenbürgischen Prediger der reformirten Gemeinden dieselben angenommen haben, sie bekennen und darnach lehren"; — als auch die zweite helvetische Confession, welche besonders seit dem Anfang des vorigen Jahrhunderts in großem An-

sehen steht. Die Confessio von Csenger wurde nach 1570 auch nie mehr in Ungarn herausgegeben, und diese Originalausgabe ist jetzt für gänzlich verloren zu halten.

In Bezug auf die kirchlichen Ceremonien war in der ungarisch-reformirten Kirche Jahrzehnte lang ein großes Schwanken und ein großer Unterschied. Darüber klagt der schon erwähnte Gallus Huszár im J. 1557 in einem an Bullinger geschriebenen Briefe und bittet ihn zugleich mit diesen Worten: „Quare summis expeteremus votis, si propter unitatem et consensum ecclesiarum totius ecclesiasticae vestrae functionis ritum, ut sunt cantus, praedicationes publicae, coenae sacrae, baptismi, confirmationis matrimonii atque catechesis formas, opera alicujus pii viri lingua latina donatas et impressas ad nos dirigeres ad erigendas corroborandasque ecclesias nostras. Ita enim fieret, cum tua scripta unice omnes amplectantur, ut nemo hic sua figmenta imitaretur imperite, et ritu diverso ecclesiarum turbaret unitatem." Gallus Huszár's Bitte blieb nicht ohne Erfolg, denn nach Verlauf eines Jahres erschien in Zürich Ludwig Lavater's Werk: „De ritibus et institutis ecclesiae tigurinae" — und zwar, wie er sagt, auch darum, weil „multi hinc inde sunt, qui ecclesiis nostris propter doctrinae constantiam et rituum simplicitatem non parum tribuunt suasque ad illarum exemplum reformari cupiunt." In der ungarisch-reformirten Kirche wurde daher eine Zeit lang das helvetische, insbesondere das Züricher Rituale befolgt; bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts, da die ungarischen reformirten Jünglinge hauptsächlich schon die Heidelberger und die holländischen Universitäten besuchten, wurden Holland und die Pfalz, wie in anderen Dingen, so auch in Bezug auf den Ritus tonangebend für die ungarisch-reformirte Kirche wurden. Bei alledem kann jedoch jenes System der kirchlichen Ceremonien, welches im Laufe der Zeiten in der ungarisch-reformirten Kirche sich entwickelte und jetzt in Geltung ist, mit keinem ritualen System irgend einer Schwesterkirche identisch genannt werden. — Der Verlauf des sonntäglichen Gottesdienstes ist folgender: zur gewöhnlichen Stunde werden die Glocken geläutet, einmal oder zweimal. Nach dem Läuten tritt ein Lehrer oder, wo Seminare sind, ein Student der Theologie auf die Kanzel und liest nach einem kurzen Gebet, worin er den Herrn um Hülfe anruft, einen bestimmten Theil aus der heiligen Schrift vor; nach einem kurzen Segen, den er spricht, steigt er herab, worauf das Volk singt. Dieser Eingangstheil des Gottesdienstes jedoch hat heute in der evangelisch-reformirten Kirche lange nicht den Werth, den er früher gehabt und den er in manchen ausländischen Kirchen heute noch hat, so daß in der ungarisch-reformirten Kirche sowohl der Wochen- als auch der Sonntags-Hauptgottesdienst eigentlich nur mit einem kurzen und gewöhnlich nur aus einem Verse bestehenden Liede beginnt, welches nach alter Terminologie Introitus oder Invocatio genannt wird und welches die Gemeinde stehend singt. Hierauf folgt der Hauptgesang, gewöhnlich 3—4 Verse, nach dessen Beendigung das Volk sich erhebt und der Prediger auf die Kanzel tritt, mit einem kurzen Gebet den Herrn um Hülfe anfleht; hierauf spricht er das Gebet vor der Predigt, dessen Inhalt gewöhnlich die Verherrlichung der Vollkommenheit Gottes und Bitte um Hülfe zur folgenden Verkündigung des Gotteswortes ist; nach diesem Vorgebet kommt noch ein Vaterunser, hernach wird der zum Thema gewählte Text vorgelesen, das Volk setzt sich und die Predigt beginnt. Nach der Predigt steht das Volk auf und ein längeres Nachgebet wird gesprochen, des Inhalts wie in anderen reformirten Kirchen des europäischen Continents, nur daß bei den Ungarisch-Reformirten gewöhnlich ein größeres Gewicht auf das Gebet um Segen in der Natur und für die Kranken gelegt wird, als bei den Ausländern. Auf das Nachgebet folgt wieder ein Vaterunser; hierauf die Aufgebote, Aufforderung zu mildthätigen Gaben; zum Schluß der Segen. Das Volk setzt sich, der Prediger steigt von der Kanzel herab und das Volk singt, auf den Inhalt des verkündeten Wortes bezüglich, noch einen oder mehrere Verse, und damit endigt der Gottesienst. In der ungarisch-reformirten Kirche werden daher die zehn Gebote nnd das Credo nicht vorgelesen und die sogen. „offene Schuld" ist auch nicht in Gebrauch, welche Stücke bei den

reformirten Schwesterkirchen ergänzende Bestandtheile des sonntäglichen Hauptgottesdienstes sind. Der Verlauf des Gottesdienstes am Sonntag Nachmittag ist in allen Hauptpunkten derselbe wie Vormittag, nur daß Nachmittags der Heidelberger Katechismus erklärt wird. In dem größten Theile der ungarisch-reformirten Gemeinden wird gewöhnlich auch an jedem Wochentage Gottesdienst gehalten, und zwar sowohl Vormittag als Nachmittag. Früher wurde bei Gelegenheit dieser Gottesdienste gewöhnlich auch die heilige Schrift gelesen und erklärt, heute aber bestehen solche Gottesdienste an den meisten Orten nur aus Gesang und Gebet. Das heilige Abendmahl wird in jeder Gemeinde jährlich wenigstens sechsmal ausgetheilt, nämlich Ostern, Pfingsten und Weihnachten am ersten, an einigen Orten sogar auch am zweiten Tage, am Sonntage Quadragesima, am elften Sonntage nach Trinitatis, am ersten Sonntage des Advents oder an anderen Orten statt dessen am ersten Sonntage im November. Am Sonntage vor der Austheilung fordert der Prediger die Gemeinde feierlich auf, sich zum Tische des Herrn vorzubereiten, und an jedem Tage der vorhergehenden Woche werden Vormittags und Nachmittags bei den Gottesdiensten Bußgebete und Bußgesänge gesprochen. Die Abendmahlsfeier besteht aus Folgendem: Allgemeines um Sündenvergebung flehendes Gebet; öffentliches Bekenntniß der Gemeine a) vom Sündenfall und dem dadurch entstandenen ewigen Tod und Verdammniß, b) von der vollkommenen Erlösung durch Christum, c) von der Auferstehung und ewigen Seligkeit; Verkündigung der Sündenvergebung. Dann wird die Einsetzung des heil. Abendmahls verlesen 1 Kor. 11, 23 ff.; darauf folgt die freie liturgische Rede des Seelsorgers und dann wieder ein Gebet, worin die Gemeine für das Erlösungswerk dankt und bittet, daß sie würdige Gäste am Tische des Herrn seyn mögen. Nun wird das Abendmahl ausgetheilt, und zwar so, daß die Gemeineglieder einzeln zum Tische des Herrn kommen; zuerst die Männer, dann die Frauen. Dann folgt Danksagung, Vaterunser, endlich Segen. Das Ganze beschließt ein angemessenes Lied der Gemeine, z. B. das des Simeon. Die Kirchengesetze würden die Austheilung des Abendmahls, sowie die Taufe in Privathäusern nur in außerordentlichen Fällen, z. B. zu Zeiten großer Verfolgung, erlauben; dessen ungeachtet aber ist in den heutigen Tagen die Privatcommunion an sehr vielen Orten schon an der Tagesordnung.

Das gemeinsame Gesangbuch der ungarisch-reformirten Kirche wurde zu Anfang dieses Jahrhunderts verfaßt; vorher war kein allgemein angenommenes Gesangbuch. Das Gesangbuch besteht aus Psalmen nach französischem Versmaß und Melodien; ferner aus Feier- und Wochentags- und Gelegenheitsgesängen. — Die Trauungs-Ceremonie ist sehr einfach und besteht aus einer belehrenden, ermahnenden Rede, der Schwurformel, welche die Brautleute wörtlich dem Prediger nachsagen; aus Gebet und Segen.— Bei Begräbnissen sind ebenfalls kirchliche Ceremonien gebräuchlich, gewöhnlich wenigstens Gesang; beim Begräbniß Erwachsener Gebet, kurze Rede, ja sogar auch systematische Predigt, und bei solcher Gelegenheit wird auch die Biographie des Verstorbenen verlesen und im Verlauf derselben auch seine verwandtschaftlichen Verbindungen. — Liturgisch bestimmt, und zwar nicht so sehr durch Gesetz als durch gesetzlichen Brauch, ist nur beim heil. Abendmahl das Sündenbekenntniß, Glaubensbekenntniß und die Gebete; im Uebrigen herrscht liturgische Freiheit.

Die ursprüngliche Hauptgrundlage der Verfassung der ungarisch-reformirten Kirche war das ius territorii und das ius patronatus der freien Städte und der Grundbesitzer. In der Zeit der Reformation bestanden die Synoden selbst nicht einmal aus den Predigern der weitläufigen Besitzthümer irgend eines reichen Grundherrn. Das leibeigene Volk, welches vor diesem Jahrhundert keine politischen Rechte hatte, hatte auch auf die Angelegenheiten der Gemeinden nur sehr geringen Einfluß. Vom Anfang des 17ten bis zu Ende des 18ten Jahrhunderts waren die ungarischen reformirten siebenbürgischen Fürsten die Hauptbeschützer der Kirche, ja sogar beinahe ihre summi episcopi. In den freien Städten war die Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten in den Händen des

Rathes. Da aber die ungarisch-reformirte Kirche in Bezug auf kirchliche Lehre eben auf dem Boden des Calvinismus stand, so hätte folgen sollen, daß nach dem Beispiele der ausländischen reformirten Kirchen, und besonders der Genfer, die presbyteriale Kirchenverfassung und Verwaltung aufgestellt würde. Es hatten auch in dieser Beziehung bedeutende Bewegungen stattgefunden. Emerich Szilvás Ujfalusy, Prediger in Großwardein, zugleich Senior daselbst, erhob sich offen schon vor 1608 gegen den unter dem Schutze der siebenbürgischen Fürsten entstandenen Episkopalismus; aber der Lohn des tapferen Streiters war Gefangenschaft und Verbannung. Beinahe ein ähnliches Schicksal hatten auch einige Jahrzehnte später Johann Tolnai und seine Gefährten, welche, da sie die englischen puritanischen und presbyterialen Bewegungen an Ort und Stelle gesehen hatten, nach der Rückkehr in ihr Vaterland kräftig dafür eiferten, die Presbyterial-Kirchenverwaltung und andere puritanische Einrichtungen in's Leben treten zu lassen, und welche, da sie nicht nur einzelne ausgezeichnete gelehrte Männer, sondern auch ganze Seniorate für ihre Partei gewonnen hatten, großartige Bewegungen in der siebenbürgischen und ungarischen reformirten Kirche hervorriefen. Zur Unterdrückung dieser Bewegungen wurde am 10. Juni 1646 eine von Georg Rákóczy I., Fürsten von Siebenbürgen, nach Szathmárnémethi einberufene Synode gehalten, woran die Prediger der reformirten Kirche Siebenbürgens und der Theißgegend Theil nahmen. Die Unterdrückung der Bewegung gelang wirklich; aber die presbyteriale Kirchenverwaltung wurde im Principe dennoch gebilligt, was der vierte Abschnitt der erwähnten Synode so ausdrückt: „Quoniam maiores nostri, divinitus excitati, ecclesias hungaricas et transsylvanicas ab abominationibus heroico plane zelo repurgantes, presbyterium ipsum, ob varia obstacula (quorum pleraque etiamnum supersunt) instituere non potuerunt, id nos ob multiplices ac insignes eius in ecclesia usus, in gente quoque nostra, iuxta normam institutionis Christi et apostolorum, praxinque veteris ecclesiae, si modo commoditates, quae ad id necessario requiruntur, affulgerent, ac misera servilisque plebis nostrae conditio ac inhabilitas pateretur, si denique summus noster Magistratus, ceterique ordines ac status orthodoxi astipulentur, instauratum, sano sensu ac fausto eventu, animitus exoptaremus." Daß es aber dessenungeachtet schon im Laufe des 17. Jahrhunderts sehr zahlreiche Presbyterien gegeben habe, besonders in solchen Gemeinden, deren Glieder nicht unter strengem leibeigenen Dienste waren, ist sowohl aus den erwähnten historischen Thatsachen, als auch aus dem 14. Punkte der durch die erwähnte Szathmár-Némether Synode verfaßten Gesetze ersichtlich. Dieser Punkt nämlich, von dem Beruf der Seelsorger handelnd, spricht Folgendes: „Vocationem externam debent habere ministri ab ipsis prebyteris seu praestantibus tum pietate tum dignitate ecclesiarum civibus, consensu tamen plebis quoque christianae minime excluso." Da sich zu Ende des 17. Jahrhunderts mit Michael Apafi II. die Reihe der reformirten Fürsten Siebenbürgens abschloß und auch die ungarisch-reformirte Kirche ihrer Hauptstützen beraubt wurde, so blieb sie sich allein überlassen, und nachdem der von Franz Rákoczy II. 1703 bis 1711 geleitete nationale Kampf unterdrückt worden war, begann die vollständige Restauration der römisch-katholischen Kirche und des Jesuitismus, oder was in Ungarn immer dasselbe heißt, die Reihe der die vollständige Ausrottung der protestantischen Kirche bezweckenden schrecklichen Verfolgungen. Unter solchen Umständen verbanden sich die angesehenen ungarisch-reformirten weltlichen Männer in einer 1734 zu Bodrog-Keresztúr abgehaltenen Versammlung dazu, fortan einen systematischen Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten auszuüben. Dieß ist der Ursprung des Obercuratorenamtes im Kirchendistrikt und des Coadjutorcurators im Kirchenseniorate, welche noch bis auf den heutigen Tag bestehen. Diesem gemeinnützigen Bestreben der weltlichen Männer sah die Geistlichkeit mit verdächtigenden Augen, ja mit Haß zu, und es begann jenes Zerwürfniß, welches den Frieden der ungarisch-reformirten Kirche beinahe ein ganzes Jahrhundert hindurch verstörte. Die Geistlichen schrien über Kyriarchie, die weltlichen Männer über Hierarchie,

oft mit bis in's äußerste Extrem gehenden Verdächtigungen und Eifersucht. Nachdem der 26ste Gesetzartikel des Landtags vom Jahre 1791 auf Grund der Wiener und Linzer Friedensschlüsse von Neuem die staatsrechtliche Freiheit und Selbstständigkeit der ungarisch-reformirten Kirchen gesichert hatte, so wäre die im genannten Jahre zu Ofen gehaltene reformirte kirchliche Landessynode dazu berufen gewesen, den Zerwürfnissen ein Ende zu machen und der Kirche die gewünschte einheitliche Organisation zu geben. Die Synode verfaßte auch kirchliche Gesetze, die sich über alle Verhältnisse des kirchlichen Lebens erstreckten, und unterbreitete dieselben zur Einsichtsnahme und zur Bestätigung dem regierenden Fürsten. Ein ansehnlicher Theil der Geistlichkeit aber, der seine Rechte durch diese Gesetze wieder gefährdet sah, ersuchte Se. Majestät, jene Gesetze durchaus nicht zu bestätigen, und sie sind auch bis heutigen Tags nicht bestätigt und auch durch Zeit und Verhältnisse schon gänzlich überflüssig gemacht. Nach der Unterdrückung der großen nationalen Bewegung in den Jahren 1848—1849 fühlte auch die ungarisch-reformirte Kirche in vollem Maße das Gewicht des Belagerungszustandes. Die Autonomie der Kirche war beinahe in vollem Maße vernichtet; regelmäßige Sitzungen konnten Jahre hindurch nicht gehalten werden, und auch bei den aus den sogenannten Vertrauensmännern gebildeten Berathungen mußte ein nicht selten römisch-katholischer Regierungs-Commissär gegenwärtig seyn, und überhaupt mußte man den in Kirchen- und Schulangelegenheiten gegebenen Erlassen der Regierung unbedingten Gehorsam leisten. Das Ziel war kein geringeres, als daß die ihrer gesetzlichen Rechte beraubte ungarisch-protestantische Kirche so umgebildet werde, wie es die Interessen des absoluten und einheitlichen österreichischen Kaiserthums erfordern. Zu dem Ende erschien im Jahre 1856 ein Gesetzesvorschlag des Ministeriums, den aber die ungarisch-reformirten Kirchendistrikte einstimmig und unbedingt zurückwiesen, da sie nur die autonome Synode für berechtigt hielten, Gesetze zu geben. Die Wiener absolute Regierung hörte dessen ungeachtet mit ihren Bestrebungen nicht auf, ja im September 1859 wurde ein offener kaiserlicher Befehl und eine Ministerial-Verordnung ausgegeben, um die ungarisch-protestantische Kirche gründlich zu organisiren. Zur schnellen Verbreitung dieser Verordnungen gebrauchte die Wiener Regierung Versprechungen, drohende Befehle, Haussuchungen, gerichtliche Untersuchungen, Geldstrafen und Gefängniß, aber umsonst; denn die Presbyterial-, Senioral- und Superintendential-Sitzungen der ungarisch-reformirten Kirche wiesen alle Zumuthungen der Regierung mit wahrhaft heldenmüthiger Entschlossenheit und Muth zurück, als solche, welche sie nach ihrem Ursprunge und Grunde als auch nach Inhalt und Ziel mit der historischen Vergangenheit, den gesetzlichen Rechten und der gegenwärtigen Noth der Kirche nicht übereinstimmend fänden. Endlich am 15. Mai 1860 suspendirte ein kaiserliches Handschreiben das Patent und die Ministerial-Verordnung, und die ungarisch-reformirte Kirche versetzte sich thatsächlich in ihre gesetzlichen Rechte und die Verfassung vor 1848, und nahm sogar die durch Zeit und Umstände gebotenen Verbesserungen an dieser Verfassung vor. Nach diesen Verbesserungen nun, welche die vier reformirten Superintendenten in dem am 25. und 26. September 1860 in Debreczin abgehaltenen allgemeinen Convent empfahlen und im Plane vorschlugen, und welche von den einzelnen Superintendenten noch im Laufe desselben Jahres angenommen wurden, sind die Hauptpunkte der ungarisch-reformirten Kirchenverfassung folgende: die Selbstergänzung des Presbyteriums hat aufgehört, hingegen jede Stelle eines Presbyters wird durch das Votum der selbstständigen und Kirchensteuer zahlenden Gemeindeglieder ausgefüllt. Der Vorsitzende des Presbyteriums ist der Seelsorger, in größeren Gemeinden gemeinschaftlich mit dem Obercurator der Gemeinde. Die Senioratssitzungen bilden die Seelsorger der einzelnen Gemeinden und die Abgesandten der Presbyterien; in streitigen Angelegenheiten aber haben nur die gewählten weltlichen und geistlichen Beisitzer — assessores — definitiv zu entscheiden. Der Vorsitzende der Senioratssitzung ist der Senior und der Coadjutor-Curator. Die Superintendential-Sitzungen bildenden und stimmfähigen Glieder sind die Senioren und die Coadjutor-

Curatoren und die weltlichen und geistlichen Vertreter der Seniorate; Vorsitzender ist der Superintendent und der Obercurator. In streitigen Angelegenheiten können auch hier nur die Glieder des Consistoriums, nämlich die Senioren und Coadjutor-Curatoren definitiv entscheiden. Alle Sitzungen sind ganz öffentlich, alle Aemter werden durch Wahl besetzt. — Die Ehesachen hatte die ungarisch-reformirte Kirche von der Reformation an bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts ganz unabhängig von der bürgerlichen Obrigkeit durch eigene Gerichtshöfe versehen und die siebenbürger reformirte Kirche ist bis heutigen Tag im Besitze dieses Rechtes; die Eheangelegenheiten der Evangelischen beiderlei Confession in Ungarn aber werden nach der Verordnung des Kaisers Joseph II. vom Jahre 1786 (Benigna constitutio Josephina de causis matrimonialibus) durch bürgerliche Gerichtshöfe versehen; die Kirche hat sich jedoch immer das Recht vorbehalten, in angemessener Zeit und auf dem Wege der Synodal-Gesetzgebung die Eheangelegenheiten in ihren eigenen Wirkungskreis zurückzunehmen. — Das bis heutigen Tag gültige Gesetzbuch der ungarischen und siebenbürgischen reformirten Kirche ist folgendes: „Canones ecclesiastici, ex veteribus qua hungariensibus, qua transsylvaniensibus in unum collecti plerisque tamen aliis etiam pro temporis ratione aucti ac in paulo meliorem ordinem redacti." Dieses Gesetzbuch verfaßte Stefan Gelei Katona, reformirter Bischof von Siebenbürgen, im Auftrage der Synode in Szathmár-Nemethi 1646. Außer diesem Gesetzbuch haben die reformirten Superintendenten an und jenseits der Donau noch das folgende: „Canones ecclesiastici in quinque classes distributi" — welches 1628 in der Synode zu Komjáth verfaßt wurde. Die neueste Ausgabe von beiden erschien in Pesth 1864. — Außer diesen Gesetzen jedoch, welche die Veränderung der Zeit und Verhältnisse in mehreren Punkten wesentlich modifizirt hat, hat jede Superintendenz ihre eigenen Statuten, welche in den betreffenden Superintendenzen ebenfalls Gesetzeskraft haben.

Die ungarisch-reformirte Kirche hat von Anfang an mit der größten Treue ihre gesetzliche Selbstständigkeit bewahrt, und in Bezug auf die inneren Angelegenheiten der Kirche ihre gänzliche Unabhängigkeit vom Staate. Diese Unabhängigkeit ist garantirt durch den XXVI. Gesetzartikel vom Jahre 1791, welcher Reichsgrundgesetz ist und so lautet: „Evangelici utriusque confessionis, in iis quae ad religionem pertinent, unice a religionis suae superioribus dependeant; . . . . canones circa religionem per synodos suarum confessionum suo modo conditi, in quorum nempe actuali usu consistunt, et deinceps ratione per hanc legem definita condendi, neque per dicasterialia mandata, nec per regias resolutiones possint alterari." Dieses Gesetz bildete auch den Hauptgrund des Kampfes gegen das schon erwähnte kaiserliche Patent.

Schulen wurden in der ungarisch-reformirten Kirche gleich nach der Entstehung der Reformation, ja mit dieser gleichzeitig in großer Zahl errichtet und werden fortwährend mit der größten Sorgfalt erhalten, und bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts nicht so sehr von kirchlichen Corporationen, als vielmehr von einzelnen Magnaten und freien Städten. Gegenwärtig besteht die Organisation der Schulen der ungarisch-reformirten Kirche aus einer vier- bis fünfklassigen Elementarschule, einem sechsklassigen Gymnasium und einem akademischen Lehrcurs, welcher in philosophische, juridische und theologische Abtheilungen zerfällt, jeder mit drei Jahren. Eine Elementarschule ist auch in der geringsten Gemeinde, Gymnasien in größeren Gemeinden; Akademien in Debreczin, Sárospatak, Pest, Pápa und Kecskemét. — Die Kirche erhält alle Schulen allein aus eigenen Mitteln, ohne alle, auch die geringste Hülfe des Staates. Ueberhaupt ist in der ungarisch-reformirten Kirche sowohl der Elementar- als auch der höhere Unterricht, sey es nun in Bezug auf die Bevölkerung oder auf den inneren Werth der Schulen, so blühend, daß man ihn, auch nach den neuesten amtlichen statistischen Ausweisen den blühendsten in den zur ungarischen Krone gehörigen Ländern nennen kann.

Im Verlaufe des 16. und 17. Jahrhunderts besaß die ungarisch-reformirte Kirche theils in ungarischer, theils in lateinischer Sprache eine ansehnliche Literatur, deren Be-

förderungsmittel unter anderen der Umstand war, daß der größte Theil der Prediger sich an den ausgezeichneten Universitäten des gebildeten Auslandes ausgebildet und auf das Niveau der theologischen Bildung der Zeit erhoben hatten. Auf dem Gebiete der allgemeinen theologischen Literatur war kein einziges wichtigeres Moment, welches nicht in der ungarisch-reformirten Kirche angesehene literarische Repräsentanten gehabt hätte. Bibelübersetzer waren verhältnißmäßig in keiner Landeskirche so viele, wie in der ungarisch-reformirten Kirche. Im Verlaufe der letzten anderthalb Jahrhunderte war die kirchliche Literatur theils wegen der Censur, welche Jahrzehnte hindurch in den Händen römisch-katholischer Priester war, theils wegen anderer Bedrückung, und weil die Geister ausschließlich auf bürgerliche und sociale Reformen gerichtet waren, im Stocken. In den letzten Jahren aber zeigen sich auch schon in dieser Beziehung sichere Zeichen einer besseren Zukunft. Emerich Révész.

Dictatus Gregorii VII., dictatus papae. Unter diesem letzteren Namen wird hinter den Briefen des genannten Pabstes lib. II. epist. 55. eine Reihe von Sätzen aufgeführt, welche die Grundsätze, die dieser Pabst verfocht, formuliren und zwar in sehr schroffer Weise. Sie werden seit alter Zeit von den Einen (Baronius u. A.) als ächt angesehen, von Anderen (Launoy, Pag u. A.) als unächt verworfen. Mosheim meinte, sie seyen von Anderen abgefaßt, drückten aber Gregor's Grundsätze aus. Dieser Meinung ist Gieseler insofern beigetreten, als er vermuthet, daß sie ein index capitulorum einer unter Gregor gehaltenen Synode seyen, worauf ihre Form allerdings zu führen scheint.

Diller, Joh. Michael (auch Dilher geschrieben), gehört zu den Männern, über deren Geburt und früheste Lebensumstände, ungeachtet einer späteren bedeutenden Wirksamkeit, die Geschichte schweigt. Seine Heimath ist unbekannt; sein erstes geschichtliches Auftreten fällt in's Jahr 1529, wo er als Prior eines Augustinerklosters in Speyer an die Oeffentlichkeit tritt. Die Schriften von Spatz, das evangel. Speyer, Frankenthal 1778, und Ramling, Geschichte der Bischöfe von Speyer, Mainz 1854 Bd. 2., enthalten über den Mann, welcher als Reformator der genannten Reichsstadt zu betrachten ist, folgende Nachrichten, wonach Diller große Gunst beim Rath und der Bürgerschaft derselben genoß, andererseits aber von Seiten des Bischofs und des Kaisers vielfachen Anfechtungen ausgesetzt war. Während des Reichstages vom J. 1529 predigte Diller nicht bloß in seinem Kloster, sondern in fast allen Kirchen der Stadt, ohne für den evangelischen Inhalt seiner Predigten gestraft zu werden. Im J. 1535 wurden die sogenannten Dreizehner im Rathe zu Speyer aufgefordert, einen eigenen Prädikanten an der Aegidienpfarrei vorzuschlagen und unterstützten heimlich Diller, im neuen Sinne zu predigen. Im Jahre 1538 wurde im Stillen der Rathsbeschluß gefaßt, neben dem evangelisch-gesinnten Pfarrer zu St. Aegidien, Anton Eberhard, solle Diller nicht bloß zuweilen, sondern alle Sonntage in der Frühe in der Augustinerklosterkirche predigen. Im Jahre 1540, dem eigentlichen Reformationsjahr von Speyer, wurde Diller als städtischer evangelischer Prediger zuerst förmlich angestellt. Er erhielt großen Zulauf, hielt übrigens in seinen Predigten einen mittleren Weg ein. In Folge dessen ließ der Bischof am 26. Juni 1540 den Rath durch den Generalvikar vor Neuerungen warnen. Auch der Kaiser unterstützte den Bischof und befahl, Speyer solle den Prior Diller wegen seiner verwerflichen Lehre von der Rechtfertigung vom Amte entfernen. Allein der Rath nahm sich am 26. Februar 1541 Diller's gegen den Kaiser an, indem er erklärte, daß man Diller nicht entfernen könne, weil das Volk darüber in Unruhe gerathen und den Gottesdienst gänzlich versäumen würde. Als jedoch der Kaiser im Januar 1541 nach Speyer zum Reichstag kam, entfernte sich Diller und kehrte erst nach des Kaisers Abreise zurück; das Gleiche widerholte sich im Jahre 1544 bei einer abermaligen Anwesenheit des Kaisers in der Reichsstadt. Seckendorf, Salig und Strupe behaupten, Diller habe schon 1542 als Hofprediger den Pfalzgrafen Otto

Heinrich bei seinem ersten Versuche einer Einführung der Reformation im Herzogthum Neuburg an der Oberdonau unterstützt, allein wahrscheinlich ist diese Unterstützung nur auf schriftliche oder mündliche Rathschläge zu beschränken. Denn im J. 1543 befindet sich Diller noch in Speyer und ruft von Neuem ein bischöfliches Einschreiten gegen sich hervor. Als nämlich der Bischof in Erfahrung gebracht hatte, Diller habe an den Sonntagen Estomihi und Invocavit öffentlich gepredigt, daß der Kelch auch den Laien gebühre, daß die heil. Messe kein Opfer sey und nur dem nütze, welcher sie halte, so ließ er auf's Neue und wiederholt den Stadtrath warnen und zugleich ermahnen, beim Glauben der Väter zu bleiben und die Verbesserungen abzuwarten, welche die Kirche bereits selbst eingeleitet habe. Aber der Bischof erhielt vom Rath eine ausweichende, wenig befriedigende Antwort, und zugleich wurde von derselben Seite die Gefangennehmung und Bestrafung, welche der Bischof gegen die Neugläubigen in der Stadt zu verhängen beabsichtigt hatte, vereitelt. Im Jahre 1545 beschloß vielmehr der Rath, den Prädikanten Diller wie früher zu unterstützen und noch einen anderen gelehrten Prädikanten von gleicher Gesinnung ihm als Helfer beizugesellen. Erst im Jahre 1548, als der Kaiser den Schmalkaldischen Bund niedergeworfen hatte und die Stadt Speyer zur Annahme des Interims genöthigt worden war, erhob der Augustiner-Provinzial Vischer von Neuem Klage gegen Diller beim Kaiser, in Folge deren Diller aus Speyer weichen mußte. Wir verdanken diese Nachricht dem Pommern Sastrow, welcher seit 1543 als gelehrter Schreiber auf der Kanzlei eine Reihe Jahre in Speyer lebte und in seiner Selbstbiographie II, 347. von Diller erzählt: „Damals hatten die Speirer im Barfüßerkloster einen ev. Prediger, den Prior, der, wie alle Brüder dieses Klosters, gut evangelisch war, aber das Mönchshabit noch trug. Ich hab den Prior vier ganze Jahr lang alle Sonntag in seiner Monnichskutten auf der Canzell und sonst auf der Gassen unter den Burgern gesehen. In seinen Predigten hatte er die Kirche und die Kirchthüren voller Zuhörer. Er nannte weder Papst, noch Lutherum mit dem ringsten Wörtlein, war ein gelehrter, reiner und hochbegabter Lehrer der ev. Religion." —

Als der Kaiser im J. 1548 aus Augsburg nach Speyer kam und einige Tage dort verweilte, verließ, wie Sastrow erzählt, Diller kurz vorher die Stadt, nachdem er sich aus seinen Mönchskleidern weltliche Kleider hatte machen lassen, wie um dieselbe Zeit die evangelischen Prediger zu Worms, Landau und anderwärts vor dem siegreichen Kaiser flüchteten. Diller scheint damals in der Schweiz seine Zuflucht gesucht und eine Stelle gefunden zu haben. Denn als die Stadt Straßburg das Concil zu Trient beschicken wollte, schlug der Straßburgische Kirchenconvent dazu den gelehrten und frommen Pfarrer im Baselbiet vor, Mich. Diller, der zuvor Prädikant in Speyer gewesen war (s. Röhrich, Reform. des Elsasses, 3, 20).

Nachdem der Pfalzgraf Ottheinrich 1552 durch den Passauer Vertrag das ihm 1546 vom Kaiser entrissene Fürstenthum Neuburg zurückerhalten hatte, scheint Diller alsbald als Hofprediger in dessen Dienste getreten zu seyn und unternahm in Gemeinschaft mit Joh. Brenz die Einführung der Reformation im genannten Landstrich. Seitdem ist seine Person eng mit der kirchlichen Geschichte der Pfälzischen Länder verflochten. Als im Jahre 1556 dem genannten Fürsten auch die Kurpfalz zugefallen war, zog Diller mit demselben in gleicher Eigenschaft nach Heidelberg. Er ist von nun an bis auf seinen Tod, auch als Mitglied des Pfälzischen Kirchenraths, eine überaus einflußreiche Persönlichkeit und genießt nach Otto Heinrich's frühem Ableben in hohem Grade auch das Vertrauen von dessen Regierungsnachfolger Friedrich III. So bereist er in Gemeinschaft mit Joh. Marbach von Straßburg die Kurpfalz zum Behuf der Kirchenvisitation; im Jahre 1557 wird er als Collokutor zu dem Religionsgespräch in Worms entsendet, sowie von Friedrich III. zu den Religionsgesprächen zu Poissy (1561; kehrt aber unterwegs um) und Maulbronn (1564). Selbstverständlich konnte Diller von den inneren, durch Heßhus und Klebitz erregten Religionshändeln der Kur-

pfalz in seiner Stellung nicht unberührt bleiben, bewährt aber auch in diesen ärgerlichen Bewegungen stets seinen friedlichen, mittlere Wege suchenden Karakter. Aus dieser Ursache war Diller auch bei Melanchthon wohl angeschrieben (ein Schreiben von diesem an Diller Corp. Ref. ed. Bretschneider IX, 557) und weigert sich, 1556 bei einer Anwesenheit in Pforzheim zur Einführung der Reformation im Unterschied von Andreä und thüringischen Geistlichen die Zwinglianer, Osiandristen, Majoristen und Adiaphoristen zu verdammen. Er blieb dieser Gesinnung treu bis zu seinem 1570 in Heidelberg erfolgenden Tode. — Von Schriften Diller's ist nur bekannt ein von Strupe S. 103 erwähnter „Weg zur Seligkeit". Hundeshagen *).

Disibod, der heilige. In den Stürmen der Völkerwanderung war die christliche Kirche in den Rheingegenden meistentheils vernichtet worden. Unter den irischen Sendboten, die sie wieder aufrichteten, ist der genannte Heilige zu nennen, der im Glan- und oberen Nahthale wirkte. Nach Rhabanus Maurus war er Confessor, nach Anderen ein Bischof, der wegen Unsittlichkeit seiner Pfarrkinder sein Vaterland verließ und mit drei Gefährten, Gislald (Gillilald), und Salust und Clemens, in das Nahthal kam, sich daselbst ansiedelte, nach den Einen im J. 545, nach Anderen während der Regierung Theodorich's II, 670—690. Nach der h. Hildegard und Tritheim a. a. O. hat Disibod schon das Kloster, das seinen Namen trägt, auf dem Disibodenberge erbaut und mit Benediktinern bevölkert. An einer anderen Stelle berichtet Tritheim, daß Erzb. Ruthard von Mainz im J. 1108 das damals ganz zerfallene und entvölkerte Kloster Mönchen des Benediktinerordens übergeben habe; dieß zur Berichtigung Rettberg's, der, sich nur an die letztere Angabe Tritheim's haltend, daraus schließt, daß nach Tritheim die Benediktiner erst 1108 auf den Disibodenberg gekommen. Im J. 1259 wurde das Kloster durch Erzb. Gerhard I. von Mainz dem Cistercienserorden übergeben. Nach mancherlei wechselnden Schicksalen drang die Reformation in die Klosterzellen; sämmtliche Mönche, mit Ausnahme eines und des Abtes, verließen das Kloster; 1559 wurde es vom Abte dem Herzog Wolfgang von Zweibrücken übergeben, welcher dessen Güter und Gefälle für kirchliche und wohlthätige Zwecke bestimmte. Während des 30jährigen Kriegs ließ Kaiser Ferdinand II. das Kloster dem Cistercienserorden wieder einräumen, aber dieser Orden, von den Schweden bedrängt, kam nicht zum ruhigen Besitz und der westphälische Friede machte diesem unsicheren Besitzthum völlig ein Ende. Im J. 1768 kam die Abtei an die Kurpfalz, welche die Gebäulichkeiten zerfallen ließ, so daß nur noch die Mauerwerke von dem einst so blühenden Kloster übrig geblieben sind. Der Disibodenberg ging später in Privatbesitz über. In den Jahren 1841 und 1842 wurde der Schutt weggeräumt, die Grundmauern der Gebäulichkeiten blosgelegt und ihre Umgebung mit schönen Anlagen bepflanzt. Die Missionsgesellschaft von Kreuznach feiert jetzt auf dem Disibodenberge, der zu den schönsten Punkten des Nahthales gehört, ihr jährliches Missionsfest.

Die Lebensbeschreibung Disibod's von der heil. Hildegard steht in den Acta SS. vom 8. Juli. Sie gründet sich, nach Aussage der Verfasserin, auf Visionen, d. h. hier auf klösterliche Traditionen und Legenden. S. überdieß Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands. Band I. S. 587, der einige andere alte Quellen angibt: Rhabanus Maurus, Dodechin, Fortsetzer des Marianus Scotus, bei Pistorius scriptores rerum Germanicarum, Trithemius Chronicon Hirsaugiense. Sodann ist zu nennen das diplomatarium Disibodenbergense von Joannis, Sammlung wichtiger Urkunden.

Von neueren Bearbeitungen sind außerdem zu empfehlen: Fr. Back, Pfarrer in Kastellaun und Superintendent der Kreissynode Simmern, die ältesten Kirche im Lande zwischen Rhein, Mosel und Nahe. Kreuznach 1860. — Der Disibodenberg. Blätter der Erinnerung für Einheimische und Fremde. Kreuznach 1853, von Dekan Gerlach in Staudernheim (Hessen-Homburg). — Schott, über den Disibodenberg, Chronik der Trierer Diöcese von 1828, Monat Juni. Herzog.

Doctor theologiae. Ueber die akademischen Grade im Allgemeinen ist von Tholuck das Nöthigste beigebracht worden im Artikel „Universitäten" Bd. XVI. S. 722 u. 725

*) Nach von Hrn. Geh. Hofrath Vierordt in Karlsruhe mitgetheilten Notizen.

dieser Encyklopädie. Die akademischen Grade sind wahrscheinlich im 13. Jahrhundert entstanden. Nach Deutschland verpflanzten sie sich von Paris und Bologna. In der Theologie bestehen deren drei: Baccalaureat, Licentiatur und Doktorat. Der erste ist in unserer Zeit seltener geworden und wird wohl am häufigsten noch in Jena ertheilt an die Inhaber des v. Lyncker'schen Stipendiums, welches zur Erlangung mindestens des Baccalaureats statutenmäßig verpflichtet. In der Regel beginnt jetzt die Stufenleiter bei den Privatdocenten der Theologie sogleich mit der Licentiatur. Doch gilt das theologische Baccalaureat noch für höher als das philosophische Doktorat, welches die gewöhnliche Vorbedingung von jenem ist. Ueber die Etymologie des Wortes Baccalareus oder Baccalaureus (Bachélier en théologie, Bachelor) sind die Ansichten verschieden. Nach Alciatus ist es abzuleiten von bacca laurea, nach Conring von baculus und laurea, nach Claudius Falcetus von bas chevalier (baccalarii = militibus Banneretis inferiores). Vgl. du Cange, Glossarium s. v. Nach letzterer Ansicht wären also diejenigen Baccalarii genannt worden, quibus idoneus haud erat vasallorum numerus, ut vexillum in proeliis educere possent. Vom Militärischen ist dann der Name in den Kirchen-, Schul- und Universitätsgebrauch übergegangen. Baccalarii ecclesiae waren untere Geistliche (Ecclesiastici inferioris subsellii), die Baccalaureen an Schulen Lehrer niederen Grades. Am Lyceum zu Schleiz folgten z. B. in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf den Rektor und Cantor zwei Baccalaureen, ein superior und ein inferior (vgl. H. G. Göll, geschichtl. Notizen über die Schule zu Schleiz. Schleiz 1857. S. 6), und noch jetzt ist der Name an manchen Orten in diesem Sinne im Gebrauch. Auf den Universitäten hießen Baccalaurii, qui in eo gradu sunt, ut ad doctoratum adspirare possint. Im Mittelalter und bis in das 16. Jahrhundert herein wurde ein dreifacher theologischer Baccalaureus unterschieden: baccalaureus biblicus s. tanquam ad biblia, sententiarius und formatus s. dispositus. Der baccalaureus biblicus erklärte die heil. Schrift, der sententiarius die beiden ersten Bücher der Sentenzen des Lombarden. Die, welche beide Stufen durchlaufen hatten und zu höheren Graden gelangen konnten (qui expleto Theologiae cursu poterant ad superiores gradus provehi), hießen formati oder dispositi und durften auch die beiden letzten Bücher des Lombarden interpretiren. Im 16. Jahrhundert hatte die Baccalaureatswürde, ohne je einen höheren theologischen Grad zu erlangen, z. B. Melanchthon (s. K. F. Th. Schneider, Luther's Promotion zum Doktor und Melanchthon's zum Baccalaureus der Theologie. Neuw. 1860), im 17. Jahrhundert Christian Reineccius. — Die nächst höhere Stufe, die Licentiatur, gibt das Anrecht (licentia) auf den Doktor. Nach Jenaischem Statut darf der theologische Docent, wenn er Licentiat ist, alle theologischen Vorlesungen halten mit Ausnahme von Dogmatik und Moral, wozu das Doktorat erforderlich ist. — Die oberste theologische und akademische Würde ist der Doctor theologiae, welcher im 17. Jahrhundert das Prädikat „Excellenz" hatte und dem Adel gleich galt. Jeder ordentliche Professor der Theologie muß jetzt Dr. theol. seyn, und nur unter dieser Bedingung kann er als Fakultätsmitglied Andere promoviren. Die Promotion, an manchen Universitäten vom Kanzler überwacht, ist Vorrecht der Fakultät und wird in deren Auftrag entweder vom senior und brabeuta oder vom jedesmaligen Dekan vollzogen. Früherhin machten auch die Comites Palatini ihr Promotionsrecht geltend, das aber von den Fakultäten widerwillig zugestanden oder vielmehr bestritten wurde. So hat z. B. der sächsische Oberhofprediger Hoe von Hoenegg in seiner Eigenschaft als Comes Palatinus Caesareus einen Magister Lambertus Alardus zum Licentiaten der Theologie promovirt. Im Diplome heißt es: „daß der Promotus den angenommenen gradum nicht verhehlen, noch irgends anderswo auf's Neue wieder annehmen solle, und daß bei Strafe 50 Mark löthigen Goldes man ihn für einen solchen tüchtigen Licentiatum Theologiae halten solle, als etwa einen auf der Parisischen, Bononiensischen, Wienerischen, Leipzigischen,

Tübing'schen, Wittenbergschen, Marpurgschen, Ingolstädtschen oder andern Universität creirten." Die von Pfalzgrafen creirten Doktoren wurden doctores bullati genannt.

Das äußere Abzeichen des Doktorates war das birretum, der Doktorhut, und mancherlei Ceremonien waren bei der Verleihung üblich. Beispielsweise möge hier die Beschreibung eines feierlichen Promotionsaktes, wie er vom alten Jenaer Theologen Walch am Jubiläum der Universität 1758 vollzogen wurde (s. Acta Sacrorum Academiae Jenensis secularium. Jenae 1760 p. 38), eine Stätte finden. Nachdem die Candidaten den Doktoreid geleistet, fährt der Promotor also fort:

Quod igitur felix faustumque sit: quod civitati christianae salutare: academiae huic, per duo secula mirabiliter a Deo conservatae, honorificum eveniat: auctoritate, qua nunc polleo, invictissimi imperatoris romani ac germanici Francisci I semper augusti: auspiciis serenissimorum Saxoniae ducum, huius musarum ac sapientiae officinae conservatorum, ego Jo. Georgius Walchius, theologiae doctor legitime promotus eiusdemque professor, ad hunc actum brabeuta rite constitutus, vos (folgen die Namen) theologiae doctores, caesarea auctoritate munitus, creo: creatos renuntio: renunciatos proclamo et ut quisque vos habeat doctores theologiae, volo, iubeo idque facio in nomine sanctissimae trinitatis, Dei patris, Dei filii et Dei spiritus sancti, vobisque omnia iura tribuo, quae doctoribus theologiae ab imperatoribus, regibus summisque principibus sunt concessa. — Ut tamen actus hic fiat splendidior, ritus, quos ab antiquioribus accepimus, merito adiungo, tamquam signa, quae vos officii vestri admoneant. Primum igitur vos in altiorem locum, in hanc *superiorem cathedram* evoco, colloco, ut intelligatis, facultatem vobis datam esse, docendi sanctiores litteras disputandique, eo modo, quem leges et statuta academiae atque ordinis nostri praescribunt. Exhibeo vobis *libros* eosdemque aperio, ut cogitetis, pergendum esse a vobis in illis, praesertim divinis, legendis atque in eo elaborandum, ut constantes sitis in diligentia atque ingenii opes, quas collegistis, augeatis. Attamen et libros hos claudo hocque ritu significo, non solam monimentorum lectionem sufficere ad solidam adcuratioremque eruditionem, sed coniungendam quoque cum ista esse piam meditationem eamque ingenii exercitationem, qua cognitionem nostram reddimus ampliorem pariter ac firmiorem. Impono vobis *pileos*, qui uti apud veteres libertatis indicia fuerunt, ita exhibeant isti vobis imaginem eius libertatis, quam Jesus Christus nobis reparavit, in qua, ubi in illam vindicati sumus, perseverare debemus. Admoveo quoque *annulos* aureos digitis vestris, tamquam signa non solum dignitatis, quam consequuti estis, sed etiam foederis, inter vos ac purioris doctrinae disciplinas ita inniti, ut nunquam ab ea discedatis nec quam dedistis, fidem violetis. Denique vos, in ordinem doctorum theologorum adscriptos, *osculo* excipio ac per id studium concordiae ac pacis vobis commendo tradoque amicitiae pignus ac societatis.

Die Erforderniſſe und Koſten beim theologiſchen Doktorate in früherer Zeit ſiehe bei Tholuck a. a. O. In unſeren Tagen wird der theologiſche Doktor in der Regel honoris causa ertheilt, beſonders bei feierlichen Gelegenheiten. Doch kann er auch erworben werden, und zwar rite, wenn ſich der Doktorand bei anerkannt tüchtigen, wiſſenſchaftlichen Leiſtungen einer Disputation unterwirft, oder in absentia, wenn der Doktorand eine Arbeit vorlegt, welche den Beifall der Fakultät findet. In beiden Fällen muß eine feſtgeſetzte Summe Promotionsgebühren entrichtet werden. Außerdem wird darauf geſehen, daß der Promovend entweder ein höheres Kirchenamt oder eine akademiſche Profeſſur inne hat. Die Vergebung des Doktorats an Geiſtliche niederen Grades oder an Privatdocenten iſt Ausnahme von der Regel. Die Eidesformel hat in der proteſtantiſchen Kirche mit den confeſſionellen Zuſtänden gewechſelt. Bereits im J. 1533 wurden die Wittenberger Doktoren der Theologie auf die Augsburg. Confeſſion und die ökumeniſchen Symbole verpflichtet. Späterhin erfolgte die Vereidigung auf alle

recipirten symbolischen Bücher, nachmals ist das Juramentum wieder freier gefaßt worden. Uebrigens gibt keiner der drei Grade an sich das Recht, an einer Universität Vorlesungen zu halten, sondern es bedarf dazu noch der Erlaubniß der höchsten Behörden.

Literatur, 1) allgemeine: J. Chr. Itter, de honoribus s. gradibus academicis. Frcf. 1698. — C. Meiners, Geschichte d. Entstehung u. Entwickelung der hohen Schulen. Bd. II. S. 203 ff. — Tholuck, das akadem. Leben. I, 294—304. — 2) besondere, a) über das Baccalaureat: Chr. Schulze, de Baccalaureo. Lips. 1678. — Aemil. Portus, Or. de Baccalaureatus laudibus. Heidelb. 1597. — Fr. Chr. Hilscher, de nomine Baccalaurei. Lips. 1733. — J. Christph. Gottsched, de dignitate Baccalaureatus Lipsiensis. Lips. 1739. — b) über das Doktorat: Fr. Spanheim, Or. de Doctore Theologo, dicta Heidelbergae a. 1657 (Opp. T. II. pag. 1356). — Barthld. Holzfuss, de Doctoratu theologico eiusque juribus ac privilegiis. Frcf. a V. 1712. — Mart. Chladen, de VIII. emolumentis insignib. Doctoratus theologici. Witteb. 1723. — Urb. Gfr. Siber, Or. de antiquitate Doctoratus theologici. Lips. 1734. — J. Erh. Kapp, de orig. Doctorum theol. et Magistrorum artium horumque dignitate. Lips. 1735. — J. W. Feuerlin, de studio SS. per Doctoratum theolog. a prima inde orig. stabilito et propagato. Gott. 1737. — J. L. a Mosheim, Or. de ceremoniis in creandis SS. theol. Doctoribus usu receptis (in Ejusd. Commentatt. et Oratt. p. 623—31). — J. A. Ernesti, Pr. de Doctoribus. Lips. 1775. — Thph. Ph. Chr. Kaiser, de Doctoratus Theologor. academici dignitate hoc maxime aevo ap. Protest. rite sustinenda. Erl. 1817. — Dieck in der Allgem. Encyklop. I, 26, 237 (doch wird hier zumeist das jurist. Doktorat behandelt). G. Frank.

Doketismus — eine theils im engeren historischen, theils im weiteren dogmatischen Sinne gebrauchte Bezeichnung für eine die menschliche Natur Christi unmittelbar oder wenigstens in der Consequenz zu einem bloßen Schein herabsetzende Lehre von der Person Christi.

I. Der Doketismus in historischem Sinne ist die älteste Häresie, von der wir sichere Kunde haben, und steht dem Ebjonitismus als anderes Extrem entgegen. Wir finden schon im N. Testam. Spuren davon. Die sicherste 1 Joh. 4, 2., wo als Beweis dafür, daß ein Geist aus Gott sey, angeführt wird das Bekenntniß, daß Christus gekommen sey ἐν σαρκί. Diese Andeutung einer Sekte, welche die wirkliche Menschwerdung Jesu läugnete, hat unter den apostolischen Vätern derjenige Mann am bestimmtesten weiter geführt, der in seiner ganzen Lehre und Ausdrucksweise sich auch am allermeisten an den Apostel Johannes anschließt, Ignatius. Er weiß ep. ad Trall. 9, 10. von Ungläubigen, welche behaupten, Christus habe nur zum Schein gelitten, oder von Solchen, welche Christi Leiden und Auferstehung zum Schein machen (ep. ad Smyrn. 2). Ob und wie weit dieser Doketismus, den Ignatius bekämpft, mit der gleichfalls von ihm hauptsächlich in dem Brief an die Magnesier bekämpften judaisirenden Häresie identisch ist, kann hier nicht weiter erörtert werden. Eben so wenig ist hier der Ort, die kritische Frage in Betreff der ignatianischen Briefe näher zu untersuchen. Wem der erste Johannesbrief ächt ist, der kann wenigstens die Erwähnung des Doketismus in diesen Briefen nicht als einen Beweisgrund für ihre Unächtheit anführen, und an sich ist es keineswegs unwahrscheinlich, daß ein so starker Doketismus, der die ganze menschliche Seite des Herrn einfach zum Schein degradirte, gleich zum Anfang auftrat, da häufig eine Anschauung zum Voraus in schroffster Weise ausgesprochen wird, zu deren wirklicher innerer Erreichung erst eine spätere Entwickelung führt. Daß eine, die leibliche Seite des Menschen herabsetzende, ihren Werth verkennende Richtung schon in den ersten christlichen Gemeinden vorhanden war, dürfte durch die Angaben der Korintherbriefe genügend bestätigt seyn. Freilich ist es nun erst die Gnosis, welche dem Doketismus Halt und Begründung gibt, und zwar hängt der Doketismus mit der Gnosis

so sehr zusammen, daß man denselben geradezu als karakteristisches Merkmal der letzteren ansehen kann.

Wenn wir absehen von der mit dem ausdrücklichen Namen „Doketen“ belegten Sekte, welche Hippolytus im 8ten Buche seiner Schrift wider die Häresen anführt und welche uns sonst woher nicht bekannt ist, eine Sekte, welche allerdings, wenn des Hippolytus Angaben genau sind, den Erlöser zu etwas völlig Subjektivem machen würde, indem sie die Entstehung verschiedener Häresen oder Ansichten von Christus auf verschiedene Gestalten zurückführt, welche er angenommen (ἄλλη δὲ ἄλλος ὁρώμενος ἀπ' ἄλλου τύπου), so können wir drei verschiedene Gestalten des Doketismus unterscheiden, gemäß den Hauptsystemen der Gnosis, den Systemen des Basilides, Valentin und Marcion. Als Extrem in Beziehung auf den Doketismus stellt sich das System des letzteren dar, in welchem wie von den Häretikern der ignatianischen Briefe die Realität der leiblichen Erscheinung des Herrn geradezu geläugnet wird. Er war hier nur, um mit Tertullian zu reden, ein phantasma (c. Marc. 3, 8), und er war nicht einmal geboren worden, sondern im 15ten Jahre des Tiberius direkt vom Himmel in die Synagoge zu Kapernaum gekommen (de coelo statim ad synagogam, Tert. l. c. 4, 7). Schon etwas mehr Realität hat die Erscheinung Christi dann bei den Valentinianern, wo Christus zwar einen realen Leib hat, aber keinen eigentlich materiellen, sondern nur einen pneumatischen oder wenigstens psychischen. Der eine Theil dieser Sekte nämlich wollte schon den Leib des Erlösers in besonderer Weise vom heil. Geist gebildet seyn lassen, derselbe sollte ausgestattet seyn mit einem Keime des pneumatischen Christus, ja es sollte schon die Maria besonders vom heil. Geiste zubereitet seyn zum Gefäß für Christus. Der andere Theil dagegen blieb einfach dabei stehen, daß Jesus einen weniger grob-materiellen Leib gehabt habe. Endlich ist in dem System des Basilides die Realität der irdisch-menschlichen Erscheinung Jesu anerkannt, und der Schein besteht hier nur darin, daß von der Taufe an das Treibende in Jesu der Christus war, der Herr, der in der Taufe sich mit ihm verbunden hatte, daß die irdisch-menschliche Seite Jesu also nicht in sich, sondern außer sich das hatte, was doch wesentlich zu ihm zu gehören scheint — die Selbstbestimmung. Klar aber ist, daß mit dieser Auffassung der Doketismus eigentlich schon überschritten ist und daß sich hier nur zeigt, wie enge Doketismus und Ebjonitismus zusammenhängen und wie nahe sich hier die Extreme berühren. Von Doketismus im engeren Sinne kann indeß bei den eigentlich ebjonitischen Formen der Gnosis — bei der Gnosis des Cerinth und der Pseudoclementinen nicht wohl die Rede seyn. Wenn auch hier von Doketismus geredet wird, so kann es nur in einem Sinne geschehen, der über die eigentlich historische Bedeutung des Wortes schon hinausgeht, wornach Doketismus eben wie gesagt nur die Läugnung der äußerlichen Realität der menschlichen Erscheinung Christi ist. Fragen wir freilich, woraus wir uns bei der Gnosis diese Erscheinung des Doketismus zu erklären haben, so wird sich uns sofort ergeben, daß und mit welchem Recht der Doketismus als eine allgemeinere Erscheinung angesehen werden muß, denn die drei angeführten Formen des Doketismus bilden bei genauerem Zusehen nicht nur eben so eine fortlaufende Reihe, wie es auf den ersten Anblick erscheint. Der marcionitische Doketismus ist aus einer anderen Wurzel entsprossen, als der des Basilides und Valentin. Diese kommen zum Doketismus, kurz gesagt, von einem physischen oder metaphysischen, jener dagegen von einem historischen Standpunkt aus, deswegen auch bei Marcion der Doketismus eigentlich nur im Anfang des Lebens Jesu hervortritt, dagegen bei Valentin und Basilides namentlich das Ende doketisch verläuft. Wie Tertullian sagt, ist es bei Marcion das Plötzliche, Unvermittelte, was seine Anschauung doketisch macht, während umgekehrt bei Valentin und Basilides gerade die möglichste Continuität der Emanationen festgehalten wird. Bei dem Einen bilden die unvereinbaren Principien ein Nacheinander, bei den Anderen ein Nebeneinander — obgleich beides auch wieder in einander übergeht (wie z. B. der Kant'sche

Dualismus von Noumenon und Phänomenon in der Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft sich darin zeigt, daß die Anfangspunkte einer neuen religiösen Entwicklung wie aus der Kanone geschossen scheinen). Beide Male aber erscheint der Doketismus als Erzeugniß eines unvermittelten Dualismus zweier Principien, im ersteren Falle zweier natürlichen Principien, Geist und Materie, bei Marcion zweier sittlicher Principien, der Gerechtigkeit und Liebe, beziehungsweise ist bei Marcion der physische Gegensatz erst Folge des sittlichen. Darin besteht aber eben die Eigenthümlichkeit der Gnosis, daß sie die letzten Principien aufsucht, das Christenthum selbst in Zusammenhang damit zu bringen, resp. im Christenthum den Knotenpunkt nachzuweisen bestrebt ist für die Vermittelung dieser Principien. Nur wenn wir den Begriff der Gnosis noch weiter premiren und schon dazu nehmen, daß dieselbe den Geist wesentlich mit Erkenntnißvermögen identificirend, im erkennenden Geist auch das eigentlich Reale sehen will, können wir Zweifel hegen, ob auch ein Marcion trotz sonstiger Aehnlichkeit in den Kreis der Gnosis hereingehört (vgl. über den diesfalls stattfindenden Unterschied die Bemerkungen Dorner's, Christologie I, 353 ff.). So weit der Gnosticismus in dieser theoretischen Einseitigkeit begriffen war, konnte er freilich nur als häretisches Element von der Kirche ausgeschieden werden, indem sie den Doketismus in der krassen Gestalt, wie er sich auf dem Grunde dieser Einseitigkeit ausgebildet hatte, ein- für allemal als dem Evangelium widersprechend erklärte. Aber darum hatte doch die Gnosis für die Kirche ihre weitreichende Bedeutung, indem sie durch Hinweis auf die allgemeineren Principien, mit deren Gegensatz das Christenthum im Zusammenhange steht, der Kirche die Aufgabe stellte, auch mit diesen Gegensätzen sich auseinanderzusetzen und sie zu vermitteln. Mit der Abweisung des krassen Doketismus war die Aufgabe für die Kirche erst gestellt, den Doketismus wirklich zu überwinden, und zwar ebenso den Doketismus valentinianischer Art, wie den marcionitischer, die Läugung des vollen historischen Zusammenhangs des Christenthums mit der vorangegangenen Zeit.

II. Der Doketismus im weiteren Sinne wird bekanntlich von Schleiermacher (Glaubensl. I, §. 22) zu den natürlichen Ketzereien am Christenthum gezählt. Er sagt in dieser Beziehung richtig: Wird der Unterschied Christi von den Erlösungsbedürftigen so unumschränkt gesetzt, daß eine wesentliche Gleichheit damit unvereinbar ist, so verschwindet auch sein Antheil an der menschlichen Natur in einen bloßen Schein, mithin kann auch unser Gottesbewußtseyn als etwas wesentlich Verschiedenes nicht von dem seinigen abgeleitet seyn, und die Erlösung ist auch nur Schein." Die Aufgabe, welche hier Schleiermacher seinem Princip gemäß von dem subjektiven Erlösungsbedürfniß ableitet, hat die Kirche und Theologie in früherer Zeit in objektiver Weise aufgefaßt, als die Aufgabe, göttliche und menschliche Natur zusammenzudenken. Ueberall da nun, wo durch dieses Zusammenseyn die menschliche Natur zu kurz kommt, ist Doketismus, und die ganze Christologie ist in diesem Sinne mit Recht ein Ringen mit dem Doketismus zu nennen.

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkte die Christologie, so ergeben sich für die Geschichte des Doketismus im weiteren Sinne dieselben Perioden, die auch für die Christologie selbst bedeutsam sind, nämlich: 1) die Christologie vor dem Beginn der trinitarischen Streitigkeiten; 2) die großen christologischen Bewegungen bis zum Adoptianismus einschließlich; 3) das Mittelalter; 4) die Reformationszeit bis zum Ende des letzten Jahrhunderts; und endlich 5) die neue Zeit. Danebenher gehen dann häretische Auswüchse, die vielfach einen dem ursprünglich historischen ähnlichen Doketismus lehren. In der ersten Periode der Geschichte der kirchlichen Christologie handelt es sich wesentlich darum, das in Christo vorhandene Göttliche zu bestimmen, indem man das Menschliche vorläufig darin genügend gewahrt sah, daß nur die Realität des menschlichen Leibes festgehalten wurde. Die Gefahr des Doketismus lag nun zunächst darin, daß dieses Göttliche auf eine Weise bestimmt wurde, welche im Widerspruch mit dem

Wesen aller irdischen Leiblichkeit stehe. Dieser Gefahr war der Patripassianismus verfallen, indem durch Identifizirung Christi mit dem Vater die dem irdischen Leibe wesentliche Leidentlichkeit auf's Höchste gefährdet scheinen mußte und die vollendetste Form des Monarchianismus, der Sabellianismus das menschliche Wesen zum bloßen *πρόσωπον* werden ließ. Aber auch die kirchliche Christologie, so weit sie diesen Auswüchsen entgegentritt, kann nicht ganz vom Doketismus freigesprochen werden, eben so wenig als der in dieser Hinsicht noch auf gleichem Boden mit den älteren subordinatianisch gefärbten Anschauungen kirchlicher Lehrer stehende Arianismus, insofern in naiver Weise die eigentliche Persönlichkeit Christi, sein inneres Wesen, doch wieder als von dem menschlichen verschieden angesehen und noch nicht darauf reflektirt wurde, daß zur vollen Menschheit mehr gehört, als die volle Realität der leiblichen Existenz. Der Einzige, der in dieser Beziehung schon weitere Bestimmungen suchte und namentlich die menschliche Seele Jesu zu retten sich bemühte, war Origenes. Inwiefern aber gerade er, wie sein unmittelbarer Vorgänger Clemens von Alexandrien in Anklängen an die gnostische Denkweise auch doketische Momente in sein System aufnahm — dieß des Weiteren auszuführen, ist hier nicht der Ort, sondern muß deßfalls auf die den Clemens und Origenes betreffenden Artikel verwiesen werden.

Erst nachdem die Trinitätsstreitigkeiten für die kirchliche Lehre die göttliche Persönlichkeit Christi festgestellt und näher erläutert hatten, wurde allgemeiner die Frage in Betracht gezogen, wie die Vollständigkeit der menschlichen Seite in Christo zusammen bestehen könne mit seiner vollen Gottheit. Der erste deßfalls gemachte, auf Origenes zurückgehende Versuch des Apollinaris zeigte deutlich, wie klein der Schritt von der Kirchenlehre aus zum Doketismus noch sey, indem sein redlich gemeinter und mit viel Geist durchgeführter Versuch, einen Coincidenzpunkt des Göttlichen und Menschlichen zu finden, dazu ausschlug, daß er doch in Wahrheit das menschliche *πνευμα* oder den menschlichen *νους* von dem göttlichen *πνευμα* verdrängt werden ließ, und so — wenn auch der Vorwurf in altgnostisch-phantastischer Weise einen himmlischen Leib gelehrt zu haben, ihn nicht trifft (vgl. darüber Dorner a. a. O.), am Ende den wichtigsten Punkt, die Wesensgleichheit Christi, mit uns aufhob und namentlich durch Läugnung der Willensfreiheit oder wenigstens des *τρεπτον* die Entwicklungsfähigkeit des Herrn beschränkte. Die Kirchenlehre wahrte noch durch Athanasius, sodann durch die beiden Gregore die Vollständigkeit der menschlichen Natur, und auch der geistigste Theil der menschlichen Natur wurde nun als Moment an der Person Christi festgehalten. Auch der complicirte Versuch, den schon zuvor Hilarius unternommen hatte, zur In-Einsbildung der beiden Seiten in Christo, obwohl nicht wie der des Apollinaris förmlich zur Häresе gestempelt, muß, an die Forderung voller Wesensidentität der menschlichen Natur Christi mit der unserigen gehalten, einen doketischen Schein annehmen, wie denn der consequente Creatianismus des Hilarius jedenfalls die geistige Zusammengehörigkeit Christi mit uns schon an sich bedroht. Die Kirche selbst war durch den Monarchianismus, den mehr kirchlich gefärbten Niederschlag des Gnosticismus, daran erinnert worden, was das Ende einer die menschliche Seite nicht vollständig wahrenden Christologie sey, wie jeder Doketismus sich durch unmittelbares Umschlagen in Ebjonitismus räche. Die in ihre letzte Consequenz durchgeführte Wesensgleichheit Christi mit dem Vater erforderte eine gleich vollständige Durchführung der Wesensgleichheit mit uns als nothwendiges Correlat. Aber hatte man nun in thesi auch alle wesentlichen Theile der menschlichen Natur für die Person Christi reklamirt, so mußte doch irgend ein Punkt gefunden werden, auf dem die Einheit der Person wieder zum Ausdruck kam. Es war das nächste Geschäft der Kirche, sich gegen einen auf Grund ihrer eigenen neuesten Tendenz drohenden Ebjonitismus, der allerdings bei Premirung der Zweiheit der in Christo verbundenen Naturen nahe lag, indem der geringste Schritt weiter es am Ende dahin bringen konnte, den Gottessohn außerhalb des Lebenscentrums des Menschensohnes zu

verlegen — mit aller Macht zu vertheidigen und wenigstens das Recht einer Göttliches und Menschliches in Christo in Eins zusammenfassenden Redeweise zu behaupten, aber kaum hatte sie dieses Geschäftes sich dem Nestorius gegenüber in hartem Kampfe entledigt, so mußte sie auch der Ausbeutung jenes Rechtes wieder steuern, einer Ausbeutung, welche abermals der Wesensidentität Christi mit uns Eintrag zu thun drohte. Denn wenn nun auch die Vollständigkeit beider Seiten festgehalten wurde, konnte doch die Einigung in einer Weise gedacht werden, welche den Gewinn wieder aufhob. Hielt man nicht Natur und Natur auseinander, so konnte freilich nur eine Mischung gesetzt werden des Göttlichen und Menschlichen zu einer neuen Natur, welche abermals die wahre Menschheit zum Schein zu machen drohte — und dieß um so mehr —, je mehr indessen daran gearbeitet worden war, göttliche und menschliche Natur in ihrer Eigenthümlichkeit festzuhalten. Was half es, die ganze menschliche Natur in Christo zu setzen, wenn doch im nächsten Augenblicke schon diese Menschennatur bis zum *πνευμα* hinauf wieder völlig in der göttlichen verschwand? Mit wie gutem Recht Schleiermacher sich gegen die Anwendung des Begriffs Natur auf die Gottheit sträubte, können wir an der weiteren Geschichte der Christologie deutlich sehen, denn die physische Fassung des Gottesbegriffs machte allermeist das Ringen gegen den Doketismus immer wieder illusorisch. So sehr der Monophysitismus sein relatives Recht hatte, einem Standpunkt gegenüber, welcher mehr Forderung als Durchführung einer bestimmten Anschauung war, so wird doch die doketische Tendenz des Monophysitismus in den späteren Sektenbildungen desselben deutlich genug. In der That lenken die Aphthartodoketen und noch mehr die Aktisteten zum ursprünglichen Doketismus wieder zurück und geben so doch der Kirchenlehre Recht, wenn sie auf der Festhaltung der beiden Naturen im Chalcedonense bestand. Waren so nicht nur die Elemente der menschlichen Natur in voller Integrität von der Kirchenlehre festgehalten, sondern auch die menschliche Natur als solche, so blieb eben als Einheitspunkt in Christus nur noch die Persönlichkeit übrig. Alles sollte in ihm zweifach seyn, nur die Person nicht — vielmehr sollte die menschliche Natur ihre Persönlichkeit nur von der göttlichen erhalten. Man könnte zunächst fragen, ob nicht in der Läugnung der menschlichen Persönlichkeit ein Doketismus der schlimmsten Art verborgen liege — man könnte fragen, ob nicht damit das menschliche *πνεῦμα*, ja die menschliche *ψυχή* selbst indirekt doch wieder in Anspruch genommen werde, wenn nicht die Kirchenlehre eben einfach dabei stehen geblieben wäre, den Begriff „Person" ohne weitere Rechtfertigung von der Natur zu trennen, ja wenn sie es nicht endlich als Consequenz ihrer früheren, auf Integrität der Menschheit gerichteten Bestrebungen angesehen hätte, auch die Zweiheit des Willens in Christo festzusetzen und damit auch die Einheit derjenigen geistigen Funktion in Christo abzuweisen, in welcher zunächst die Person sich offenbart und ohne welche in der That der Begriff „Person" ein völlig leerer zu werden droht. Erst als der Adoptianismus auch das Einheitsband der Persönlichkeit zu zerreißen Miene machte, sah auch die Kirchenlehre sich genöthigt, ihrer antidoketischen Tendenz Einhalt zu thun. Aber sie war auf diesem Wege schon zu weit gegangen, als daß der doketische Rächer sich nicht schon hätte in ihr selbst fühlbar machen sollen.

Sehen wir von den scholastischen Ausführungen ab, die, so geistreich und scharfsinnig sie auch seyn mögen, wie in der That die Christologie des Duns Scotus ein Muster von Scharfsinn ist, so stellt sich die Kirchenlehre in ihrer Consequenz für das Volksbewußtseyn als ein Nebeneinander von Doketismns und Ebjonitismus dar. Christus wurde zum allmächtigen Gott, dessen Menschheit so sehr nur Hülle war, daß der Glaube aus der Wesensidentität derselben mit uns keinen Grund zum Vertrauen mehr schöpfen konnte, während andererseits man möchte sagen, die entgottete Hülle festgehalten und auf das Niveau eines Kirchenheiligen degradirt war.

Je weniger aber so die Kirchenlehre sich rühmen konnte, den Doketismus gründlich

überwunden zu haben, für desto bezeichnender muß gehalten werden, daß in den der Kirche zur Seite gehenden Sekten eine förmliche doketische Tradition sich fortpflanzte. Der eigentliche Erbe des Gnosticismus war der Manichäismus, in welchem auch ein vollständig ausgeprägter Doketismus sich findet — freilich in einer Weise, welche überhaupt kaum noch auch nur eine solche historische Gestalt Christi übrig läßt, welche die Bedeutung einer Theophanie haben könnte, vielmehr erscheint die Gestalt Christi völlig in den Christusgeist verflüchtigt, und so sehr die Art, wie das Alte Testament betrachtet wurde, auf Verwandtschaft mit dem Marcionitismus hinweist, so different ist die Tendenz bei Beiden. Während die vorzugsweise religiöse Tendenz Marcion's in dem Tode des Herrn einen festen Punkt ergriffen hatte, an den sich doch schließlich die ganze geschichtliche Gestalt Jesu wieder anknüpfen konnte, erscheint dagegen der Manichäismus als völlig unhistorischer Rationalismus, dem die Feier von Mani's Lehrstuhl an die Stelle der Feier des Versöhnungstodes Christi getreten war. Nichtsdestoweniger wurde gerade der Manichäismus die Quelle, aus welcher im Abendlande vorzugsweise der sektirerische Doketismus floß, wenn auch noch andere Einwirkungen sich damit verbanden und die marcionitische Gnosis durch ihren Ableger, den Paulicianismus, dazu beitrug, doketische Gedanken zu verbreiten. Während die früheren Sekten des 11. Jahrhunderts, wie sie im Süden und Westen Frankreichs auftraten, mehr den pantheistischen Gedanken des Gnestio-Doketismus sich aneigneten, finden wir später unter den Albigensern und den verwandten deutschen Sekten die Vorstellung einer himmlischen Leiblichkeit verbreitet. Wir dürfen wohl sagen, daß die Reformation solchen Erscheinungen eines groben Doketismus ein Ende machte, nachdem dieselbe in den schwärmerischen Sekten des Reformationszeitalters selbst, namentlich in den Wiedertäufern, sich noch einmal kräftig erhoben hatte. Die antipelagianische Tendenz der Reformation hinderte sie doch nicht, dem Menschlichen wieder sein Recht zu geben, wie denn in der That der manichäische Doketismus vom Pelagianismus keineswegs so weit abliegt, als man wohl meist geneigt ist, anzunehmen. Ebenso darf man umgekehrt sagen, daß von je tieferem religiösen Grunde die Reformation ausging, um so mehr nur ihr Streben in der Christologie dahin gerichtet war, eine wirkliche, das Menschliche nicht wieder absorbirende Vereinigung von Gottheit und Menschheit hervorzubringen. Abgesehen von Luther's eigenen so bedeutsamen Ausführungen (Dorner, Christologie II, 511 ff. namentlich S. 563, die Ausführung über die Person), wird man auch der Lehre von der Communicatio idiomatum nimmermehr das Verdienst absprechen können, ein Schritt zur Ueberwindung des Doketismus gewesen zu seyn, und selbst die sektirerische Abweichung eines Schwenckfeld kann zum Beweise dienen für diese allgemeine Richtung des Reformationszeitalters auf Bewahrung des Menschlichen in der Vereinigung mit dem Göttlichen (Dorner a. a. O. S. 621 ff.). Freilich, so lange die Realität der Menschheit in ihrem wichtigsten Punkte der Persönlichkeit nicht in Betracht gezogen war, und so lange der Gottesbegriff nicht genauer in's Auge gefaßt wurde, konnte es auch an einem feineren Doketismus nicht fehlen. Die in den Gottmenschen gesetzte göttliche Allwissenheit z. B. mußte fortwährend die Gleichartigkeit mit unserem Wissen bedrohen, und wir dürfen sagen, daß es erst die neuere Zeit ist, welche den Doketismus nicht überwunden — aber wenigstens bis in seine letzten Principien zu verfolgen den Versuch gemacht hat. Es ist so viel zur Anerkennung wohl gebracht, daß ohne eine Revision des Gottesbegriffs und eine entsprechende Durchbildung der Anthropologie dem Doketismus kein Boden abzugewinnen ist. Zu dieser Erkenntniß hat nicht zum wenigsten auch die Entwicklung der neueren Spekulation beigetragen, welche mit den Voraussetzungen ihres Gottesbegriffs in einen Doketismus noch umfassenderer Art gerieth, und wir kommen damit auf

III. den Doketismus im allgemeinsten Sinne. Es ist das Karakteristische der neueren Spekulation, daß sie das große Problem, dessen Lösung die Gefahr des Doketismus nahe legt, in seiner Allgemeinheit auffaßt und eben durch Verallgemeinerung

des einzelnen Falles die Schwierigkeiten der Menschwerdung hinwegzuräumen sucht — daß sie die Frage nach dem Gottmenschen nur im Zusammenhang des allgemeinen Verhältnisses von Gott und Welt lösen wollte. Aber indem sie von hier aus die gesammte Christologie zum Voraus mit dem Vorwurf des Doketismus belastete und die Einzigkeit Christi nach seiner menschlichen Seite an sich schon als etwas Doketisches bezeichnete, verfiel sie selbst nur in das alte Schwanken zwischen Doketismus und Ebjonitismus im höchsten Styl, d. h. zwischen Akosmismus und Atheismus. Was in mythologischer Form und darum noch nicht in der vollen Allgemeinheit des Gedankens schon die alte Gnosis hatte, das ist, nur in wissenschaftlicher Form, auch die Anschauung der neueren Spekulation geworden. Auch jener Doketismus im historischen Sinne war doch schließlich nur die Frucht einer allgemeinen Weltanschauung, bei welcher überhaupt die Welt zum bloßen Schein wird, wie das in Beziehung auch auf den Manichäismus Dr. Baur durch Zusammenstellung desselben mit dem Buddhismus nachgewiesen hat. Unterschied sich die Mystik eines Weigel von der alten Gnosis nur dadurch, daß die völlig mythologische Form der letzteren von ersterer zu einer halbmythologischen abgeklärt war, so ist der Fortschritt der neueren Spekulation nur der, daß auch diese letzte Hülle abgeworfen wurde. Aber ist es nicht bezeichnend, daß auch der Anfänger der neueren deutschen Philosophie mit aller Schärfe seiner Gedanken am Ende auf dem unaufhebbaren Gegensatze von Noumenon und Phänomenon ankommt und daß der Mann, dessen Gedankensystem für die neue Philosophie doch entschieden am meisten Epoche machend war, über die Phänomenologie nicht hinauskommt, wenigstens keinen wahrhaft fruchtbaren Keim zu neuer Entwicklung am Ende übrig läßt? In der That ist das absolute Selbstbewußtseyn, in welchem die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt wieder aufgehoben ist, nur ein anderer Ausdruck für den gnostischen *Βυθός* oder für die *Σιγή*. Und damit die Aehnlichkeit mit dem alten Gnosticismus nicht fehle, so treffen wir auch die marcionitische Weise in der neueren Theologie wieder. Wenn schon Kant bei seiner historischen Betrachtung des Christenthums auch in der Richtung zum Doketen wird, daß die moralische Religion eigentlich ganz ohne näheren Anknüpfungspunkt an die statutarische entsteht, so hat bekanntlich Schleiermacher in seinem Mangel an tieferem historischen Verständniß für das Alte Testament den Einwirkungen des Rationalismus auf ihn seinen Tribut bezahlt, und ist in dieser Beziehung auch als von natürlicher Ketzerei nicht ganz unbefleckt anzusehen. Ist so bisher noch keiner Spekulation, welche, abgesehen von der Offenbarung in Christo mit dem gewöhnlichen Gottesbegriff operiren wollte, es gelungen, den Doketismus im Großen zu überwinden, so wird wohl auch diese Spekulation kein Recht haben, durch Hinweis auf die seither noch nicht gelungenen Versuche, die Spuren des Doketismus ganz aus der Christologie zu entfernen, das Recht einer besonderen Christologie zu bestreiten. Vielmehr wird die Theologie, indem sie zeigt, wie diese Welt, wenn nicht Gott geschichtlich in sie eingeht, ohne doch in ihr unterzugehen, lediglich keine gesicherte Existenz hat, auch wissenschaftlich sich das Recht erwerben, selbst so lange sie keine befriedigende Lösung für das ihr gestellte Problem hat, auf der Formel „wahrer Gott und wahrer Mensch“ fest zu bestehen.

H. Schmidt.

Dualismus nennt man eine solche Weltanschauung, bei welcher eine Zweiheit der letzten Principien und in Folge davon auch ein durchgehender unüberwindlicher Widerspruch innerhalb der Welt selbst gesetzt wird. In der gröbsten Form erscheint dieser Dualismus in solchen heidnischen Religionen, welche zwei einander entgegengesetzte Götter lehren, und der ausgebildetste Dualismus in diesem Sinne erscheint im Parsismus in dem Kampfe zwischen Ormuzd und Ahriman. Weil aber die verhältnißmäßig gröbste, ist darum das persische Religionssystem noch nicht die schlimmste Form des Dualismus; denn wenn auch im Ganzen auf die monistischen Ideen, welche sich in dieser Religion finden, weniger Gewicht gelegt werden will, so spricht sich immerhin eine tiefere sittliche

Tendenz darin aus, als in manchen Systemen, welche verhüllter diesen Dualismus an sich tragen. Wir können aber sagen, das Heidenthum im Ganzen ist wesentlich dualistisch — und der Dualismus, der uns auch auf dem Gebiete des Christenthums begegnet, ist ein Symptom noch nicht überwundenen oder wiederkehrenden Heidenthums. Der Grund, warum alles Heidenthum nothwendig dualistisch ist, liegt darin, daß dasselbe den Geist nicht als wahrhaft ethisch und religiös bestimmten zu fassen weiß, daß es denselben vielmehr auch in die Natur hereinnimmt. Der Dualismus ist die Consequenz eines unvermittelten einseitigen Monismus. Der nun einmal vorhandene, jeder tieferen Betrachtung der Welt sich aufdrängende Gegensatz des bewußten und unbewußten Lebens, der in der sichtbaren Welt seine Analogie und sein Symbol hat, der Gegensatz des Geistes und der Materie führt, wenn man offen oder stillschweigend denselben ohne Weiteres unter eine höhere Einheit subsumiren will, irgendwie zu einer Verfestigung und Verewigung der Gegensätze — dazu, daß sie absolute werden, weil die letzte Einheit immer nur eine Abstraktion oder letzte Voraussetzung bleibt, welche thatsächlich doch über den Gegensatz nicht übergreifen kann, wenn sie auch durch eine Erschleichung sich als in dem Gegensatz thätig erweisen soll, und wir können schon dem Begriff nach nun folgende Formen unterscheiden:

A. Der Gegensatz wird als solcher in seiner vollen Bedeutung anerkannt und als unüberwindlicher festgehalten; und zwar kann dieß wieder auf zweifache Weise geschehen, indem entweder a) in das Absolute selbst dieser Gegensatz verlegt wird oder b) zwar eine oberste Einheit festgehalten wird, aber als überwundene (Chaos) oder unwirksame.

B. Der Gegensatz wird künstlich zu verdecken, resp. dialektisch zu vermitteln gesucht, d. h. der Dualismus stellt sich als Idealismus oder Materialismus dar. Aber daß diese beiden Formen ihrem Grundprincip nach dualistisch sind, zeigt sich daran, daß beide auf Doketismus kommen müssen. Vom Idealismus aus wird die materielle Welt zur bloßen Vorstellung — vom Materialismus aus die ideale Welt zur bloßen Selbsttäuschung. In beiden Fällen aber weist dieser Doketismus darauf hin, daß das angeblich monistische Grundprincip doch sein Gegentheil schon an sich hat. Auch der Schein einer materiellen Welt läßt sich nicht anders erklären, als dadurch, daß schon in dem Geiste ein Drang zum Andersseyn, eine Naturnothwendigkeit liegt, dieß Andere außer sich zu setzen, und schließlich kann auch der Materialismus nicht anders, als ein der Materie als solcher fremdes Princip, das Denken als Eigenschaft der Materie zu setzen. Es zeigt sich also auch hier, daß jeder Versuch, das eine Princip aus dem anderen zu erklären, ein vergeblicher ist und nur dazu führen muß, in der einen oder der anderen Weise die Absolutheit der Gegensätze anzuerkennen. Das πρῶτον ψεῦδος ist eben, daß überhaupt eine Erklärung im Sinne von Aufzeigung der Nothwendigkeit gefordert wird, denn mit dieser Forderung wird der eigentliche Begriff des Geistes, der eben seinem Wesen nach frei ist und eine solche Nothwendigkeit von sich ausschließt, zum Voraus negirt. Die Macht über die Natur ist der Geist nicht als der logische, denkende allein, sondern wesentlich als der Wille, näher als Person. Aber persönlichen Geist kann es in der Welt nicht geben, wenn es keine absolute Persönlichkeit gibt, und so wenig ist der Begriff einer absoluten Persönlichkeit eine contradictio in adjecto, daß vielmehr umgekehrt ein unpersönliches Absolute ein non-ens ist. Gerade hierin liegt die Unmöglichkeit, über den Dualismus hinauszukommen, namentlich für den Idealismus, daß das Absolute von Anfang an mit dem Natürlichen behaftet ist, nur die diffuse Unendlichkeit ist, welche der Welt Existenz stets bedroht. Dieser Dualismus in den obersten Principien, der auf einer falschen Vermischung beruht, führt nothwendig dahin, daß auch innerhalb der Welt der Gegensatz von Natur und Geist ein unaufhebbarer wird, weil der Geist natürlich wird. Wie das Heidenthum nicht zu einem wahrhaft ethischen Gottesbegriff kam, so hat es auch den Begriff der menschlichen Persönlichkeit, eines wahrhaft ethisch bestimmten Geistes nicht zu erreichen vermocht. Es zeigt sich dieß am deutlichsten daran, daß dem Heidenthum, dem antiken und modernen, der Begriff der

Sünde fehlt und daß für das moralisch Böse und für das natürliche Uebel die klassischen Sprachen nur Ein Wort hatten, ist der deutlichste Beweis davon, daß der Geist von der Natur noch keineswegs geschieden war, und daß er eben darum auch unfähig war, über die ihm coordinirte Materie Herr zu werden.

Es liegt uns ob, diese Auseinandersetzung durch einen Blick auf die Geschichte zu belegen und zu erläutern. Die dualistische Weltanschauung drang auf das Gebiet des Christenthums zunächst in der Gnosis ein. Schon der Name deutet darauf hin, daß hier der Geist in einseitig naturalistischer Weise als erkennender aufgefaßt wurde. Dadurch wurde er eigentlich machtlos gegen die Materie, diese wurde zum Bösen und das Böse erschien als Leiden. Damit aber war die Unmöglichkeit gesetzt, die Materie als eigentliches Produkt Gottes zu fassen, und so sehen wir denn in den verschiedenen Formen der Gnosis auch den Dualismus in seinen verschiedenen Gestalten und in mannichfachen Uebergängen. Namentlich können wir unterscheiden diejenigen Systeme, in welchen der Dualismus unmittelbar in das Absolute selbst gesetzt war — die syrische Schule und diejenigen, in welchen eine Dialektik der Gegensätze versucht ist — namentlich das valentinianische System. Die Consequenzen waren beide Male dieselben: Dualismus der Weltperioden — Gegensatz der Gerechtigkeit und Güte, des Demiurg und Christi, und Dualismus der Menschengattungen, wie endlich Dualismus im Menschen selbst zwischen Geist und Fleisch, ein Dualismus, in welchem ganz besonders das sittlich Bedenkliche dieser Weltanschauung sich zeigt (Rechtfertigung der Verläugnung, bis zum Extrem getriebener Antinomismus). Den deutlichsten Beweis dafür, daß der Mangel eines wahrhaft ethisch bestimmten Begriffs des Geistes die Grundlage des Dualismus ist, liefert Marcion, indem der naturalistische Begriff von Güte ganz offenbar für ihn die Veranlassung wurde zu der Entgegensetzung derselben gegen die Gerechtigkeit und damit zur Ausbildung seines ganzen schroffen Dualismus, der bei seinem sonstigen tieferen religiösen Verständniß um so mehr auffallen muß. Kein anderes gnostisches System karakterisirt sich aber mehr durch seinen Dualismus, als der Manichäismus, so daß es scheinen kann, als sey nur der Dualismus der persischen Religion hier mit einer schwachen, leichten Hülle verdeckt. Indeß dürfte doch wohl Baur's Hinweisung auf den Budhismus als Quelle des Manichäismus das Richtigere seyn. Der dunkele, trübselige Karakter des Manichäismus hat nichts zu thun mit der klaren Freudigkeit des Parsismus. Jedenfalls wenn der gnostische Dualismus mehr im klassischen Heidenthum wurzelte, hatte der Manichäismus mit asiatischen Religionen mehr Verwandtschaft. Trotz aller Feindschaft wider die Materie war doch die Anschauungsweise des Manichäismus eine durchaus orientalisch-sinnliche und lieferte den besten Beweis für unseren obigen Satz, daß der Dualismus nur die Consequenz eines falschen Monismus sey, und der Gegensatz von Geist und Materie nur darum so schroff sey, weil der Geist selbst einseitig natürlich gefaßt werde. Der Dualismus in diesem Religionssystem ruhte auf dem Grunde eines Chaos, ist also ein Beispiel der unter A. b) aufgeführten möglichen Form. (Es ist dabei die in der Polemik Augustin's geschilderte Form des Manichäismus in's Auge gefaßt). Wie die scheinbare Vertiefung des Sündenbegriffs durch eine Auffassung des Bösen als Substanz, durch Verlegung desselben in das Absolute gerade die gegentheilige Folge hatte, nämlich eine Veräußerlichung, ist nirgends deutlicher als an diesem Musterbild einer dualistischen Weltanschauung zu sehen. Indeß der Manichäismus gehört auch noch so sehr dem Gebiete des Heidenthums überhaupt an, daß er kaum zum Beispiel für das Eindringen eines heidnischen Dualismus auch auf das Gebiet des Christenthums dienen kann. Aber der heidnische Dualismus wirkte in die Entwicklung christlichen Lebens und christlicher Lehre noch ganz anders und tiefer ein. — Nicht nur war die volksmäßige Anschauung eine dualistisch so inficirte, daß allerdings der Gegensatz der neuen Religion gegen die alte leicht zum völligen Dualismus werden konnte, und die Dämonenfurcht nicht nur die geistige, sondern auch die leibliche Atmosphäre des Heidenthums für sündig ansehen mußte, sondern auch in die

theologische Wissenschaft drang mit dem Platonismus der Dualismus ein. Eine Repräsentation des mehr volksmäßigen Dualismus bietet Tertullian, überhaupt der ganze Montanismus dar, auch in dieser Beziehung das treffendste Gegenbild der Gnosis. Derselbe Mann, der mit so viel Geist den philosophischen Dualismus eines Hermogenes bekämpfte und die Materie gegen die Ansicht, als sey sie an sich schon das Böse oder Quelle des Bösen, vertheidigte, derselbe Mann, der in der Natur des Menschen schon die Anlage zum Christenthum fand, dessen offener Natursinn uns in so mancherlei Proben entgegentritt — derselbe Tertullian war doch praktisch in einem Dualismus gefangen, welcher ihn der Consequenz des ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου (1 Kor. 5, 10) nahe brachte. Nicht quoique, sondern parce que Tertullian den Geist so substantiell auffaßte, stand ihm derselbe in einem Gegensatz zu dem leiblichen Leben, der eine völlige Durchdringung desselben durch den Geist unmöglich erscheinen ließ. Am deutlichsten stellt sich dieser Dualismus immer in Betrachtung des ehelichen Lebens dar. Die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse erschien auf diesem Standpunkte an sich schon als etwas Sündiges — die Sünde schien also im leiblichen Leben ihren Sitz zu haben. In der dualistischen Scheidung zwischen Pneumatikern und Psychikern kam auch hier wie bei der Gnosis der Dualismus offen zum Durchbruch.

Was die wissenschaftliche Theologie betrifft, so ist der vom Neu-Platonismus ererbte dualistische Zug in der alexandrinischen Theologie ganz unverkennbar. Er spricht sich bei Clemens namentlich in der Beschreibung des vollkommenen Gnostikers aus, welche deutlich genug an das stoische Ideal erinnert, das hinwiederum ganz auf dem Gedanken der Geistesfreiheit beruht, der Negation der sinnlichen endlichen Bedürfnisse, nicht der Sünde. Noch mehr freilich können wir bei Origenes den Dualismus verfolgen. Sein neuplatonischer Gottesbegriff in seiner starren Abgeschlossenheit machte von Anfang an ein außerhalb Gott liegendes Weltprincip nöthig, und die Freiheit erscheint als dieser von Gott undurchdringbare und ewig nicht völlig aufhebbare Weltkeim, und sofern die materielle Welt nur die Consequenz der sich von Gott losringenden Freiheit ist, erscheint sie auch als das an sich schon eigentlich Widergöttliche (vgl. meine Abhandlung über Origenes und Augustin als Apologeten, Jahrbb. f. deutsche Theologie Bd. VIII. S. 299 f.). Ist die materielle Welt nur der Kerker des Geistes, so kann das ethische Ziel nicht eine Durchdringung des natürlichen Lebens durch den Geist seyn, sondern nur eine Flucht aus der Materie. Und wenn Origenes in der Christologie nicht zum völligen Doketismus kommt oder wenn er die bekannte That der Selbstverstümmelung später anders betrachten lernte, so ist das sicher nicht das Verdienst seiner Principien, sondern des christlichen Geistes, den er trotz dieser Principien in sich hatte.

So Vieles die folgende Zeit auch an Origenes als häretisch zu verwerfen hatte, von seinen Grundprincipien kam die ganze griechische Theologie nicht los — ihre Auffassung der Sünde blieb immer naturalistisch. Aber auch die christliche Theologie des Abendlandes blieb von heidnischem Dualismus inficirt. So tief Augustin in den eigenthümlich christlichen Geist einzudringen nicht ohne Erfolg bemüht war, den platonischen Gottesbegriff brachte er doch mit in seine Theologie, und damit einen naturalistischen Gottes- und Geistesbegriff — der Gedanke eines *κόσμος νοητός* in Gott, droht diesen selbst dualistisch zu trennen, und andererseits gelingt es auch ihm nicht völlig, die Welt wirklich von Gott loszubringen, ohne die Freiheit und Sünde als Mittel dazu zu benützen. Der augustinische Dualismus ist freilich viel verdeckter, als der des Origenes — es ist die Form des Idealismus, die wir bei ihm finden, aber eine genauere Betrachtung wird nicht nur in dem Dualismus der Erwählten und Verworfenen, resp. der Güte und Gerechtigkeit Gottes, sondern auch in Auffassung der Sünde, in der er schließlich doch die Macht des Materiellen sieht, die dualistischen Consequenzen dieses Idealismus herauszufinden im Stande seyn. In diesem Sinne ist Augustin mit mehr Recht des Dualismus zu beschuldigen, als hinsichtlich seiner Ansicht vom Verhältniß des Christenthums und Heidenthums (wie Baur will), und so angesehen, behält auch der Vorwurf des Manichäismus

noch ein gewisses Recht — obgleich ihn nur nicht der Pelagianismus erheben darf, da die Beweisführung des Augustin gegen Julian, daß gerade der Pelagianismus selbst manichäisire, schlagend erscheint (vgl. Aug. c. Jul. lib. I. cap. VIII. IX. 36—44. — eine Stelle, welche auch auf das in Beziehung auf Augustin Gesagte ein Licht wirft, insofern der naturalistische Begriff des Geistes in seiner Beweisführung, daß das Böse ex nihilo entstehe, deutlich hindurchschimmert). Der Pelagianismus, in seiner Voraussetzung der ungetrübten Güte des Geistes, kann am Ende die Sünde doch nur aus der Berührung mit der materiellen Welt ableiten und ist beharrlich in der Verwechslung von Geistesfreiheit mit Tugend befangen. Was der tonangebende Meister abendländischer Theologie festgestellt, und was die Anschauung des in der Stille nicht wenig einflußreichen häretischen Mönchs war, blieb bei der ganzen abendländischen Christenheit durch die mittleren Zeiten hindurch haften. Wenn auch nicht so principiell begründet, finden wir doch den Gegensatz zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, zwischen dem Geist und dem materiellen Leben, zwischen Gott und der Welt fort und fort in dualistischer Weise gespannt. Dies ganze große Gebiet der Ascese des Mittelalters ist Ein fortlaufendes Zeugniß von der naturalistischen Auffassung der Sünde und in welthistorischer Gestalt prägt sich der mittelalterliche Dualismus durch den Gegensatz von Kaiserthum und Pabstthum aus.

Es war in der That erst die Reformation, welche einen tieferen Begriff des Geistes aufbrachte und durch Hervorhebung der Persönlichkeit des Menschen den wahren Unterschied von Geist und Natur zur Geltung brachte und damit auch die wahre Macht des Geistes über die Natur. Aber wie die Reformation subjektiven Ursprungs war, so war auch die Erkenntniß von der wahren Geistesnatur zunächst auf die Sphäre des subjektiven Geistes beschränkt. Der Gottesbegriff war zwar thatsächlich durch den natürlichen religiösen Anthropomorphismus ein anderer geworden, aber die wissenschaftliche Reflexion hatte im Ganzen den alten hergebrachten Gottesbegriff unverändert gelassen, und wo innerhalb der reformatorischen Theologie auch die objektive Grundlegung der Dogmatik war in Angriff genommen worden, da zeigte sich deutlich genug der tiefgreifende Mangel einer Reformation auch auf diesem Gebiete.

Unterdessen arbeitete die auf reformatorischem Boden, wenn auch nicht aus ihrem Schoße, entstandene neuere Philosophie und die deutsche Mystik und Theosophie gleichermaßen mit dem alten Gottesbegriff fort. Hat man auch bei Cartesius mit Recht hinsichtlich der Methode das Princip einer neuen Zeit sehr signifikant in seinem cogito ergo sum ausgesprochen gefunden, so zeigte die Consequenz, welche Spinoza aus seinen Prämissen zog, nur zu deutlich, wie der heidnische Dualismus noch die eigentliche Grundvoraussetzung blieb. Was ist auch am Ende Spinoza's Gott anders, als eine gnostische Σιγή, aus welcher ewig keine Welt abzuleiten ist, sondern von welcher das selbst dualistisch gespaltene Endliche doch nur durch einen Abfall entstehen kann? Und derselbe verworrene Begriff des Unendlichen beherrschte einen Weigel und trieb einen Böhme dazu, kühn wieder die Welt ihrem Princip nach in Gott selbst zu verlegen — und den Dualismus wieder offen in Gott selbst zu setzen. Aber so auffallend Böhme's Aehnlichkeit mit der alten Gnosis ist, so ist doch der Gedanke, Gott selbst wieder lebendig zu fassen, in ihm ein sich selbst vermittelndes Leben zu suchen, sehr bemerkenswerth, und es kündigt sich so in ihm doch der Versuch an, den die deutsche Philosophie machte, auf dem Gebiete der objektiven Gotteslehre den wahren Geistesbegriff zu suchen. Zwar so bedeutsam Leibnitzens Intention in diesem Betracht war, indem er es wagte, den Begriff des Unendlichen zur Einzelnheit zu concentriren, fand er dennoch bei seinem einseitigen Intellektualismus nicht das rechte Mittel, den Dualismus zu überwinden, und die von ihm ausgehende Aufklärungszeit endete nur in einem Dualismus anderer Art, als er sich aus Spinoza's Prämissen ergab. Die deistische Theologie führte zwar nicht zum Doketismus oder zu einem Absoluten, das offen oder verdeckt das Endliche schon an sich hat, aber zu einer desto herberen Scheidung des für sich seyenden End-

lichen von dem nun wohl auch in sich selbst fertigen Gott. Kant's praktischer Idealismus ging einen Schritt weiter: nicht mehr im Denken, im Willen erkannte er den idealen Mittelpunkt des Menschen, den eigentlichen Gehalt der Persönlichkeit, aber das Eigentliche im Wesen der Persönlichkeit hatte er doch nicht erfaßt. Wie der Mensch nicht volle Selbstmacht ist, sondern in sich selbst dualistisch gespalten, wie ihm die Sinnlichkeit mit dem radikalen Bösen am Ende zusammenfällt, so ist auch sein Gott nicht die volle Persönlichkeit, sondern ein bloßes Problem, ein bloßes Sollen. Wie sehr auch Fichte rang, diesem Mangel abzuhelfen, den Kant'schen Dualismus zu begreifen aus dem Absoluten selbst, und in dem eigenen Ich ein absolutes Ich zu entdecken — über den Intellektualismus kam auch er nicht hinaus, kam auch Schleiermacher mit aller Subjektivität nicht hinaus, und Hegel gab dieses Ringen ganz auf — der Geist zerfloß ihm wieder ganz naturalistisch in das Denken, nur mittelbar in der festeren Fixirung der einzelnen Weltgestalten, in dem doch gerade ihm trotz des apriorischen Construirens eignenden historischen Blick hat auch er beigetragen zur Bildung eines volleren Begriffs der Persönlichkeit. Am weitesten ist Schelling gekommen in Bestimmung dieses Begriffs und in dem Versuch, die Persönlichkeit als relative Absolutheit in einer Persönlichkeit Gottes zu sichern. Aber auch ihm war, ähnlich wie Böhme, die Intelligenz mit ihrer Nothwendigkeit das Höhere über dem Willen, den er schließlich mit der blinden Natur zusammennahm und der darum immer wieder dualistisch der seiner bedürftigen und doch ihn stets negirenden Intelligenz gegenüberstand. Je mehr auch für ihn eine pantheistische Vermischung der Welt mit Gott eintrat, desto sicherer war auch für ihn der Dualismus etwas Unaufhebbares.

So zeigt sich bei allem Geist im Einzelnen die Philosophie auch der neuen Zeit unfähig, den Dualismus zu überwinden und damit vom Heidenthum loszukommen. Es liegt das, wie oben hervorgehoben, im Wesen der Philosophie: sie will eben das Endliche aus dem Absoluten begreifen — damit ist aber der Dualismus zum Voraus gesetzt. Nur wenn das Endliche wirklich die That des Absoluten ist, und nur wenn die Welt so geartet erscheint, daß eine Gemeinschaft möglich ist zwischen Gott und ihr — nur dann ist der Dualismus des Heidenthums principiell überwunden. Dieß ist aber nicht möglich auf logischem Wege zunächst festzustellen. Der Weg der Offenbarung ist hier so gewiß der einzig mögliche, als schon die menschliche Persönlichkeit etwas Undurchdringliches an sich hat und nicht einfach begriffen werden kann, sondern sich selbst manifestiren muß. Nur die Theologie, sofern sie auf der Kunde der Offenbarung ruht, kann den Versuch machen, nicht das „Daß", aber das „Wie" der Gemeinschaft zwischen Gott und Welt zu begreifen. Diese Gemeinschaft ist mittelpunktlich und vollendet in Christo gesetzt, und die Ueberwindung des Dualismus in der Lehre von ihm, die Abstreifung alles Doketischen ist zugleich die Ueberwindung des Heidenthums überhaupt.

Es ist nicht dieses Orts, auch den noch nicht der Geschichte angehörenden Versuchen der Theologie in dieser Beziehung weiter nachzugehen. Des Einen wenigstens dürfen wir uns freuen: daß die Aufgabe klarer vor uns steht, als in früherer Zeit, und daß die christologischen Schwierigkeiten dazu geführt haben, auch in der Theologie im engeren Sinne die Wurzel anzufassen und den Gottesbegriff selbst, wie ihn die seitherige Dogmatik überliefert hat, zu messen, um dem vollen Wesen Gottes, wie es sich uns geschichtlich geoffenbart hat, und darnach diesen alten Gottesbegriff einer Revision zu unterziehen. H. Schmidt.

Dubourg, Anna, eine der edelsten Erscheinungen des französischen Protestantismus, hervorragend durch seine Kenntnisse und die Liebenswürdigkeit seines Karakters, bekannt durch sein tragisches Ende, seinen Märtyrertod.

Anna (wohl gleich Annas = Hannas) Dubourg war im Jahre 1521 in Riom in der Auvergne geboren, wo seine Familie (sein Vater hieß Etienne Dubourg de Sailloux) schon lange ansässig war und zu den angesehensten des Landes gehörte. Sein Oheim Anton Dubourg, Kanzler von Frankreich, bestimmte Anna, die Rechtswissenschaft

zu studiren. Nachdem er einige Jahre als Advokat prakticirt, kam der talentvolle junge Mann als Professor des Civilrechts an die damals hochberühmte Universität Orleans, wann, läßt sich nicht sagen, wie überhaupt die Nachrichten über die früheren Schicksale Dubourg's sehr spärlich lauten; auch über seine Wirksamkeit auf der Universität ist nichts bekannt, als daß er die Herzen der Studirenden sich leicht gewonnen habe. Nach der France protest. IV, 335 soll noch auf der öffentlichen Bibliothek in Orleans ein Manuskript Dubourg's über juridische Gegenstände sich finden. In dieser Zeit scheint er auch mit dem Protestantismus bekannt geworden zu seyn; derselbe hatte trotz aller Verfolgungen damals schon eine solche Verbreitung in Frankreich gefunden, daß Niemand unter den Gebildeten mit ihm ganz unbekannt war; auch in Dubourg's älterlichem Hause war er nicht fremd; zwei seiner Brüder sind der neuen Lehre zugewandt gewesen. Calvin's Schriften waren in aller Händen, Marot's Psalmen in aller Mund, und Orleans bewahrte die Erinnerung an manchen eifrigen Beförderer der Reformation, an den schwäbischen Magister Melchior Volmar und dessen berühmte Schüler Calvin und Beza. — Auch Dubourg wurde von der neuen Bewegung ergriffen. Mit der ihm eigenen Gewissenhaftigkeit machte er sich daran, über die vielbestrittenen Lehren zur Klarheit und Wahrheit zu kommen. Wie gründlich er die heilige Schrift kannte, wie bewandert er in den Kirchenvätern und in der Kirchengeschichte war, davon legen seine Antworten in den Verhören herrliches Zeugniß ab, oft zur Verlegenheit und Beschämung seiner Untersuchungsrichter. Bis Ostern 1557 war er noch nicht zum Protestantismus übergetreten, denn damals feierte er das Abendmahl noch in der katholischen Kirche. Am 19. Oktober 1557 wurde er als geistlicher Rath (conseiller-clerc) in das Pariser Parlament berufen, unter dessen unmittelbarer Aufsicht die Universität Orleans stand. Seine Gelehrsamkeit hatte ihm die Stelle unentgeltlich verschafft, eine Seltenheit für die damalige Zeit; seine religiöse Richtung war nicht bekannt und ihn selbst mochte wohl der Gedanke leiten, in jener einflußreichen Stellung seinen Glaubensgenossen von größerem Nutzen seyn zu können. Um die Stelle zu übernehmen, mußte er sich zum Diakonus und Subdiakonus weihen lassen*). Immer offener zeigte Dubourg seinen Glauben; zu Ostern des Jahres 1558 ging er zur Messe nur seiner Dienerschaft zu Lieb und später nahm er, wie er selbst bekannte, an den Versammlungen der protestantischen Gemeinde in Paris Theil, feierte auch das Abendmahl mit ihnen. Bald sollte die Zeit kommen, da er seinen Glauben offen bekennen mußte.

Er stand mit seinen Ansichten im Parlament nicht allein; die jüngeren und talentvolleren Mitglieder desselben hingen zum Theil auch der Reformation an, zum Theil stimmten sie aus Abneigung gegen die Inquisition für ein milderes Verfahren gegen die Ketzer; zu ihnen gehörten die Präsidenten Harlay und Seguier. Ihnen gegenüber standen die fanatischen Blutrichter Minard, Le Maistre und St. André, welche sich aus den eingezogenen Gütern der Hingerichteten bereicherten. In der grande Chambre hatten die letzteren, in la Tournelle die ersteren, „die Guten" (wie Beza sie nennt), die Oberhand. Im Frühjahre 1559 kam diese Meinungsverschiedenheit offen zu Tage; vier Bürger von Toulouse, der Läugnung der Transsubstantiation angeklagt, hatten an das Pariser Parlament appellirt und la Tournelle hatte, besonders durch Dubourg bestimmt,

---

*) Das Pariser Parlament bestand aus folgenden Kammern oder Senaten:

1) Die grande Chambre, in Civilangelegenheiten des Königs, der Krone, der Universität 2c. die höchste Instanz.

2) Chambre des enquêtes, die über alle anderen Appellationen in Civilsachen in höchster Instanz zu entscheiden hatte.

3) Chambre de la Tournelle oder criminelle, die höchste Instanz in Criminalfällen; zwei Räthe der grande Chambre und acht der enquête bildeten abwechslungsweise (tour à tour) diesen Gerichtshof.

Das Parlament bestand ferner aus weltlichen und geistlichen Räthen, letztere die Ueberbleibsel jener Zeit, da Gelehrsamkeit und Rechtskunde beinahe ausschließlich in den Händen der Geistlichen war.

welcher ausführte, daß auch die griechische Kirche die Brodverwandlung nicht lehre, nur die Verbannung der Angeklagten beschlossen. Fast zu gleicher Zeit ließ die Grande Chambre einen armen Winzer, Pierre Chenet, verbannen. Diesen Zwiespalt auszugleichen, berief der General-Prokurator Bourdin ein Mercuriale *). Vom 30. April an begannen die Verhandlungen; da es Sitte war, seine Ansicht in längerer Rede vorzutragen, dauerten dieselben lange; zum Schrecken der katholischen Partei wurden die Reden immer freisinniger; es schien, als neige sich die Mehrzahl des Parlamentes, von Du Ferrier, Duval geleitet, der Ansicht zu, die vorhandenen Gesetze möglichst mild auszulegen und auf eine Verbesserung der Gesetzgebung anzutragen. Anton Fumée verlangte offen die Berufung eines freien Concils. Da wandten sich Gilles Le Maistre, Minard und Bourdin unmittelbar an den König, um ihm die drohenden Gefahren des katholischen Glaubens vorzustellen, nicht vergessend, anzudeuten, wie sehr seine königlichen Edikte mißachtet würden. Der reizbare, auf sein Ansehen eifersüchtige König Heinrich II. ließ sich leicht für sie gewinnen; ohnedieß waren seit dem Frieden von Cateau-Cambrésis (3. April) Spanien und Frankreich darauf bedacht, der immer weiter um sich greifenden Ketzerei Einhalt zu thun (daß in einem geheimen Artikel des Friedens die Ausrottung der Protestanten förmlich beschlossen wurde, läßt sich nicht nachweisen). In einem sogenannten lit de justice wollte er das Parlament einschüchtern. Am 14. Juni (Beza und die Meisten haben den 10., de Thou den 15., Sismondi gibt an, der 14. sey ein Mittwoch gewesen) erschien er mit großem Gefolge im Augustinerkloster, wo die Sitzungen des Parlaments gehalten wurden, weil die Räume des Justizpalastes zum Hochzeitsfest von Elisabeth, Heinrich's Tochter, mit Philipp II. verwendet waren. In kurzer heftiger Rede setzte er den Zweck seines Kommens auseinander: nachdem der Frieden mit dem Ausland hergestellt sey, hoffe er um so mehr, daß er auch im Innern nicht gestört werde; er erwarte, daß das Parlament ernstlicher als bisher sich der Sache der Kirche annehme. Die schon begonnenen Abstimmungen sollten fortgesetzt werden. Als die Reihe an Dubourg kam, dankte er Gott dafür, daß er den König hergeführt, um der Berathung einer solch wichtigen Angelegenheit in Person anzuwohnen. In freimüthigster Rede führte er aus, wie unrecht man thue, die schwersten Verbrechen — Gotteslästerung, Ehebruch u. s. w. — ungestraft zu lassen, während man auf's Härteste gegen Unschuldige verfahre, die des Hochverraths beschuldige, welche den Namen des Königs nur in ihren Gebeten nennen, die des Aufruhrs anklage, welche endlich einmal mit dem Lichte der göttlichen Wahrheit die Schäden der Kirche beleuchten und dringend Abhülfe fordern.

Heinrich II. fand in Dubourg's Rede eine Anspielung auf sein bekanntes Verhältniß mit Diana von Poitiers und fühlte sich auf's Tiefste beleidigt; ohne auf die versöhnenden Worte von Seguier, Harlay und de Thou zu hören, befahl er die Verhaftung von Ludwig de Faur und Dubourg; daß er damit die Heiligkeit seines Gerichtshofes schändlich mit Füßen trete, fiel dem erzürnten Könige nicht ein; noch weitere Verhaftungen wurden vorgenommen und die Verfolgungen begannen auf's Neue. Dubourg wurde in die Bastille geschleppt und sein Proceß sogleich eingeleitet; gegen das bestehende Recht, daß die Parlamentsglieder nur von den versammelten Kammern gerichtet werden dürfen, setzte der König eine Commission nieder, aus erklärten Gegnern der Protestanten bestehend (Minard, de Bellay, St. André, Mouchy, Le Maistre) und ein königl. Dekret bedeutete Dubourg, dieses Tribunal anzuerkennen, wenn er nicht ohne Verhör verurtheilt werden wolle. Dubourg sah daraus, daß sein Tod beschlossen sey, aber er hielt es für seine Pflicht, von jedem rechtmäßigen Vertheidigungsmittel, welches ihm seine eminente Rechtskenntniß darbot, Gebrauch zu machen, um so das Verfahren seiner Gegner an den Pranger zu stellen und um Zeit zu gewinnen, sich im Glauben zu stärken. Seine Appellation an die Erzbischöfe von Paris, Sens und Lyon (unter deren

*) So nannte man die schon von Karl VII. befohlenen Gesammtsitzungen des Parlaments, welche die etwa ausgebrochenen Zwistigkeiten ausgleichen sollten; sie wurden seit 1551 alle drei Monate an einem Mittwoch (dies Mercurii) gehalten.

Gerichtsbarkeit er als geistlicher Rath stand) wurden nacheinander verworfen, eine nach Rom lehnte er ab: „er wolle nichts mit dem Antichrist zu schaffen haben.“ Ganz Frankreich war gespannt auf den Ausgang dieses Processes. Der Tod Heinrich's II. (10. Juli 1559) durch die Lanze Montgommery's, desselben, der Dubourg verhaftet hatte, brachte nur die Veränderung hervor, daß die Guisen, die consequenten Gegner der neuen Lehre, als Oheime des geistig und leiblich schwachen Franz II., die ganze Gewalt in ihren Händen vereinigten und eifriger als je die Protestanten verfolgten. Alle Verwendungen, auch die Coligny's, blieben vergeblich. Von Anfang an hatte Dubourg offen bekannt, der neuen Sekte anzugehören, immer aber entschieden sich geweigert, die Namen der Mitglieder oder Ort und Zeit der Versammlungen zu nennen; er wollte ein herrliches, durch ächt evangelische Klarheit und Schriftkenntniß ausgezeichnetes Glaubensbekenntniß schriftlich seinen Richtern übergeben. Da brachten es seine sogenannten Freunde dahin, daß er ein anderes, welches die den Katholiken anstößigen Lehren weniger hervorhob, abfaßte und überschickte. Die katholische Partei triumphirte, sie hielt es für den ersten Schritt auf der Bahn der Verläugnung. Ein Brief Marlorat's (s. d. Art), des damaligen Geistlichen der Pariser evangelischen Gemeinde, weckte in Dubourg solche Reue, daß er darauf bestand, sein erstes Glaubensbekenntniß zu übergeben. Damit hatte er sein Todesurtheil selbst geschrieben. Nach den Gesetzen stand der Tod auf dem Bekenntnisse des Protestantismus. Der Kardinal von Lothringen bestand auf Beschleunigung des Processes, weil er erfahren hatte, daß der Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz durch eine Gesandtschaft sich Dubourg als Professor nach Heidelberg ausbitten werde. Der Präsident Minard wurde am 12. Dezember meuchlings erschossen; man glaubte einer Verschwörung zu Gunsten des Gefangenen auf der Spur zu seyn. Am 21. Dezember fällte das Parlament, in welchem sich keine Stimme zu Gunsten des Angeklagten erhob, das Urtheil: Dubourg sollte auf dem Grèveplatz gehenkt und dann verbrannt werden. — Die oberste richterliche Behörde Frankreichs war von da an von aller Ketzerei gründlich geheilt. — Am 23. Dezember wurde das Urtheil vollzogen; nach einem rührenden Abschiede von seinen Collegen erlitt er mit der größten Standhaftigkeit den Märtyrertod.

Dubourg war der erste französische Protestant aus den höheren Ständen, der sein Bekenntniß mit dem Tode besiegelte. De Thou versichert, diese Hinrichtung habe viel zur Verschwörung von Amboise beigetragen. Dubourg's Glaubensbekenntniß ist dadurch merkwürdig, weil der Verfasser sich ganz entschieden zur calvinischen Lehre bekennt, im Gegensatz zur lutherischen Lehre. Mit dem am 25. bis 28. Mai desselben Jahres abgefaßten Bekenntniß seiner Kirche stimmt er ganz überein, und so bezeichnet Dubourg die Zeit, da die lutherische Reformation in die calvinische übergegangen war.

Die ausführlichste Darstellung des Processes mit interessantem Detail gibt: La vraye histoire contenant l'inique jugement et fausse procédure contre Anne Dubourg etc. Anvers (Genève) 1561. 12°. Wieder abgedruckt: Memoires de Condé. London 1743. I. Aus ihr schöpften alle nachherigen Geschichtsschreiber: Histoire des persecutions et martyrs de l'église de Paris depuis 1557—1572 (von Chandieu). Lyon 1573. — Beza, histoire ecclésiastique und in seinen Icones, Crespin, La Planche etc. — Sonst zu nennen: La France protestante. IV. — Polenz, Gesch. des französ. Calvinismus. I. — Baum, Beza II. — Soldan, Geschichte Frankreichs von Franz I. bis Karl IX. Bd. I. — Mignet, Journal des Savants. 1857.

Theodor Schott.

Du Pin, Louis Ellies, Sprößling einer alten Adelsfamilie der Normandie, wurde geboren zu Paris den 17. Juni 1657 und erhielt frühzeitig eine gelehrte Erziehung. Schon mit 15 Jahren wurde er Magister artium, bestimmte sich dann zum geistlichen Stande und wurde 1684 Doktor der Sorbonne. Bereits 1686 erschien der erste Band seines Hauptwerks: Bibliothèque universelle des auteurs ecclésiastiques, dessen freisinnige Richtung dem Verfasser das Mißfallen des Klerus und Bossuets ins=

besondere zuzog. Durch Androhung einer strengen Censur ließ er sich zu einer Retraktation bewegen, welche gleichwohl die Unterdrückung des Werkes durch eine Parlamentsverfügung von 1693 nicht verhinderte. Es wurde aber die Fortsetzung desselben unter dem veränderten Titel Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques gestattet, unter dem es eine Ausdehnung bis zu 61 Oktavbänden (mit den Supplementen) erlangte. (Das eigentliche Werk erschien in Paris 1686—1704 in 58 Bändeu in 8°, in Amsterdam in 19 Bänden in 4°). In die Händel wegen der Bulle Unigenitus verwickelt, und dann als Jansenist und Unterzeichner des cas de conscience (s. d. Art. „Jansen") nach Chatelleroult verbannt, erlangte er zwar unter der Bedingung einer zweiten Retraktation seine Zurückberufung, nicht aber die Erlaubniß, seine Lehrthätigkeit am Collège de France fortzusetzen. Unter der Regentschaft trat er in enge Verbindung mit dem Erzbischof von Canterbury, Wilhelm Wake, und correspondirte mit demselben über Vereinigung der anglikanischen mit der römischen Kirche, weshalb sich im Februar 1719 auf Betrieb von Dubois die Polizei aller seiner Päpiere bemächtigte. Er nahm auch Theil an dem Vereinigungsversuch der römischen und griechischen Kirche, der bei Peter's des Großen Anwesenheit in Paris im Jahre 1717 von der Sorbonne (s. d. Art.) unternommen wurde. Am 6. Juni 1719 starb er zu Paris.

Du Pin hat sich auch als Kanonist im Sinne des Gallicanismus hervorgethan durch ein Werk: de antiqua ecclesiae disciplina dissertationes historicae. Paris 1686. 4°, und durch den Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle, einen ausführlichen Commentar zu den vier Artikeln des gallicanischen Klerus, der zuerst in Paris 1707. 8°, 1776 in Wien, in's Lateinische übersetzt unter dem Titel de potestate eccl. et temp., und darnach wieder mit Benützung einer neuen und vermehrten von Dinouart besorgten französ. Ausgabe von 1768 in Mainz 1788 in 4° erschien. Von seinen übrigen Schriften, die sich vollständig bei Nicéron in 28 Nummern verzeichnet finden, sind noch hervorzuheben seine methode pour étudier la théologie (1776), l'histoire de l'Eglise en abrégé (1712), seine Ausgaben des Optatus (1700) und der Werke Joh. Gerson's (1703). Er schrieb mit außerordentlicher Leichtigkeit, mit viel Geschick und Geschmack, aber nicht mit eben so viel Gründlichkeit.

Siehe Nicéron mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la rep. des lettres. Tom. II. Paris 1729. 12°. p. 25—48. — Nouvelle bibliothèque génerale. Tom. XV. Paris 1856. 8°. p. 303—306. — Auch Du Pin's eigene Nachrichten über sich und seine Schriften im letzten Bande seiner nouvelle bibliothèque des aut. eccl. (Amsterdamer Ausgabe Bd. XIX. S. 176—253). Scheurl.

Dutoit, Jean Philippe, nach dem Namen seiner Mutter gewöhnlich Dutoit-Membrini genannt, um ihn von Anderen gleichen Namens zu unterscheiden, ist ein Mystiker aus der französisch-reformirten Kirche des Kantons Waadt. Von neueren waadtländischen Geschichtsschreibern (Monnard und Olivier) ehrenvoll erwähnt, von Vinet in seiner Homiletik und Pastoraltheologie als excellent juge en fait de prédication gerühmt, ist er für uns um deßwillen von besonderem Interesse, weil er eben ein Mystiker ist, und zwar in Wort und That, wie wir bald sehen werden, weil er die mystischen Traditionen auf französisch-reformirtem Boden vertreten und gepflegt und im Stillen einen weithin reichenden Einfluß ausgeübt hat, so daß das Urtheil, Poiret sey der einzige reformirte Mystiker, einige Modifikation erleidet. Neuerdings ist die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt, sein Leben und Wirken beschrieben worden von Jules Chavannes im chrétien évangelique (einer in Lausanne erscheinenden Zeitschrift) 1861. S. 289. 369. 634. Auf Grund dieser eingehenden Arbeit, die sich aber auf das Doktrinelle durchaus nicht einläßt, sowie auf Grund der Werke von Dutoit, die wir uns verschaffen konnten, geben wir die nachfolgende kurze Darstellung.

Geboren zu Moudon im Kanton Waadt im Jahre 1721, widmete er sich aus freiem Antriebe dem Studium der Theologie auf der Akademie von Lausanne und wurde 1747 Kandidat. Sein Vater hatte ihm gewiß nicht zugeredet, denn er hatte kein Herz

für den geistlichen Stand, seitdem er einmal, des Pietismus verdächtig, nach Bern, wozu damals das Waadtland gehörte, citirt und daselbst eine Zeit lang gefangen gehalten worden. Es vergingen noch mehrere Jahre, bis der Sohn eine bestimmte kirchliche Anstellung erhielt, aber diese Jahre waren für seine geistliche Entwickelung von entscheidender Bedeutung. Im Jahre 1750 wurde er von einer Krankheit befallen, in welcher eine moralisch-religiöse Umwandlung in ihm vorging, begleitet von merkwürdigen physischen Veränderungen. Dem Tode nahe, wie er meinte, legte er sich, einer Sitte der katholischen Frömmigkeit folgend, auf den Boden; da erschien ihm im Gesicht sein seit einigen Jahren verstorbener Vater, der ihm seine baldige Wiederherstellung ankündigte. Als er sich wieder erhoben, um einige Nahrung zu sich zu nehmen, hörte er eine Stimme: „Du wirst das Fleisch deines Erlösers essen und sein Blut trinken!“ Augenblicklich fühlte er in seinem Leibe die Wirkung dieser Worte und in Zeit von einem Tage war seine Wiederherstellung schon so weit gediehen, daß der Arzt seinen Augen kaum trauen mochte. Mancher mag sich über solche mystische Vorgänge auf französisch-reformirtem Boden wundern, aber in anderer Art Aehnliches wird uns von einem anderen Waadtländer, Major Davel, berichtet, der zu Anfange des 18. Jahrhunderts sein Vaterland von der Bernerischen Herrschaft zu befreien gesucht hatte (vgl. Monnard, histoire de la confédération Suisse etc. 14. Bd. S. 145 [Uebersetzung und Fortsetzung des Werkes von Joh. von Müller] und Olivier, Etudes d'histoire nationale. Le Major Davel). Bald darauf wurde Dutoit mit den Schriften der Frau Guyon (s. d. Art.), besonders mit ihren „discours“, bekannt und ihr enthusiastischer Verehrer. So begreift man, daß er die Verbindung mit einer jungen Dame, die er lieb gewonnen hatte, abbrach und überhaupt den Entschluß faßte, niemals in die Ehe zu treten. Unterdessen predigte er öfter in den Kirchen von Lausanne, mit Salbung und Innigkeit, meist nach kurzen Noten, in freiem Vortrage. Ungeachtet der etwas ermüdenden Länge seiner Predigten fesselte er die Zuhörer und sah auch bedeutende Früchte seiner Reden, sey es, daß Feinde bei dem Ausgehen aus der Kirche sich versöhnten, sey es, daß der Stadtrath, durch seine auf Freundes-Aufforderung gehaltene Predigt bewogen, den Beschluß zurücknahm, wodurch während der Fastenzeit, da zugleich eine große Epidemie Viele hinwegraffte, theatralische Vorstellungen gestattet worden waren. Doch konnte er sich nicht entschließen, eine feste Anstellung zu nehmen oder vielmehr, nachdem er eine solche im J. 1754 angenommen, als Frühprediger und Katechist, verzichtete er schon vierzehn Tage nachher darauf, aus welchen Gründen, hat man nie erfahren. Indessen entzog er sich keineswegs den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche. Mit Schrecken sah er Voltaire drei Winter (von 1756 bis 1758) in Lausanne zubringen (s. Olivier a. a. O. Voltaire à Lausanne) und daselbst das Gift seiner frivolen Sinnesart verbreiten. Er wendete sich deswegen an den Bernerischen Landvogt in Lausanne, ihn erinnernd an die Verordnung der Regierung gegen Schriftsteller, welche Gottlosigkeit und Unglauben beförderten. Als der Landvogt entgegnete, daß Voltaire ein gar berühmter Schriftsteller sey, mit dem man Rücksichten haben müsse, erklärte Dutoit, daß, wenn der Landvogt seine Pflicht hierin nicht thue, er selbst nach Bern reisen, und bei der Regierung seine Klage vorbringen werde. Bald darauf verließ Voltaire für immer die Stadt, wo er, nach seinem eigenen Geständnisse, seine glücklichsten Tage verbracht hatte; doch ist nicht gewiß, daß dieß die eigentliche Ursache seiner Entfernung gewesen. Im folgenden Jahre (1759) verzichtete Dutoit, wie er sagte, bewogen durch ein anhaltendes Brustleiden, das ihn am Predigen hinderte, auf den geistlichen Stand und ließ seinen Namen aus der Liste der waadtländischen Geistlichen ausstreichen.

Seine Thätigkeit wurde dadurch nicht gemindert. Er ergab sich um so eifriger dem Studium der Schrift, der Kirchenväter, besonders der Mystiker. Er unterhielt einen lebhaften Briefwechsel mit bedeutenden Männern jener Zeit, Lavater, Bonnet, Philipp Albert Stapfer, auch mit Auswärtigen aus verschiedenen Ländern, unter anderen

mit dem Grafen Fleischbein, dem Uebersetzer der Werke der Frau Guyon in's Deutsche (s. Bd. V, dieser Encykl. S. 433). In Lausanne selbst sammelte sich um ihn ein kleiner Kreis von erweckten, strebenden Seelen. Dieß sowie die Abneigung der zahlreichen Verehrer von Voltaire konnte nicht ermangeln, ihm nach und nach Unannehmlichkeiten zuzuziehen. Bald blieb man nicht dabei, ihn für einen Sonderling, dessen Gehirn etwas geschwächt sey, auszugeben. Während eines Aufenthaltes in Genf im Winter 1766—67 im Schooße der ihm befreundeten Familie Grenus machten ihm die Genfer allerlei Chikanen und streuten sehr nachtheilige Gerüchte über ihn aus, so daß er sich bewogen fühlte, sich vom Stadtrathe und von der Akademie in Lausanne Zeugnisse über sein früheres Leben ausstellen zu lassen, welche ihm in den ehrenwerthesten Ausdrücken gegeben wurden. Doch das war nur der Vorläufer des Schlages, der ihn später treffen sollte. Am 6. Januar 1769 traten unversehens in das Zimmer des damals kranken, bettlägerigen Mannes einige polizeiliche Personen; sie hatten von der Regierung in Bern den Auftrag erhalten, alle seine Papiere, schriftlichen Aufsätze und Briefe zu nehmen und sie nach Bern zu spediren. Mit besonderem Eifer befragte man ihn über die „Dixme à Théophile", unter welchem angenommenen Namen Dutoit von allerlei Freunden Gelder zur Vertheilung an Nothleidende erhielt. Doch man bemerkte bald, daß aus diesem für die Armen entrichteten Zehnten für den Fiskus kein Nachtheil entstehen könne. Auch seine Bücher und Schriften waren ganz unschuldiger Art. Aus der ganzen Sache wurde am Ende nichts. Die Akademie, die als kirchliche Oberbehörde das Urtheil abzugeben hatte, warf ihm nur einige irrige mystische Ansichten vor und meinte, man solle sich hüten, „einer obskuren und verachteten Sekte Berühmtheit zu verschaffen und dadurch den Fanatismus zu nähren." Dutoit wurde von aller Anklage freigesprochen und ihm nur Vorsicht in seinem Benehmen empfohlen. Auf ihn machte die Sache einen sehr starken Eindruck, weit stärker, als man es von einem so frommen Manne erwartet hätte. Zeitlebens konnte er das schmerzliche Gefühl, das Mißfallen seiner Oberen erregt zu haben, nicht überwinden.

Um so mehr erfreuten ihn die Beweise von Liebe und Achtung, die er von vielen Seiten, auch aus der Ferne erhielt. Sein Einfluß wurde größer und intensiver. Er beschäftigte sich mit schriftstellerischen Arbeiten von bedeutendem Umfange. Von der Zeit jener polizeilichen Anfechtung an lebte er im Hause einer befreundeten Familie in Lausanne, umgeben von der größten Verehrung, doch ohne dadurch zur Selbstüberhebung sich verleiten zu lassen. Nicht einmal sein Bild durfte man machen. Er führte auch, gegen die Sitte der Zeit, kein Tagebuch, indem er sagte, daß die Tagebücher zur Eitelkeit und Selbstbespiegelung anreizen. Er starb am Todestage Ludwig's XVI., am 21. Jan. 1793; seine letzten Worte waren noch eine Frage über das Schicksal des unglücklichen Königs. Sein kleines Vermögen war, obgleich er seit langer Zeit von Gastfreundschaft lebte, daraufgegangen, theils durch seine schriftstellerischen Unternehmungen, die ihm Vieles kosteten, theils in Almosen, wie er denn auch den Antrieb gegeben, für die armen Ansässigen von Lausanne eine eigene Wohlthätigkeitscommission zu errichten. Schulden hinterließ er keine.

So geartet war der Mann, von dem seine Verehrer rühmten, daß er in seinem Vaterlande die größte Stütze der Religion gewesen sey*). Dieses Urtheil betrifft wesentlich auch den Einfluß, den er durch seine Schriften ausgeübt. Es kommen hier hauptsächlich zwei größere Werke in Betracht: 1) Philosophie divine etc. par Keleph ben Nathan, 1793, 3 Bände, neue und sehr vermehrte Ausgabe eines Werkes, das der Verfasser 1790 unter anderem Titel hatte erscheinen lassen; 2) Philosophie chrétienne, 4 Bände, 1800 von den Verehrern des Mannes herausgegeben, eine Sammlung von Predigten, wovon der Verfasser bereis 1764 einen Theil (unter dem Titel Sermon de Théophile) veröffentlicht hatte**). Sodann veranstaltete Dutoit eine neue

*) S. die sogleich anzuführende Philosophie chrétienne I, 106, Anmerkung der Herausgeber.
**) Beide Sammlungen von uns abgekürzt Ph. d.; Ph. chr. angeführt.

Ausgabe der Briefe von Frau Guyon, bereichert durch die Correspondance secrète de Mr. de Fénelon avec l'auteur. Lond. 1767. 5 Bände. Vor dem 5. Bande steht eine lange Abhandlung von Dutoit, betitelt: Anecdotes et réflexions sur cette correspondance. Derselbe besorgte auch einen neuen Abdruck der gesammten Werke der Frau Guyon in 40 Bänden, 35 in 8°, 5 in 12°. Kleineres übergehen wir.

Ueberblicken wir diese Schriften, so gewahren wir darin etwas Aehnliches, wie im Leben und im Karakter des Verfassers. Dutoit ist ein Mann von tiefgegründeter Frömmigkeit, vom reinsten, eifrigsten Streben nach Heiligung beseelt, und in dieser Hinsicht unter seinen Zeitgenossen gewiß sehr hervorragend, dabei behaftet mit gewissen Sonderbarkeiten, woraus wir erkennen, daß sein christliches Leben, wenn auch noch so innig und aufrichtig, doch nicht ein wahrhaft gesundes Leben war. Dahin gehört auch dieses, daß er, wie sein Biograph Chavannes a. a. O. S. 635 bemerkt, so oft vom Gefühle der erlösenden Gnade verlassen war. So ist auch nicht zu verkennen, daß in seinen Schriften ein tiefchristlicher Geist weht, daß er manche helle Blicke in die christliche Heilswahrheit, in die Verderbniß der Zeit, in die menschliche Natur, in die Wege des inneren Lebens geworfen, daß er eine gewisse Seite des Christenthums mit besonderer Lebendigkeit und Folgerichtigkeit erfaßt hat. Daneben aber stößt man auf viele ungesunde, unhaltbare Ansichten und Vorstellungen, — auf Gedanken, Denkformen, Anschauungen, welche eben so wenig in den Gedankenkreis der Zeitgenossen Eingang finden konnten, als gewisse Bethätigungen seiner ascetischen Richtung in die Sitte. Insbesondere frägt sich, ob nicht die eigenthümlichen Doktrinen Dutoit's dazu beigetragen haben, daß er selten die Freude in Christo, die Freude der Kinder Gottes geschmeckt hat.

Zwei Gesichtspunkte sind es, von denen Dutoit bei seinen Arbeiten ausgeht. Einestheils will er den Deismus, den Unglauben, die Schwärmerei, den Magnetismus u. dgl. bekämpfen, andererseits liegt ihm am Herzen, ein inneres Christenthum, ein erfahrungsmäßiges Christenthum zu empfehlen, im Gegensatze gegen eine äußerliche Religion, gegen einen bloßen historischen Glauben, gegen ein auf der Oberfläche sich haltendes christliches Leben. Beide Gesichtspunkte verfolgt er in dem erstgenannten Werke, wovon der vollständige Titel ist: La philosophie divine, appliqueé aux lumières naturelles, magique, astrale, surnaturelle, céleste et divine ou aux immuables vérités que Dieu a révélées de lui-même et de ses oeuvres, dans le triple miroir analogique de l'univers, de l'homme et de la révélation écrite. Deutlicher ist der Titel des früheren Werkes, wovon, wie bevorwortet, die philosophie divine eine neue vermehrte Ausgabe ist: de l'origine, des usages, des abus, des quantités et des mélanges de la Raison et de la Foi. Es gibt fünf Arten des Nutzens (utilité, avantage) der Vernunft. Sie ist eine Leuchte 1) in den irdischen Angelegenheiten, 2) in den menschlichen Wissenschaften und Künsten, 3) für die natürlichen und auf dem zweiten Range stehenden Tugenden, 4) um zum allgemeinen Glauben (croyance) an das Evangelium zu gelangen, im Unterschiede vom subjektiven Erfahrungsglauben (foi), 5) um den buchstäblichen Sinn der heiligen Schrift zu finden. In der Ausführung handelt der Verfasser jedesmal weitläufig vom Mißbrauche der Vernunft in jeder der fünf angeregten Beziehungen, und bei dem fünften Punkte verbreitet er sich weitläufig über den mystischen Schriftsinn: überhaupt ist die Erörterung untermischt mit allerlei Digressionen und versehen mit einer langen Einleitung, die das erste Buch ausmacht. Die Erörterung über jene fünf Punkte selbst geht bis an das Ende des zweiten Bandes; der dritte ist ein Ganzes für sich und handelt von Gottes Wirksamkeit auf die Welt und auf den Menschen insbesondere, von des Menschen Freiheit, von der Prädestination.

Die Philosophie chrétienne, bestehend aus Predigten, wovon übrigens viele in Betracht ihrer Länge nicht so wie sie dastehen, können gehalten worden seyn, sind, wie sich von vornherein erwarten läßt, besonders dazu bestimmt, das wahre innerliche Christenthum zu empfehlen und darzulegen; allein auch in der Philosophie divine kommt vieles darauf Bezügliches vor.

Sehr deutlich spricht er sich über seine Auffassung des Christenthums aus bei Anlaß von 2 Petr. 1, 19: „Wenn der Aufgang aus der Höhe, der heilige Geist, über den Christen aufgegangen ist und den Strahl seines göttlichen Lichtes auf ihn geworfen hat, dann erfüllen sich alle Mysterien der Religion an ihm (dem Christen) selbst; er hat sie in sich erfahrungsmäßig (expérimentalement), er besitzt sie, er hat darüber eine solche Gewißheit, daß er keiner Weissagung mehr bedarf; jener heilige Geist, indem er sein Licht ist, ist zugleich sein Orakel, seine Weissagung, seine Erfahrung, seine Erkenntniß. Er hat nicht mehr nöthig, zu sehen, er besitzt; was die Propheten angekündigt haben, ist in ihm eingeschrieben und eingegraben durch den untrüglichen Finger der ewigen Wahrheit (Ph. chr. I, 242); die äußeren Beweise für das Christenthum bewirken bloß croyance, können aber die innere Gesinnung nicht umwandeln. Näher wird das dahin bestimmt, daß Christus im Gläubigen geboren wird. Christus, sagt Dutoit, wird geboren im jungfräulichen und ursprünglichen Grunde des Inneren (dans le fond vierge et primitif de l'intérieur, Ph. chr. III. 429). Sowie Christus im Menschen geboren wird und wächst, so leidet er auch in ihm, oder deutlicher zu reden, die Christen müssen dasselbe leiden, was Christus gelitten hat; als Beweis wird angeführt das Wort des Herrn Luk. 23, 31; denn so man das thut am grünen Holze, was will am dürren werden?" (Ph. chr. III, 372). So ist das Leben des Christen ein fortwährender Todeskampf, agonie, ein inneres Märtyrerthum (a. a. O. S. 388). „Wie Christus für uns gelitten, so sollen wir für ihn leiden und sterben, um uns mit ihm zu vereinigen. Das ist das Mark und das Wesen des Christenthums, das, und nichts Anderes (Ph. chr. II, 19)." Daher Christus nicht anders der Hohepriester für unsere Sünden ist, als wenn er im Inneren unser Prophet und unser König ist, unser Prophet, um durch seinen Geist zu unserem Herzen zu reden, unser König, um sich in unserem Herzen Gehorsam zu verschaffen (Ph. chr. I, 149). Man begreift, daß solche Dinge, mit Wärme und Lebendigkeit verkündigt und nach allen Seiten entwickelt und angewendet, außerdem unterstützt durch das Vorbild eines entsprechenden Wandels und Lebens, dem Manne Verehrer und Anhänger gewinnen mußten.

Es ist freilich nicht zu läugnen, daß, wie das überhaupt bei Mystikern der Fall ist, das Objektive des Erlösungswerkes wenn auch keineswegs geläugnet, so doch durch das subjektive Moment überschattet wurde und so die Rechtfertigung durch den Glauben nicht zu ihrem Rechte kam. Daher Dutoit von den Herrenhutern nichts wissen will. Er versteht es treffend, ihre Mängel zu beschreiben und herauszuheben, aber das wahrhaft Evangelische erkennt er bei ihnen nicht an. Ph. d. II, 312. Eben so wenig will er wissen von den Jansenisten und von Calvin. Im dritten Bande der Ph. d, behandelt er weitläufig die betreffenden Lehren. Lobenswerth ist das Bestreben, die Wirksamkeit der Gnade festzusetzen, ohne in die Härten des Partikularismus zu verfallen; aber eine irgendwie befriedigende Lösung der Probleme würde man vergebens bei ihm suchen. So verwirft er auch die Gewißheit des Gnadenstandes; er urtheilt darüber im Sinne der katholischen Lehre (Ph. chr. III, 435). Sonderbarerweise führt er gegen die Gewißheit des Gnadenstandes die Stelle Matth. 8, 20 an, indem er sagt, daß diese Worte sich hauptsächlich auf die inneren Zustände beziehen, wo die Seele nichts findet, worauf sie sich stützen könnte. Ebenso begründet er die Ungewißheit des Gnadenstandes mit den anderen Worten des Herrn Matth. 28, 46: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" — Der Christ — so lehrt er — müsse durch diese absolute Gottverlassenheit hindurchgehen, um zu Gott zu kommen. Alle, die ihres Heiles gewiß seyn wollen, nennt er propriétaires, d. h. solche, die noch ein eigenes Interesse haben, ja marchands avec Dieu, d. h. solche, die mit Gott markten, welche der Herr aus dem Tempel jagt, Joh. 2, 15. „Solche Ansichten rauben Gott seine Ehre; diese gibt man ihm nur durch ein reines und blindes Vertrauen, welches weder den Weg noch das Ziel wissen will und welches mit Eli spricht: er ist der Herr, er thue, was ihm wohlgefällt, 1 Sam. 3, 18; gewißlich ist das Vertrauen auf Gott gut,

aber dasjenige, welches zwischen Gott und den Menschen die Gewißheit setzt, ist nicht das rechte Vertrauen; es führt zum geistlichen Stolze und zum Sichgehenlassen" (relâchement). Wer dürfte läugnen, daß dieser Fall vielfach eintritt? Aber es gibt denn doch andere Mittel dagegen, als das von Dutoit angegebene. — Was er angibt, das steht bei ihm im Zusammenhange mit den ächt quietistischen Sätzen über das Aufgeben alles eigenen Interesses für Zeit und Ewigkeit; die wahre Vernichtigung, durch die der Mensch hindurchgehen muß, besteht darin (Ph. d. III, 95). Er kennt auch das quietistische Gebet des Stillschweigens, das passive Gebet (Ph. d. II, 28. 227. 259). Doch ist anzuerkennen, daß solche Sätze, die in den Bereich des „pur amour" der Quietisten (eines ihm wohlbekannten Ausdruckes) gehören, bei dem Verfasser nur selten vorkommen. Ja, er berichtigt sie unwillkürlich, indem er z. B. lehrt, daß man wider Hoffnung doch hoffen müsse, während die mystisch-quietistische Virtuosität gerade in dem Aufgeben aller Hoffnung besteht. Dutoit wird aber durch seinen biblisch-protestantischen Geist vor quietistischen Extremen bewahrt (s. über das Alles den Art. „Quietismus" Bd. XII. S. 425 ff.). So bespricht er die beliebte mystische Kategorie von der foi nue, obscure auf eine Weise, wodurch die Sache eine mehr evangelische, bibelgemäße Gestalt gewinnt (Ph. d. II, 152. 162). Bei alledem zeigt er sich als enthusiastischer Verehrer der Frau Guyon. Er macht ihr Lob in den übertriebensten Ausdrücken. Sie ist ihm ein Cherub in Hinsicht der Erkenntniß, ein Seraph in Hinsicht der Liebe (Ph. d. II, 215). Ihre Schriften sind göttliche Schriften (Ph. d. II, 29. 36), heilige Bücher, welche alle Thüren zum ewigen Leben öffnen. Der heilige Geist, der göttliche Logos selbst hat diese Bücher geschrieben mittelst der Hand dieser Frau; der Geist Gottes hat sich ihrer als eines Kanals, eines Organs bedient (Anecdotes et réflexions IV). Daher er als synonym die Wörter Mystiker, innerliche Menschen, Christen hinstellt. Quietismus, Mysticismus bezeichnet er als die Religion des Herzens und der Liebe, als das innerliche in Gott verborgene Leben, wovon der Apostel spricht (Kol. 3, 8).

Sein Mysticismus hinderte ihn nicht, zu den höchsten theologischen Fragen aufzusteigen. Er kennt die neuerdings wieder in den Vordergrund tretende Frage nach der Ursache der Menschwerdung des Wortes, ob kosmisch oder soteriologisch; er löst die Frage in ersterem Sinne: „Das Wort wäre Fleisch geworden, wenn auch kein Mensch und kein Engel hätte erlöst werden sollen, nur wäre das Wort dann in seiner Herrlichkeit, nicht aber leidend erschienen" (Ph. d. I, 266). Dabei fehlt es freilich nicht an sonderbaren Ansichten, Bibelauslegungen, wie wir bereits angedeutet haben. So behauptet er, Adam sey gefallen noch vor der Erschaffung des Weibes. Nachdem er über seine Einigung mit dem göttlichen Logos Langeweile empfunden hatte, wurde das Weib, das er in sich trug, von ihm getrennt (Ph. d. II, 86). Um die Sündlosigkeit Jesu zu erklären, steigt er zu Adam vor dem Falle auf; der Keim seiner Menschheit war in Adam vor dem Falle, so wie der Keim der göttlichen Maria (Mutter des Herrn) in Eva vor ihrem Falle war, darum heißt er des Menschen Sohn (Ph. d. I, 62). Die Sündlosigkeit Jesu war aber auch vorbereitet durch die heiligen, frommen Männer des Alten Bundes, die nicht gesündigt haben in der Weise Adam's Röm. 5, 14 (ibid.): „Diese heiligen Männer waren die Vorbilder dessen, der kommen sollte, d. h. seine Menschheit sollte gebildet, zusammengesetzt werden aus den heiligen Theilen, den nicht verunreinigten Bruchstücken (lambeaux) dessen, was in den Patriarchen das Heiligste war, um von allen diesen in ihrer Vereinigung ein Ganzes zu machen, welches der Mensch Jesus Christus seyn sollte." Das nennt Dutoit „göttlichen Adel, göttliche Affiliation, mittelst einer verborgenen Transmission geschehen; es gehört in den Bereich der höchsten, göttlichsten M e t e m s o m a t o s e, d. h. Transport von Wesen zu Wesen (d'être à être) und von Leib zu Leib" (ibid.). Das hängt wohl zusammen mit dem, was Frau Guyon (Briefe Bd. V, 528) von der communication des esprits lehrt: les esprits purifiés s'écoulent les uns dans les autres. So wie Dutoit Jesum in der ihm vorausgehenden heiligen Menschheit wurzeln läßt, so lehrt er auch, daß das Kreuz

ein durch die ganze Natur verbreitetes sey. Diesem Satze ist ein eigenes Kapitel in der Ph. d. I. 342 ff. gewidmet, wobei der Verfasser in Spielereien sich verliert. Am sonderbarsten nimmt sich bei einem protestantischen Schriftsteller die alles Ernstes vorgetragene Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria aus. Dutoit nimmt an, daß Gott in den Eltern der Maria, Joachim und Anna, die natürlichen Funktionen des Zeugens und Empfangens reinigte, so daß sie rein, heilig und verdienstlich wurden. Dieß leitet er davon ab, daß Gott die Sache schon lange vorbereitet hatte „par une consécution dès les saints patriarches,” Jener abnormen Vorstellung, welche Dutoit auch mit seiner Lehre von der Erbsünde in Zusammenhang bringt, widmet er ein eigenes Kapitel in seiner Ph. d. III, 247. Noch führen wir an, daß Dutoit bisweilen der Sprache Gewalt anthut, um seine eigenthümlichen Ideen darin ausdrücken zu können; so sind die Ausdrücke allumement, ennaturer, ennaturation gewiß nicht correkt, vielleicht aus mystischen Schriften entlehnt.

So viel über diesen merkwürdigen, seiner Zeit wohlbekannten, jedoch seitdem fast verschollenen Mann, der gewiß auf viele Seelen heilsam eingewirkt hat. Wir begreifen aber, daß die waadtländische Erweckung (réveil) die seit den ersten Jahren der Restauration eingetreten, sich mit Dutoit's eigenthümlicher Richtung nicht eigentlich befreunden konnte. Sie suchte gesundere Nahrung und hat sie auch gefunden. Herzog.

Dwight, Timothy, berühmter amerikanischer Prediger und Theologe, Vorsteher des Yale College, wurde in Northampton, Massachussets, am 14. Mai 1752 geboren. Seine Mutter war die Tochter des ausgezeichneten Theologen Jonathan Edwards (s. den Art.). Er machte seine Studien und Examina im Yale College, worauf er seit dem Jahre 1771 sechs Jahre lang tutor desselben wurde. In früheren Jahren zeigte er ungewöhnliche Kraft des Geistes. Während des Unabhängigkeitskrieges war er eine Zeit lang Kaplan in der amerikanischen Armee. Im Jahre 1783 wurde er an einer Gemeinde seiner Denomination, d. h. unter den Congregationalisten, als Pfarrer angestellt und verblieb in dieser Stellung bis zum Jahre 1795, in welchem Jahre er als Vorsteher des Yale College ernannt wurde. Währendem er diese wichtige Stelle bekleidete, hielt er eine lange Reihe von Predigten, deren Inhalt ein vollständiges System der Theologie bildet und die nach seinem im Jahre 1817 erfolgten Tode gedruckt wurden. Sie wurden sehr verbreitet und mehrmals herausgegeben in Großbritannien, sowie in den Vereinigten Staaten. Er war der Vertreter eines gemäßigten Calvinismus. Abgesehen von jenen Predigten, veröffentlichte er noch Gelegenheitsreden und Predigten, mehrere Bände Reisebeschreibungen in Neu-England und New-York; auch als Dichter hat er einen gewissen Namen. Sein Lied, das mit den Worten beginnt: „I love thy Kingdom, Lord” — hat in den Liedersammlungen der englisch redenden Welt einen bleibenden Platz erhalten.

Dwight hat großen Einfluß gehabt als Lehrer der Jugend und als Prediger. Er war ein Mann von tiefer und aufrichtiger Frömmigkeit. Auf seine Zeitgenossen und auf das Land, worin er lebte, hat er einen dauernden Eindruck gemacht. — Vgl. Spragué's Annals of the American pulpit. — Sprague's life of Dwight. Prof. G. P. Fischer.

E.

Ebbo (richtiger Ebo), Zeitgenosse des Kaisers Ludwig des Frommen, unter dessen schwacher und unruhiger Regierung er als Erzbischof von Rheims sowohl durch geistige Begabung als durch seine Stellung im Leben einen bedeutenden Einfluß auf die Angelegenheiten der Kirche und des Staats geltend machte, war der Sohn eines sächsischen Leibeigenen und wurde auf einem Stiftsgute oder, nach anderer Angabe, auf einem der königlichen Landgüter am rechten Ufer des Rheins um das Jahr 786 geboren (vergl. Epist. Caroli Calvi ad Nicolaum Papam de causa Ebonis bei Sirmondi

Concil. Gall. Tom. III. p. 359). Von der Natur mit vorzüglichen Anlagen ausgestattet, hatte er das Glück, als Knabe dem Sohne Karl's des Großen, dem jungen Könige Ludwig, bekannt zu werden, der für seinen Unterhalt sorgte und ihn in einer Klosterschule in den Wissenschaften unterrichten und zum geistlichen Stande erziehen ließ (vgl. Ermoldus Nigellus lib. IV. v. 27 sq. bei Pertz Mon. Germ. Tom. II. p. 502: „Nam Hludowicus enim puerum nutrirat, eundem, Artibus ingenuis fecerat esse catum"). Da er einer ursprünglich unfreien Familie angehörte und in Folge einer alten Satzung keinem Leibeigenen die Weihe ertheilt werden durfte, so erhielt er durch seinen Wohlthäter die Freiheit und befestigte sich nach empfangener Weihe immer mehr in dessen Gunst, die er, nachdem Ludwig im J. 814 seinem Vater in der Regierung gefolgt war, am kaiserlichen Hofe umsichtig benutzte, um sich emporzuschwingen (Theganus vita Hludowici Imp. c. 44 u. 46. bei Pertz Mon. Germ. II. p. 599. 602). Die Gelegenheit dazu fand sich bald, als im J. 816 nach dem Tode des Erzbischofs Wulfars von Rheims an dessen Stelle Gislemar erwählt, dann aber, da sich bei der Prüfung durch die Provinzialbischöfe zeigte, daß er kein einziges Wort aus dem Evangelium zu erklären verstand, ja kaum lesen konnte, wegen Unwissenheit zurückgewiesen wurde und nie zum Besitze des Erzbisthums gelangte. Diesen Umstand benutzend, trat Ebbo als Mitbewerber auf und ward auf des Kaisers Empfehlung nicht nur mit Freuden angenommen, sondern auch im J. 817 auf den erzbischöflichen Stuhl von Rheims erhoben (Epist. Caroli Calvi ad Nicolaum Papam l. 8; Flodoardus hist. Rhemens. l. II. c. 19). Nicht lange darauf eröffnete sich ihm ein neues Feld der Thätigkeit, auf welchem er sicher hoffen durfte, seinen Ehrgeiz zu befriedigen und an Ansehen und Einfluß bei Ludwig dem Frommen noch mehr zu gewinnen. Schon seit längerer Zeit hatte er den verderblichen Aberglauben der heidnischen Dänen, welche häufig als Gesandte zum Kaiser kamen, kennen gelernt und aufrichtig beklagt. Er faßte daher den Entschluß, diesem Volke das Evangelium zu verkündigen, und erhielt um so mehr die Zustimmung des Kaisers, als sich gerade damals Gesandte vom Könige Heriold (Harald Klak) aus Jütland bei demselben befanden, welche um Beistand gegen die Söhne Gottfried's, die ihn aus dem Lande zu vertreiben drohten, baten. Um aber die Sache genauer untersuchen zu lassen, schickte der Kaiser die Grafen Theotar und Hruodmund zu Gottfried's Söhnen. Indessen forderte auch die fränkische Geistlichkeit auf der Kirchenversammlung zu Attigny im J. 822 den Erzbischof Ebbo ausdrücklich dazu auf, an der Bekehrung der Dänen zu arbeiten (Einhardi Annal. ad a. 823 bei Pertz Mon. Germ. I. p. 211). Bevor dieser jedoch die mit vielen Gefahren verbundene Missionsreise in das noch unbekannte Land antrat, begab er sich im Auftrage des Kaisers mit dem gelehrten Mönche Halitgar, an dem er einen treuen Gefährten und Theilnehmer des schwierigen Unternehmens gefunden hatte, nach Rom, um persönlich die dazu nöthige Vollmacht des Pabstes auszuwirken und sich gegen etwaige Vorwürfe wegen Vernachlässigung seines eigentlichen Amtes zu sichern, da die längere Entfernung eines Bischofs von seinem Sitze den Kirchengesetzen zuwider war (vgl. Capitulare Francoford. c. 53. bei Baluze I. p. 270). Leicht erlangte er von dem Pabst, was er wünschte. Denn Paschal I. erkannte sogleich, wie wichtig ein solches Unternehmen bei glücklichem Gelingen zur Vermehrung des päbstlichen Einflusses werden könne, und genehmigte nicht nur gern den Entschluß des Erzbischofs, sondern ertheilte ihm auch den väterlichen Segen und sprach in der noch vorhandenen Bulle unter Anempfehlung des frommen Vorhabens zugleich die Ausschließung aus der christlichen Gemeinschaft gegen Jeden aus, der es wagen würde, ihn und seinen Mitarbeiter Halitgar, der zum Diakonus geweiht ward, Hindernisse zu bereiten (Literae Paschalis Papae ad omnes Christianos Deo fideles bei Lappenberg, Hamburgisches Urkundenbuch Bd. I. S. 9 f.; Einhardi Annal. und Annales Xant. ad a. 823; Rimbert. vit. Anscarii c. 13; Adam. Brem. lib. I. c. 14).

Kaum war Ebbo und sein Gefährte zum Kaiser zurückgekehrt, als sie von dem-

selben mit glänzenden Geschenken für den Dänenkönig Heriold und mit dem Auftrage, diesen nachdrücklich zur Annahme des christlichen Glaubens zu ermahnen, entlassen wurden. Noch im Herbste des Jahres 822 kamen sie, ohne störenden Aufenthalt zu erfahren, in Hadeby, dem heutigen Schleswig, bei Heriold an, der sie zwar gastfreundlich aufnahm und ihnen erlaubte, in seinem Lande das Christenthum zu predigen, aber nicht bewogen werden konnte, sich selbst durch die Taufe öffentlich für dasselbe zu erklären. So blieb ihnen denn nichts weiter übrig, als die erhaltene Erlaubniß so gut als möglich zu benutzen; auch gelang es ihnen, durch ihre Predigten viele Dänen zur Taufe zu bewegen. Da jedoch die Söhne Gottfried's darüber immer mißtrauischer wurden und endlich drohten, Harald zu vertreiben, so kehrte Ebbo, vom Könige dazu aufgefordert, nebst seinem Gehülfen Halitgar gegen den Herbst 823 mit Gegengeschenken Harald's zum Kaiser zurück und erstattete im Monat November auf dem Reichstage zu Compiegne ausführlichen Bericht sowohl über den Erfolg seiner ersten Missionsreise als über die Streitigkeiten zwischen Harald und den Söhnen Gottfried's (vgl. Einhardi Annal. ad a. 823 bei Pertz Mon. Germ. I. p. 211; Annal. Fuldens. ad a. 822; Ermoldus Nigellus lib. IV. v. 287 sqq. bei Pertz Mon. Germ. II. p. 460 sqq.; Langebek ad Nigellum Tom. II. p. 401).

Während Halitgar am kaiserlichen Hofe zurückblieb*), übernahm Ebbo in Begleitung einer neuen, zur Schlichtung der politischen Verwickelungen angeordneten Gesandtschaft seine zweite Reise nach Dänemark und drang diesmal, die früher gesammelten Erfahrungen benutzend, tiefer in's Land ein und streute den Samen des Evangeliums auch in den entlegeneren Gegenden desselben aus. Nach dem übereinstimmenden Zeugnisse glaubwürdiger Zeitgenossen bekehrte er durch seinen Unterricht und sein kluges Benehmen nicht nur eine große Anzahl heidnischer Dänen zum Christenthume, sondern kaufte auch häufig christliche Gefangene los, deren sich die Dänen im Kriege und auf ihren kühnen Seeräuberzügen bemächtigt hatten. Die bedeutenden Ausgaben, welche er zu diesem Zwecke verwandte, vermochte er indessen mit den Einkünften seines Erzstiftes allein nicht zu bestreiten, weshalb ihm der Kaiser das Gut Wellanao, das jetzige Münsterdorff, schenkte, wo Ebbo ein durch die feste Burg Esesfleth geschütztes Kloster, gewöhnlich Cella Wellana genannt, stiftete, das ihm oft in Bedrängnissen zum Zufluchtsorte diente und durch die Ausbildung seiner Mönche zu Predigern lange Zeit ein wichtiger Stützpunkt für die nordischen Missionen war (Rimb. vit. Anscarii c. 13; cf. Langebek Scriptt. Rer. Dan. I. p. 453; Geuß, Beiträge zur Kirchengeschichte und Alterthumskunde S. 37 ff.). Auch auf den König Harald blieb Ebbo's rastloser Eifer nicht ohne heilsamen Einfluß, da er sich bei der zunehmenden Verbreitung des Christenthums unter seinem Volke immer mehr davon überzeugen mußte, daß sein eigenes Festhalten an den vaterländischen Göttern den schlimmen Eindruck nicht austilgen konnte, den seine Beförderung der christlichen Lehre bei den heidnisch gebliebenen Dänen hervorbrachte. Er entschloß sich daher, selber die Taufe anzunehmen und sich somit den Franken ganz in die Arme zu werfen, um desto gewisser von ihnen Schutz gegen die feindlichen Angriffe seiner Verwandten und Unterthanen zu erhalten. Demnach schiffte er sich im Jahre 826 mit seiner Gemahlin, seinem ältesten Sohne Gottfried, dem nachgelassenen Sohne seines älteren Bruders Ring und einem Gefolge von 400 Menschen ein und fuhr den Rhein hinauf nach Mainz. Hocherfreut war Ebbo zum Kaiser nach Ingelheim vorausgeeilt, die Ankunft des Königs zu melden. Mit fürstlicher Pracht am kaiserlichen Hofe empfangen, wiederholte der Dänenkönig dem Kaiser die Versicherung seiner Treue und das Verlangen, mit den Seinigen insgesammt sich taufen zn lassen,

---

*) Er schrieb, von Ebbo dazu aufgemuntert, im Jahre 824 ein Pönitentialbuch, das Canisius herausgegeben hat (Canisii Lectiones ant. T. II. P. II. p. 87; Langebek Script. Rer. Dan. I. p. 401); cf. Chron. Alberici ad a. 850. Im J. 828 wurde er vom Kaiser an den Hof in Konstantinopel geschickt, von wo er im folgenden Jahre zurückkam und darauf 831 als Bischof von Cambray und Artois starb.

was auch alsbald im Juni des gedachten Jahres in der St. Albanskirche mit großer Feierlichkeit geschah (Ermoldus Nigellus lib. IV. bei Pertz Mon. Germ. II. p. 466—516; Theganus, vit. Hludowici c. 33. bei Pertz II. p. 597; Annal. Xant. ad a. 826 bei Pertz II. p. 225; Rimb. vit. Anscarii c. 7; Adam. Bremens. I. c. 14). Nach der Bekehrung Harald's zum Christenthume ging die Mission in Dänemark auf den Wunsch Ludwig's des Frommen in die Hände Ansgar's und Autbert's über (s. d. Artt.) und Ebbo begab sich in sein Erzbisthum zurück. Zwar hat er auch hier die von ihm begonnene Ausbreitung des Christenthums unter den nordischen Völkern*) niemals aus den Augen verloren, er bewies vielmehr seine fortgesetzte Theilnahme an derselben dadurch, daß er das ihm anvertraute Missionsamt seinem Neffen Gauzbert als Vikar übertrug, die eifrigen Bemühungen Ansgar's durch seinen Rath unterstützte, dessen Ernennung zum Erzbischof von Hamburg betrieb und bei der Weihe desselben nebst den Erzbischöfen Hetti von Trier und Otgar von Mainz assistirte (s. Adam. Bremens. I. c. 17). Doch ließen ihm die politischen Angelegenheiten, in die ihn sein Ehrgeiz und seine Stellung verwickelten, keine Zeit übrig, noch einmal den Schauplatz seiner ruhmvollen Wirksamkeit zu besuchen und selbstthätig an dem Missionsgeschäfte Theil zu nehmen.

Schon im Jahre 823 hatte die durch ihre Schönheit ausgezeichnete zweite Gemahlin des Kaisers, die Welfin Judith, nach der Geburt ihres Sohnes Karl aus ihrem Wochenbette dem Erzbischof Ebbo einen Ring zugeschickt und sich und ihren Sohn seinem guten Willen empfohlen, indem sie ihn durch dieses Zeichen ihrer Gewogenheit geneigt zu machen hoffte, seine Gunst beim Kaiser zum Besten ihres Neugebornen zu verwenden und demselben wenigstens gleiche Rechte mit ihren jüngeren Stiefsöhnen Pipin und Ludwig zu verschaffen (Epist. Caroli Calvi bei Bouq. T. VI. p. 254). Durch die großen Verdienste, welche sich Ebbo als Apostel in Jütland erwarb, wurde seine Stellung beim Kaiser noch einflußreicher, und oft geschah es, daß dieser ihn in den wichtigsten Angelegenheiten des Reiches zu Rathe zog. Aber es lag in dem Karakter sowohl des Einen wie des Anderen, daß dies Verhältniß zwischen Beiden nicht von langer Dauer seyn konnte. Ungeachtet Ludwig der Fromme (s. d. Art. Bd. VIII. S. 512 ff.) sich durch mannichfache Kenntnisse und Fertigkeiten auszeichnete und einen wohlwollenden Sinn, großen Eifer für Gerechtigkeit, Ernst, Mäßigkeit und jede gute Sitte besaß, so fehlten ihm doch gerade die Eigenschaften, die allein die Ruhe und Ordnung seines großen, von seinem Vater erworbenen und gesetzlich eingerichteten Reiches zu erhalten vermochten: die Klarheit des Blicks, Stärke des Geistes und vor Allem Entschiedenheit des Willens. „Stolz im Gefühle seiner ererbten Macht“ — sagt ein neuerer Geschichtschreiber, — „mißtrauisch gegen sich selbst, und deswegen argwöhnisch gegen Andere, dabei zur Trägheit und zum behaglichen Leben geneigt, war er im schnellen Wechsel jähzornig und auffahrend, verlegen, reuevoll und nachgiebig. Wohlwollend gegen Alle, Vielen geneigt, war er Keinem gewiß, und darum durfte er auf Niemand rechnen.“ Seine Frömmigkeit verleitete ihn bald zu übermäßiger Freigebigkeit und fast zu unterwürfiger Nachgiebigkeit gegen die Geistlichen, während sein Wohlwollen sich nur zu oft in schwache Gutmüthigkeit verwandelte und um so leichter mißbrauchen ließ, da es ihm an der nöthigen Menschenkenntniß fehlte. Dazu kam sein von den Ränken seiner Gemahlin Judith unterstütztes Bestreben, auch ihrem im Jahre 823 gebornen Sohne Karl einen Theil des Reiches zuzuwenden, obgleich er dasselbe schon 817 unter seine drei Söhne aus erster Ehe getheilt hatte (Thegan. vita Hlud. c. 21; Chron. Moiss. ad a. 817; Charta divisionis bei Baluz. I, 573—78). Dadurch mehrte sich von Tage zu Tage die Zahl der Unzufriedenen, unter denen die Bischöfe Agobard von Lyon und Elisachar von Trier, sowie die Aebte Wala von Corbie und Hilduin von St.

*) Freilich hatte schon vor ihm Willibrord 699 versucht, das Christenthum in Jütland einzuführen (Alcuini vita Willibrordi c. 9 sq.), doch hatte derselbe so geringen Erfolg, daß Ebbo mit Recht der Apostel der Jütländer genannt werden darf.

Denys in Verbindung mit den Grafen Matfried und Hugo am lautesten ihre Stimme erhoben und wegen der Einheit der Kirche die Einheit des Reiches forderten. Da Ludwig früher selbst, wenn auch nur auf Eingebung dieser Männer, die Nothwendigkeit der Reichseinheit ausgesprochen hatte und die geistige Ueberlegenheit derselben fühlte, so suchte er zunächst nicht nur durch Verleihung geistlicher und weltlicher Güter und Würden seinem jüngsten Sohne einen Anhang zu gewinnen, sondern ernannte auch 829 den entschlossenen und gewandten Herzog Bernhard von Septimanien zum Schatzmeister, um mit dessen Hülfe seinen Plan durchzusetzen (Radbert. vita Walae II. c. 8. bei Pertz II. p. 548—555). Bald kam es, wie vorauszusehen war, zwischen Bernhard und der Geistlichkeit zum offenen Streite, in Folge dessen Wala, Elisachar und Hilduin vom Hofe entfernt wurden, und bald folgten ihnen noch mehrere Andere, die sich nicht für die kaiserliche Partei entscheiden wollten. Auch Ebbo scheint sich in dieser Zeit vom Kaiser, seinem Wohlthäter, abgewandt und der Partei der Geistlichkeit angeschlossen zu haben: wenigstens sah er sich gezwungen, gleich den Uebrigen, den Hof von jetzt an zu meiden (Flodoard. II. c. 20. bei Bouq. VI, 215).

Sobald die über ihre Entfernung vom Hofe noch mehr erbitterten Geistlichen den Mißmuth wahrnahmen, den die älteren Söhne Ludwig's über die beabsichtigte neue Theilung des Reiches empfanden, gründeten sie darauf den Plan zu einer förmlichen Verschwörung, welche den Sturz Bernhard's und die Absetzung des Kaisers herbeiführen sollte. Zur Ausführung dieses Vorhabens verbanden sie sich mit Lothar und suchten sogar den Pabst Gregor IV. für ihre Sache zu gewinnen. Dem entworfenen Plane gemäß wollten sie Judith und ihren Sohn Karl von Ludwig trennen und in ein Kloster sperren; ihn selbst hofften sie leicht dahin zu bringen, daß er, des Lebens überdrüssig, ebenfalls freiwillig in ein Kloster ginge; darauf sollte Lothar als Kaiser die Herrschaft des ganzen Reiches übernehmen. Allein weder Lothar noch der Pabst hatten den Muth, sich in einen Plan einzulassen, der zu offener Empörung führen mußte und das Reich der Gefahr eines Bürgerkrieges aussetzte, welcher für sie selbst gefährlich werden konnte. Daher sahen sich die Verschwornen genöthigt, ihre Zuflucht zu Arglist und schändlicher Verläumdung zu nehmen. Während sie durch heimliche Späher von Allem, was am Hofe vorging, Kunde erhielten, ersannen sie bei einer Zusammenkunft im Kloster Corbie eine Lüge, der gemäß sie übereinstimmend erzählten, daß Judith, des schwachen Kaisers überdrüssig, den Herzog Bernhard zu ihrem Buhlen erkoren habe. Um, ohne Aufsehen zu machen, die Buhlerei treiben zu können, habe sie ihn vorläufig in's Schatzmeisteramt gebracht, welches ihm einen ungehinderten Verkehr mit ihr gestatte (Hincmar. de ordine palatii c. 22. bei Duchesne II. p. 492). Ihre eigentliche Absicht sey aber, den Kaiser und dessen Söhne erster Ehe auf die Seite zu schaffen und dem Ehebrecher die Herrschaft zuzuwenden; sollte dieß jedoch mißlingen, mit demselben nach Spanien zu entfliehen. Der unglückliche und betrogene Kaiser sey von ihr durch Liebestränke und allerlei Zaubermittel so verblendet, daß er keine Ahnung von diesem frevelhaften Plane habe (Radbert. vit. Walae II. c. 8 u. 10. bei Pertz Mon. Germ. II. p. 552—555). Diese und ähnliche Gerüchte wurden unter dem Volke verbreitet, und selbst Pipin, der Sohn des Kaisers, ließ sich durch sie bethören. Auf einem Heerzuge gegen die Bretonen nahm er im Sommer 830 seinen Vater nebst seiner Stiefmutter und seinem Bruder Karl zu Compiegne gefangen. Judith mußte den Schleier nehmen und ward in das Kloster der heil. Radegunde nach Poitiers geführt (Anonym. vit. Hludov. c. 44 bei Pertz II. p. 632 sq.). Indessen gelang es Ludwig, sich mit Hülfe des Mönchs Guntbald der ihm selbst drohenden Gefahr dadurch zu entwinden, daß er scheinbar den Absichten der Verschwornen willig entgegenkam. Kaum fühlte er sich aber frei, so ließ er auf dem Reichstage zu Nymwegen im Oktober 830 die Rädelsführer der Verschwörung ergreifen. Der Bischof Jesse wurde vor ein Gericht der Bischöfe gestellt, und Ebbo, dem als Erzbischof von Rheims das Bisthum Amiens untergeordnet war, mußte seine Absetzung aussprechen (Thegan. vit. Hlud. c. 37. bei Pertz II. p, 598). Die

Uebrigen wurden als Gefangene in Klöster verwiesen, nachdem ein Reichstag zu Aachen im Februar 831 über sie als Majestätsverbrecher das Todesurtheil ausgesprochen, Ludwig dasselbe aber in Gefangenschaft gemildert hatte. Jetzt kehrte auch der geflüchtete Herzog Bernhard an den Hof zurück, und reinigte sich, da Niemand sich zu dem von ihm als Gottesurtheil angebotenen Zweikampfe stellte, durch einen feierlichen Eid von der verläumderischen Anklage, vermochte jedoch seine frühere einflußreiche Stellung nicht wieder zu erlangen.

Ungeachtet der Kaiser in der Milde gegen die gefangen gehaltenen Geistlichen so weit ging, daß er ihnen bald darauf sogar die Freiheit und ihre Lehen zurückgab, blieben sie ihm dennoch feindlich gesinnt und schlossen sich sofort den neuen, gefährlichen Empörungen wieder an, welche ausbrachen, als die Willkür, mit welcher der Kaiser auf Antrieb seiner Gemahlin gegen sein früher gegebenes Versprechen die Besitzungen seines jüngsten Sohnes zum Nachtheile der älteren vermehrte, diese so sehr reizte, daß sie sich im J. 833 gegen den Vater vereinigten und selbst der Pabst Gregor IV. auf ihre Seite trat (Nithard. I, 4). Schon standen die Heere zum Angriffe gerüstet, in der Nähe von Colmar auf dem Rothen- oder später sogenannten Lügenfelde einander gegenüber. Scheinbar versuchte der Pabst zwar eine Versöhnung zwischen dem Vater und den Söhnen herbeizuführen; aber während der zum Frieden geneigte Kaiser sich in fruchtlose Verhandlungen einließ, wußten Wala und der Erzbischof Ebbo, der jetzt offen zur kirchlichen Partei übertrat, durch Geschenke, Drohungen und scheinheilige Vorspiegelungen nach und nach den größten Theil der geistlichen und weltlichen Anhänger Ludwig's auf ihre Seite zu ziehen und zwangen ihn dadurch, sich freiwillig mit seiner Gemahlin und seinem jüngsten Sohne in die Gewalt der Empörer zu überliefern. Diese ließen die Kaiserin nach Tortona und ihren Sohn nach dem Kloster Prüm bringen. Nachdem darauf die Brüder Pipin und Ludwig mit ihren Truppen in ihre Reiche zurückgekehrt waren, führte Lothar den Kaiser mit sich nach dem Medarduskloster zu Soissons und umgab ihn hier mit Wachen, die ihm nicht gestatteten, die Klostergebäude zu verlassen und außerhalb derselben mit irgend Jemand zu verkehren (Thegan. c. 42; Anonym. c. 48; Annal. Bertin. ad a. 833; bei Pertz I. p. 427). Da die Bischöfe wünschten, den schwachen, alles Haltes beraubten Kaiser vom Throne zu bringen, ohne geradezu die Absetzung auszusprechen, so benutzten sie ihr geistliches Ansehen, ihn zur öffentlichen Kirchenbuße zu bestimmen, weil eine solche nach den kirchlichen Satzungen zur Führung der Waffen unfähig machte (Capitular. lib. VI. c. 338. bei Baluz. I. p. 961). In dieser Absicht trat der Erzbischof Agobard von Lyon in der Versammlung zu Compiegne öffentlich als sein Ankläger auf. Sodann begaben sich etliche der eifrigsten Gegner zu ihm in's Kloster und suchten ihn durch harte Vorwürfe und die Erweckung aller schmerzlichen Erinnerungen, sowie durch die erlogene Nachricht, daß Judith gestorben und Karl in Prüm zum Mönch geschoren sey, zur Uebernahme der Buße zu bewegen (Translat. S. Sebast. bei Bouqu. VI. p. 324). In der That bestimmte er endlich einen Tag, an welchem er Buße thun wolle. An demselben erschien Lothar mit seinem Gefolge und den ihm ergebenen Geistlichen im Kloster. Nach heuchlerisch-freundlicher Begrüßung wiederholte der Erzbischof Ebbo von Rheims, zu dessen Diöcese Soissons gehörte, alle Vorwürfe der früheren Abgesandten und forderte ihn nochmals auf, ernstlich und ohne Heuchelei Buße zu thun. Als sich Ludwig dazu bereit erklärte, wurde er in die Hauptkirche des Klosters geführt. Hier kniete er auf einem vor dem Altare liegenden härenen Gewande nieder und las unter häufigen Thränen einen Zettel ab, auf welchem man in acht Abschnitten seine Sünden verzeichnet hatte. Den abgelesenen Zettel übergab Ludwig dem Erzbischof Ebbo, der ihn auf den Altar legte. Nun erhob sich der Kaiser, und während er sich selbst das Wehrgehenk abgürtete und mit dem Kriegsmantel auf dem Altar neben dem Zettel niederlegte, nahm Ebbo das Bußgewand vom Fußboden auf und zog es ihm an, indem er laut verkündete, wer auf solche Weise Buße gethan habe, dürfe nimmermehr die Waffen tragen, sondern müsse sich lediglich dem Dienste

Gottes mit Gebet weihen. Gleichwohl wollte es den Geistlichen nicht gelingen, den bußfertigen Gefangenen, der längst ihre Pläne durchschaut hatte, zum Eintritt in den Mönchsstand zu bewegen, obschon sie es an wiederholten Aufforderungen dazu ihrerseits nicht fehlen ließen (Acta exautorat. Ludov. Pii bei Bouq. VI, 243—46; Narratio cleric. Remens. ibid. p. 251; Thegan. c. 43 u. 44; Anonym. c. 49). Indessen würden sie vielleicht dennoch am Ende ihr Ziel erreicht haben, wenn nicht zum Glück des geängstigten Kaisers die Einigkeit zwischen seinen Söhnen aufgehört hätte, sobald es an's Theilen des Reichs ging. Unzufrieden über die Anmaßungen des herrschsüchtigen Lothar, der sich auf die Zustimmung der Kirchenpartei stützte, erzwangen Ludwig und Pipin die Freilassung des Vaters, und dieser brachte nun schnell ein Herr zusammen, da sich bald auch die Stimme des Volkes zu regen begann, welches sich zwar durch die scheinheiligen Reden der Bischöfe hatte täuschen lassen, jetzt aber, nachdem es die Umtriebe derselben durchschaute, um so größeres Mitleid mit dem Gemißhandelten empfand. So wurde Lothar in kurzer Zeit zur Unterwerfung genöthigt und auf Italien beschränkt. Die meisten Freunde und Anhänger desselben, unter ihnen Wala, der von Lothar die Abtei Bobbio erhielt (Radbert. vit. Walae II. c. 20. bei Pertz), hatten sich bereits nach Italien geflüchtet. Von den übrigen theils absichtlich, theils durch Zufall zurückgebliebenen Geistlichen kam der eigentliche Rädelsführer, Agobard, am besten weg; denn obgleich auch er anfangs abgesetzt wurde, erhielt er doch schon zwei Jahre später sein Bisthum zurück. Nicht so glücklich erging es dem Erzbischof Ebbo, der von Lothar als Lohn für seine Theilnahme an der Mißhandlung im Medarduskloster die reiche Abtei St. Vedast bei Arras erhalten, aber eben deshalb den Zorn des Kaisers gegen sich aufgereizt hatte, weil es schien, als habe er sich durch dieses Geschenk bestechen lassen. Durch die Gicht an der Flucht nach Italien verhindert, wurde er gefangen genommen und nach Fulda in Gewahrsam gebracht (Narrat. cleric. Remens. bei Bouq. VI. p. 214 u. 251).

Schon am 1. März 834 hatten einige Bischöfe, welche bei der Absetzung des Kaisers thätig gewesen waren, demselben im Vertrauen auf seine Milde und Gutmüthigkeit in der Kirche zu St. Denys die Waffen und Königsgewänder wieder angelegt. Dadurch ermuhigt, versammelten sich im folgenden Jahre die angesehensten Geistlichen, unter ihnen auch der aus Fulda herbeigeeilte Ebbo, in der Stephanskirche zu Metz, erklärten das Verfahren gegen den Kaiser nicht nur schriftlich, sondern auch mündlich für eine Ungerechtigkeit und setzten ihm unter dem freudigen Zurufe des Volkes mit großer Feierlichkeit die Krone wieder auf. So nachsichtig sich indessen Ludwig auch im Allgemeinen bewies, so sollten doch wenigstens Einige der Schuldigen für die Uebrigen büßen. Dabei war es vorzüglich auf Ebbo abgesehen, der seit dem Jahre 829 an dem ehrgeizigen Abte Fulko von Jümieges und Fontanelle einen bitteren Feind in der unmittelbaren Umgebung Ludwig's hatte. Da dieser das Erzbisthum Rheims zu erlangen strebte, so betrieb er es eifrig, daß der Kaiser im Februar 835 auf dem Reichstage zu Diedenhofen als Ankläger gegen Ebbo auftrat und ihn beschuldigte, er habe ihn gegen alles Recht und Gesetz falsch angeklagt, seines kaiserlichen Anzuges beraubt, des Thrones entsetzen wollen, zur öffentlichen Buße verurtheilt und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Ueberdieß sey er als Erzbischof noch anderer Vergehen beschuldigt, von denen er sich noch nicht nach den kanonischen Vorschriften gereinigt habe. Durch diese Anklage geriethen die versammelten Bischöfe in große Verlegenheit, da sie sich gestehen mußten, daß auf Ebbo im Grunde nicht mehr Schuld ruhe, als auf den Meisten unter ihnen, insofern er nur im Namen und Auftrage der Uebrigen gehandelt hatte (Thegan. c. 56). Sie baten daher, es möge ihnen gestattet seyn, daß die Sache lediglich unter ihnen ohne weltliche Zeugen verhandelt würde. Obgleich der Kaiser das genehmigte, gab er doch zu verstehen, daß er auf die Absetzung Ebbo's dringen werde, und erinnerte daran, daß er denselben schon früher seines Betragens wegen aus seinem Rathe ausgestoßen habe (Epist. Caroli Calvi bei Bouq. VII, 254; Flodoard. II. c. 20. bei

Bouq. VI, 214 sq.). Auch half es Ebbo wenig, daß er selbst der Kaiserin den nach der Geburt Karl's von ihr empfangenen Ring zuschickte und sie bat, ihrer früheren Huld eingedenk zu seyn; Judith konnte nur bewirken, daß Ludwig die Absetzung so schonend wie möglich geschehen ließ (Epist. Caroli Calvi l. c.). So wurde denn Ebbo mit einem öffentlichen Verhöre verschont, nachdem er am 9. März 835 drei von ihm selbst gewählten geistlichen Richtern, dem Erzbischof Ajulf und den Bischöfen Badarald und Modoin, insgeheim die Beichte abgelegt und sich schuldig bekannt hatte. Nun erklärten die Richter in der Versammlung, er habe Vergehen gestanden, welche ihn unwürdig machten, sein geistliches Amt länger zu bekleiden; worauf die Bischöfe ihm der Reihe nach sagten: „Deinem Geständnisse gemäß laß ab von deinem Amte!“ (Secundum tuam confessionem cessa a ministerio).

Ungeachtet die Aufzeichnung dieses ganzen Hergangs mit den Unterschriften aller anwesenden Bischöfe und Aebte dem zum Nachfolger des Abgesetzten bestimmten Fulko zu seiner künftigen Rechtfertigung gegen etwaige Einsprache übergeben wurde, gelangte derselbe dennoch niemals zur erzbischöflichen Würde, da der Pabst Gregor IV. Bedenken trug, die bei ihm nachgesuchte Bestätigung der Absetzung Ebbo's, welcher durch die Ernennung zum Missionar der Dänen von Paschalis ausgezeichnet und dem päbstlichen Stuhle dadurch näher gestellt war, zu ertheilen (Narratio cleric. Remens. bei Bouq. VI, 251; Adversus Godescalc. Hincmari opp. I. p. 324; Epist. Caroli Calv. bei Bouq. VI, 254). Nichtsdestoweniger wurde Ebbo auf Befehl des Kaisers in das Kloster Fulda zurückgebracht, wo er bis zu dessen Tode 840 in stiller Verborgenheit lebte. Sobald er aber die Nachricht vom Tode Ludwig's erhalten hatte, erwachte in ihm auf's Neue die Hoffnung, durch Lothar, der, um sich zum alleinigen Herrn der Monarchie zu machen, mit einem Heere aus Italien herangezogen war, zum Besitze seines Erzbisthums wieder zu gelangen. Er verließ daher heimlich das Kloster, traf mit Lothar bei Worms zusammen, erinnerte ihn daran, daß er sich vorzüglich seinetwegen die Absetzung und Gefangenschaft zugezogen habe, und bat ihn inständig, sein kaiserliches Ansehen geltend zu machen, um ihn auf seinen Sitz zu Rheims zu restituiren. Theils Dankbarkeit, theils die Ueberzeugung, daß ihm Ebbo mit seinen reichen Kenntnissen und Erfahrungen in der Folge als Erzbischof von großem Nutzen seyn könne, zumal da viele der angesehensten Geistlichen unter seinen früheren Anhängern um diese Zeit gestorben waren (Chron. S. Benigni bei Bouq. VI, 242; Adonis Chron. bei Pertz Mon. II, 322), bewogen Lothar, die Wiedereinsetzung desselben zu Ende des August 840 auf einer Versammlung zu Ingelheim durch einige ihm ergebene Bischöfe aussprechen und am 6. Dezember in seiner Gegenwart feierlich zu Rheims vollziehen zu lassen. Ebbo verrichtete seitdem die bischöflichen Geschäfte wieder und weihte namentlich mehrere Geistliche der Diöcese, wurde jedoch schon im Mai 841 durch Karl aus Rheims vertrieben und verlor, weil Lothar sich seiner beim Friedensschlusse der Brüder nicht ernstlich annahm, sein Erzbisthum für immer. Zwar erhielt er vom Kaiser zu einigem Ersatze die Abteien Stablo und Bobbio (Epist. concilii Tricass. bei Bouq. VII, 591). Allein alle Versuche, die er von hier aus in Rom machte, die erzbischöfliche Würde durch den Pabst zurückzuerhalten, waren vergebens; nur die Laiencommunion wurde ihm von demselben gestattet, worauf ihm von einer Synode zu Paris jede Verbindung mit der Diöcese Rheims untersagt und 845 Hinkmar zum Metropoliten gewählt wurde (Flodoard. Histor. Remens. eccles. III. c. 1 sqq.). Im Jahre 847 verlor er auch die ihm verliehenen Abteien, als er bei Lothar in Ungnade fiel, weil er sich weigerte, eine ihm aufgetragene Gesandtschaft nach Konstantinopel auszurichten. So selbst von demjenigen aufgegeben, für dessen Interesse er seine glänzende Stellung geopfert hatte, mußte er sich glücklich schätzen, durch die Gnade des deutschen Königs Ludwig mit Genehmigung des Pabstes als Verweser des Bisthums Hildesheim sein Leben beschließen zu können (Flodoard. Hist. Remens. II. c. 20. bei Bouq. VII, 212; vergl. auch Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. Bd. II. Abth. 1. S. 64 der 4. Aufl. von 1846). Er starb,

von Mißmuth, Gram und häufiger Krankheit geschwächt, am 20. März 851 (Chronica episc. Hildesheim. bei Pertz Mon. T. IX, 850; cf. Jac. Reutelius Hillesheimia episcopis suis repraesentata bei Paullini, Syntagma rer. et antiq. German. Francf. 1698 in 4°. p. 73 sqq.). — Die Schriften, welche er hinterlassen hat, beschränken sich auf das Indiculum Ebonis de ministris Remens. ecclesiae, welches eine kurze Lebens-, Haus- und Dienstanweisung für die Kleriker enthält, und auf die bei Lindenbrog in Scriptt. Rer. German. septentr. (ed. Fabricius. Hamb. 1706 in Fol.) p. 182 sqq. abgedruckte Apologia Archiepiscopi Remens. cum ejusdem ad gentes septentrionales legatione. Sie sind von geringem Umfange und verdienen ihres unbedeutenden Gehaltes wegen kaum erwähnt zu werden.

Wichtiger für die Kirchengeschichte sind dagegen die durch ihn veranlaßten Rechtsstreitigkeiten, welche noch lange nach seinem Tode bis zum Erscheinen der pseudoisidorischen Dekretalen fortdauerten. Sie wurden durch die Weihe herbeigeführt, welche er nach seiner Wiedereinsetzung in die erzbischöfliche Würde im Jahre 841 einigen Geistlichen ertheilt hatte, die jedoch von seinem Nachfolger Hinkmar als nicht kanonisch sofort für ungültig erklärt war. Als sodann die Entscheidung darüber auf einer im April 853 vom Könige Karl im Kloster des heil. Medardus bei Soissons versammelten Synode den Bischöfen aus fünf Provinzen vorgelegt wurde und zu Gunsten Hinkmar's ausfiel, schritt dieser augenblicklich zur Absetzung sämmtlicher Presbyter, Diakonen und Subdiakonen, die von Ebbo während des Jahres 841 ordinirt waren (Annal. Bertin. ad a. 853 bei Pertz Mon. I. p. 447). Indessen beruhigten sich die ihrer Aemter entsetzten Geistlichen keineswegs, sondern verlangten wiederholt die Aufhebung des Suspensionsurtheils, in die Hinkmar um so weniger einwilligen wollte, als durch dieselbe die Rechtsgültigkeit seiner eigenen Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl zu Rheims zweifelhaft gemacht werden konnte. Erst nach vielen mündlichen und schriftlichen Verhandlungen wurde der Streit im Jahre 866 auf einer vom Pabste Nikolaus I. nach Soissons zusammenberufenen Synode, an welcher Karl der Kahle persönlich Theil nahm, beigelegt. Da der König dem Wulfad, Einem der Abgesetzten, wegen geleisteter Dienste besonders wohlwollte und ihm das eben erledigte Erzbisthum Bourges zu verleihen wünschte, so beschloß die Synode, um einerseits dem Könige gefällig zu seyn, andererseits aber Zwiespalt und Aergerniß zu vermeiden, das zwar regelrechte und durch die Unterschriften des Pabstes Benedikt und Nikolaus bestätigte Suspensionsurtheil wieder aufzuheben und jene Geistliche „gemäß der Nachsicht des nicänischen Concils wider die, welche der verurtheilte Meletius ordinirt hatte, sowie nach der Tradition des afrikanischen Concils bezüglich der Donatisten" in ihre Würde wieder einsetzen zu lassen, vorausgesetzt, daß es dem Pabst Nikolaus gefiele, den von ihm bestätigten Urtheilsspruch zu ändern. Darauf versammelte der Erzbischof Egino noch eine andere Synode im Dezember des Jahres 866, welche den angegebenen Beschluß aus dem Grunde genehmigte, weil es sich hierbei hauptsächlich um die Frage handelte, ob Wulfad Bischof werden könne, und dieß dem größeren Theile der Bischöfe erträglicher schien, als eine Spaltung, die durch die Verweigerung veranlaßt würde. Nun schickte Egino einen brieflichen Bericht darüber an den Pabst Nikolaus. Im Mai des nächsten Jahres 867 erfolgte die Antwort des Pabstes, in welcher nicht nur die Wiedereinsetzung Wulfad's und seiner Genossen ausgesprochen, sondern auch Hinkmarn, dem heftigen Gegner jener Geistlichen, Vieles zur Last gelegt wurde, von dem er freilich behauptete, daß es nicht wahr sey. Nun traten die Provinzen Rheims, Rouen, Tour, Sens, Bourdeaux und Bourges am 25. Oktober 867 zu einer neuen Synode zusammen, auf welcher die größere Zahl der Bischöfe sich mächtig gegen Hinkmar erhob und Wulfad für rechtmäßig geweiht erklärte. Zugleich wurde ein ausführlicher Bericht über den Verlauf der ganzen Sache in Betreff Ebbo's an den Pabst abgeschickt (Annal. Bertin. ad a. 867 bei Pertz I. p. 471 sqq.; cf. Harduin Collect. concil. T. V. p. 299 sqq. u. 679 sq.). Während Hinkmar durch seine Heftigkeit sowohl bei dem Könige Karl, der ihn sehr begün-

stigt hatte, als auch bei dem billig denkenden Pabste Nikolaus I. in großes Gedränge kam, führte die Uneinigkeit mit diesen beiden mittelbar andere Streitigkeiten zwischen ihm und dem Bischofe Rothad von Soissons herbei, welche die Fragen über die Appellation an den päbstlichen Stuhl und über die Rechtskräftigkeit der Beschlüsse von Provinzialsynoden ohne päbstliche Confirmation in Anregung brachten und dadurch in nähere Verbindung mit den um diese Zeit verbreiteten pseudoisidorischen Dekretalen standen.

Literatur. Außer den im Texte bereits angeführten Quellen sind zu vergleichen: Agobardi liber apolog. pro filiis Ludovici adversus patrem. Opp. II, 61 sqq. — Histoire littéraire de la France. Tom. V. — Les actes de la province ecclesiast. de Rheims publiés par Gousset. 1842 in 8°. — Gallia christiana. Tom. IX. — Münter, Kirchengesch. Dänemarks. Th. I. — Klippel, Lebensbeschreibung des Erzbischofs Ansgarius. — Harduin, Collect. Concil. Tom. IV. u. V. — Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. S. 560 ff. — Ersch und Gruber, allgem. Encyklopädie. Sekt. I. Th. 29. Abth. 2. S. 30 ff. G. H. Klippel.

Eglinus, auch Iconius, ursprünglich Götz (Raphael), war am 28. Dez. 1559 zu Rüssickon im schweizerischen Kanton Zürich geboren. Sein (im Jahre 1574 an der Pest verstorbener) Vater war der Züricher Prediger Tobias Eglin; seine Mutter, Elisabeth Göldlin von Tieffenau, war von altadeliger Abkunft. Seine erste Ausbildung erhielt Eglin auf der Schule zu Chur, der Hauptstadt des Graubündtner Landes, hernach in Chiavenna, wo sich derselbe unter der Leitung des Predigers Scipio Lentulus nicht bloß für die Universitätsstudien vorbereitete, sondern sich auch mit der italienischen Sprache vertraut machte. Nach seines Vaters Tode besuchte er als Stipendiat die Universität zu Zürich, von wo er im J. 1580 nach Genf ging und vorzugsweise die Vorlesungen Theodor Beza's besuchte. Zwei Jahre später siedelte Eglin nach Basel über, um hier Joh. Jak. Grynäus zu hören, und dachte bereits daran, zur Fortsetzung seiner Studien sich nach Neustadt an der Hardt, wo die beiden großen Theologen Zacharias Ursinus und Hieronymus Zanchius wirkten, zu begeben, als er einen Ruf auf eine Lehrerstelle zu Sonders im Veltlin erhielt. Hier blieb Eglin bis 1586, in welchem Jahre ihn das gewaltthätige Vorgehen der katholischen Hierarchie gegen den Protestantismus zur Auswanderung nöthigte. Indessen erging an ihn, indem er eben in den stillen Kreis der Seinigen zurückgekehrt war, sehr bald ein Ruf nach Winterscheid, wo er an der daselbst zu begründenden Schule als Lehrer und zugleich in der Vorstadt als Diakonus wirken sollte. Eglin folgte dem Rufe, sah sich aber schon im J. 1588 auf die Stelle eines Pädagogen an dem Collegium der Alumnen zu Zürich und vier Jahre später (im J. 1592) auf die eines Professors des Neuen Testaments und Diakonus am großen Münster daselbst befördert, aus welchem letzteren Amte er im J. 1596 in das eines Archidiakonus überging. Es wird von ihm berichtet, daß er der Erste war, der an der Universität zu Zürich die öffentlichen Disputationen und im großen Münster den Chorgesang einführte. Leider begann sich aber damals das ganze innere Leben Eglin's an Interessen hinzugeben, welche nicht nur seiner theologisch-wissenschaftlichen Wirksamkeit den erheblichsten Eintrag that, sondern auch auf sein äußeres Leben längere Zeit hindurch den schlimmsten Einfluß ausübten. Eglin vertiefte sich nämlich mehr und mehr in Theosophie und Alchymie — womit es zusammenhing, daß unter den neutestamentlichen Schriften ihn vorzugsweise die Apokalypse beschäftigte, — und hatte nicht nur sehr bald sein eigenes Vermögen, sondern auch das Geld anderer Leute im Schmelzofen verzehrt, so daß er Schulden halber im J. 1601 von Zürich fliehen und sechs Monate lang im größten Elend umherirren mußte. Indessen bewirkten es seine Freunde, daß er ohne Gefahr nach Zürich zurückkehreu durfte, wo man ihm endlich sogar einen ehrenvollen Abschied ertheilte, mit dem er sich nach Kassel zu dem Landgrafen Moritz begab. Dieser, selbst ein Freund der Alchymie, ernannte ihn sofort zum Lehrer an der Hofschule seiner Residenz, sowie späterhin (13. Juni 1606) zum vierten Professor der Theologie zu Marburg. In dieser neuen Stellung bezog Eglin einen Jahresgehalt

von 160 Gulden, woneben ihm jedoch der Landgraf für seine alchymistischen Experimente ansehnliche Zuschüsse zukommen ließ. Im folgenden Jahre (1607) ward Eglin am 19. März (zugleich mit dem Stipendiaten-Ephorus Kaspar Sturm) auf Beschluß der theologischen Fakultät von dem Prof. Dr. Gregor Schönfeld zum Doktor der Theologie promovirt. Späterhin (1614) übertrug ihm Landgraf Moritz noch die Stelle eines Schloßpredigers zu Marburg, welche er neben seiner Professur verwaltete, bis er am 20. August 1622 an der Dysenterie starb.

Leider hatte Eglin's Passion für die Alchymie in der Liebhaberei, welche der Landgraf an derselben hatte, nur allzu viel Nahrung gefunden. Mit dem letzteren stand Eglin über seine alchymistischen Experimente in fortwährender Correspondenz. Auch widmete er demselben im J. 1612 ein darauf bezügliches, handschriftlich noch vorhandenes Werk und verkaufte ihm im J. 1614 sein chemisches Laboratorium. Sein in des Vaters Geheimnisse eingeweihter Sohn Hans Ulrich wurde von dem Landgrafen als Gehülfe und Schreiber im chemischen Laboratorium zu Kassel angestellt.

Die in dem alchymistischen Treiben Eglin's sich aussprechende Neigung führte denselben auch der Rosenkranz Brüderschaft zu, welche im Jahre 1615 ihre erste Proklamation an alle Gelehrte und Häupter Europa's in der Buchdruckerei W. Wessel's zu Kassel herausgab. Im J. 1618 veröffentlichte daher Eglin auch eine Apologie der Rosenkreuzer (Assertio fraternitatis R. C.).

Trotz dieser Thorheiten und Tändeleien, denen Eglin ergeben war, übte derselbe in theologischer Beziehung nichtsdestoweniger einen nicht zu unterschätzenden Einfluß aus. Eglin kam nach Hessen, als Landgraf Moritz gerade mit der Einführung der (reformirten) Verbesserungspunkte in der Kirche seines Landes beschäftigt war, und fand daher für seine streng reformirten dogmatischen Anschauungen in Hessen den empfänglichsten Boden. Er war (seit dem im Jahre 1564 verstorbenen Andreas Hyperius) der Erste, der in Hessen Calvin's Lehre von der Prädestination sowie die föderalistische Auffassung der Theologie vertrat.

Unter den theologischen Schriften Eglin's — fast durchweg nur kleinere Schriften unter der Bezeichnung Disputatio, Assertio, Delineatio, Theses &c. — sind daher die weitaus bedeutendsten die auf die Prädestinationslehre bezüglichen, sowie die beiden trefflichen Abhandlungen: Diexodus theolog. de magno illo insitionis nostrae in Christum mysterio — und Disput. theol. de foedere gratiae ex Rom. 8, 31. Der entschieden reformirte Geist, den die niederhessischen Theologen seit dem Anfange des siebzehnten Jahrhunderts (jetzt weit mehr an Calvin, Beza &c. als an Melanchthon sich haltend) beurkundeten, ist daher zunächst vorzugsweise durch Eglin gepflegt und gekräftigt worden, und zwar nicht bloß durch seine schriftstellerische, sondern auch durch seine unmittelbare Lehrthätigkeit und durch den Einfluß, den er auf seine Zuhörer ausübte. Einer seiner Schüler war z. B. der aus Kassel gebürtige Philipp Cäsar, der von 1610 bis 1616 als Hofprediger des Herzogs Johann Adolph zu Gottorp das reformirte Bekenntniß in Holstein heimisch machen half.

Die wunderlichste seiner Schriften (welche theils dogmatisch-theologischen, theils philosophischen, theils apokalyptischen und alchymistischen Inhalts sind) ist unstreitig seine „Meerwunderische Prophezeihung über die 1598 in Norwegen gefangene und mit Characteribus gezeichnete Heringe, aus Daniel und der Offenbarung Johannis Zeitrechnung (Frankf. u. Hanau 1611. 4°). Eglin hat hier aus den Karakteren, die sich angeblich auf den beiden Seiten eines Herings vorfanden, die Jahre 1600 und 1636 herausgebracht und glaubt dadurch die wunderlichsten Geheimnisse zur Offenbarung gebracht zu haben.

Ein Verzeichniß der Schriften Eglin's theilt Strieder in seiner „Grundlage zu einer hess. Gelehrten- &c. Geschichte Bd. III. S. 301 bis 318 mit. — Ueber Eglin's Leben vgl. außerdem Tilemann's Vitae professorum theol. p. 190 und Freheri Theatrum vir. erudit. p. 414.

Heppe.

Ehe. Da die kirchenrechtliche Seite dieses Gegenstandes in Bd. III. S. 666 ff. dieser R.-Enc. bereits ihre vollständige Erörterung erhalten hat, so ist uns hier nur noch übrig, denselben nach seiner ethischen Beziehung zu beleuchten. Denn die Ehe ist ein sittliches Verhältniß; ob ich, als sittlicher Mensch, als Christ, eine Ehe eingehen soll oder nicht soll, und wiederum, in welcher Weise sich dieses Verhältniß gestalten muß, um wirklich ein sittliches zu seyn, das sind Fragen, die durchaus unter den Pflichtbegriff fallen, die aber aus der ethischen Auffassung des Wesens der Ehe ihre Beantwortung erhalten müssen. Von dieser ethischen Betrachtung könnten wir noch die pastorale unterscheiden, insofern das christliche Gemeindeleben gar sehr dabei interessirt ist, ob die Ehen richtig geschlossen und geführt werden und darum die Schließung und Führung derselben nicht dem Privatgewissen überlassen, sondern der pastoralen Aufsicht und Leitung unterstellt wird. Allein da die Kirche durch Seelsorge und Disciplin doch nur dafür zu sorgen hat, daß in der Gemeinde die Ehen ihrer christlichen Bedeutung gemäß eingegangen und heilig gehalten werden, und da die pastoralen Mittel hiezu keine anderen sind, als die allgemeinen, nämlich das Wort als Zuspruch, als Warnung, als Strafwort, wie als Lehre und Tröstung, neben welchen die Handhabung des Gesetzes als direkte und zwingende Einwirkung hergeht, so brauchen wir diese Seite nicht als eine besondere in's Auge zu fassen; was der Pastor den christlichen Eheleuten zu sagen hat, ist ganz dasselbe, was ihnen ihr eigenes Gewissen, ihre sittliche Erkenntniß selber sagen muß. (Uebrigens verweisen wir in der bezeichneten Hinsicht auf die Schriften von Liebetrut „Die Ehe nach ihrer Idee und nach ihrer geschichtlichen Entwicklung" ꝛc., Berlin 1834 und „Ueber geordnete Entwicklung der Ehe, besonders über die kirchliche Leitung ihres Anfanges", Berlin 1856; auch hat der Unterzeichnete in seiner Pastoraltheologie, 2. Aufl. 1863, S. 255—280 die pastorale Aufgabe in Betreff der Ehen in der Gemeinde erörtert.)

Vorausgeschickt mag die Bemerkung werden, daß selbst unser deutsches Wort „Ehe" an die Unterscheidung einer höheren, sittlichen, kirchlichen Bedeutung dieses Verhältnisses von der natürlichen, profanen Seite desselben erinnert. Nach Grimm (s. das Wörterbuch unter dem Wort „Ehe") bezeichnet Heirath das Weltliche an der ehelichen Gemeinschaft, Ehe dagegen das Geistliche; Ehe ist von Haus aus ein Wort von weit umfassenderen Sinne, es heißt lex, testamentum (daher z. B. bei den Predigern des dreizehnten Jahrhunderts die alte Ehe eine häufige Bezeichnung des Alten Bundes ist); die Kirche aber begünstigte diese Benennung der Heirath, um eben damit die von ihr geltend gemachte höhere Bedeutung der Sache durch diesen Namen zu fixiren.

Die Ehe beruht zuvörderst auf einem Naturverhältniß; sie ist die Vollziehung einer Naturbestimmung. Wenn irgend ein Theil des leiblichen Organismus des Menschen seinen Zweck unzweifelhaft in sich trägt, so ist es die geschlechtliche Seite desselben, welchem der mächtige Trieb entspricht, dessen Befriedigung zugleich das schöpferisch geordnete Mittel ist, die Gattung durch Zeugung zu erhalten. Wenn eine Art gnostischer und theosophischer Theorien diese Organisation des Menschen erst als eine Folge des Sündenfalles ansieht, den Urmenschen somit zu einem geschlechtslosen Geschöpfe macht, so ist das eine pure Fiktion, eine völlig undenkbare Vorstellung, die weder psychologisch zulässig ist, noch irgend einen Halt in den Urkunden der Offenbarung findet. Ist aber der Mensch schon von Anfang als geschlechtlich bestimmtes Wesen, als Mann geschaffen, so fallen damit auch die weiteren, noch heute da und dort (z. B. in Culmann's Ethik Bd. I. S. 42) laut werdenden Hypothesen zu Boden, wornach schon die Schöpfung des Weibes nur ein dem ursprünglichen Schöpfungsplane zuwiderlaufendes Nachgeben Gottes gegen eine schon eingetretene verkehrte Richtung in dem Urmenschen gewesen seyn soll, der damit, daß ihm Gott als Gegenstand seiner Liebe nicht mehr genügte, schon gefallen sey.

Wenn aber insoweit die eheliche Gemeinschaft nur erst als eine animalische Naturbestimmung zu begründen wäre, so wird dies Animalische bereits dadurch vergeistigt und

versittlicht, daß (wovon allerdings schon in höheren Regionen der Thierwelt ein Analogon vorliegt, aber beschränkt durch die Gränzen des Thierlebens) die menschliche Geschlechts-Gemeinschaft eine Gemeinschaft des ganzen Lebens wird, das Individuum also seine geschlechtliche Befriedigung und damit die Erfüllung seines eigenen Lebenszweckes, die Ergänzung der persönlichen Besonderheit, nicht im momentanen Ausüben der Geschlechtsfunktion mit irgend einem zufällig vorgefundenen Individuum sucht und findet, sondern in einer dauernden, das ganze persönliche Leben zweier Individuen zur Einheit verschmelzenden, eben darum aber auch auf diese beiden sich beschränkenden Gemeinschaft. Da ist's nicht mehr Brunst, sondern Liebe, was Beide zusammenführt und zusammenhält, was im Geschlechtsverkehr wohl seinen bestimmtesten Ausdruck gewinnt, als völlige persönliche Hingebung und Hinnahme, aber so, daß sich daran der Wille knüpft, in Allem und mit Allem für einander zu leben. Da ist's also nicht die bloße Geschlechtseigenschaft, die das Eine an's Andere fesselt, überhaupt nicht bloß eine einzelne Qualität, sondern es ist die ganze Person, die nach allen ihren Seiten, nach den höchsten geistigen Attributen und Fähigkeiten so gut wie nach äußeren Momenten (z. B. Schönheit) für den Gatten einen unendlichen Werth hat, so daß eben in diesem Füreinandersehn jedes sein höchstes Lebensglück erkennt. Sobald sich die geschlechtliche Gemeinschaft in dieser Weise constituirt, tritt die Ehe mit ihrer ganzen Fülle von Segen in die Geschichte der Menschheit ein. Daß nach der biblischen Urkunde dieß gleich zum Anfang der Menschengeschichte durch unmittelbare göttliche Anordnung geschehen ist, hebt die Naturgemäßheit, die innere Nothwendigkeit dieses Hergangs nicht auf; nur in dieser Form ist die Geschlechtsgemeinschaft des Menschen würdig, daher auch nicht erst mit dem Christenthum, überhaupt nicht bloß auf dem Boden der Offenbarung, ein reiner Begriff der Ehe in die Erscheinung tritt.

Gleichwohl hat die Heilsoffenbarung im Zusammenhange mit ihrer ganzen ethischen Wirksamkeit auch an diesem Punkte eine große Aufgabe zu lösen übernommen. Jene rein-menschliche, naturgemäß-sittliche Gestaltung der Ehe konnte von der Sünde nicht unberührt bleiben; die Selbstsucht löste das gottgeordnete Band zwischen demjenigen, was an der Ehe der Sinnlichkeit angehört, und zwischen dem Geistigen, was dieselbe beschränkt; auf den Wegen der Hurerei und des Ehebruchs, und weil die Gluth der fleischlichen Begierde durch jede Befriedigung nur noch angefacht wird, statt gelöscht zu werden, mithin die Befriedigung nie wirklich befriedigend ist, wenn die Lust nur immer sich selbst sucht, auf den Wegen der unnatürlichen Laster ward Gottes heilige Ordnung in's Schändliche verkehrt; und auch wo eine gewisse Form der Ehe noch stehen blieb, ward das Weib nur die Sklavin, die Conkubine des Mannes. Das alttestamentliche Gesetz machte die göttliche Eheordnung geltend; daß es dieß nicht mit voller Consequenz that, erklärt Christus aus der zeitweiligen Unmöglichkeit, die Menschen bei ihrer *σκληροκαρδία* (Matth. 19, 8.) schon auf einen höheren Standpunkt zu erheben; und daß selbst Solche, die als Männer Gottes anerkannt werden, mit mehreren Frauen leben (worüber das Neue Testament nirgends weder eine tadelnde, noch eine entschuldigende Bemerkung macht), das werden wir zwar nicht mit Augustin (de bono conjugali, cap. 18.), damit rechtfertigen, daß plures uxores antiquorum patrum significaverunt futuras nostras ex omnibus gentibus ecclesias uni viro subditas Christo, aber wir werden erkennen, daß dieß mit der alttestamentlichen Werthschätzung zahlreicher Nachkommenschaft zusammenhängt, in welcher das Individuum in Ermangelung einer anderen Unsterblichkeit, fortzuleben hofft*). Indessen hat das Christenthum wenigstens in

*) Würde die Ehe bloß vom animalischen Gesichtspunkte aus bestimmt, wäre sie etwa bloß der Brutofen, aus dem der Staat seine Bürger, seine Soldaten gewänne, so wäre zwar die Vielmännerei immer etwas absolut Widernatürliches, nicht aber die Vielweiberei; aber sobald das Weib in rein menschlicher Weise als Weib, noch mehr als Mutter geachtet wird, so ist die Ehe nur noch als Monogamie möglich. Eine Collision zwischen dieser ethischen Wahrheit und dem Naturtrieb würde eintreten, wenn das numerische Verhältniß beider Geschlechter kein adäquates

Israel die Polygamie nicht erst zu bekämpfen gehabt; es setzt die Monogamie als bestehend voraus, und Tit. 1, 6., 1 Tim. 3, 2. kann die Forderung, ein Bischof müsse *μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ* seyn, selbstverständlich nicht die Erlaubniß der Vielweiberei für die Laien enthalten, um so weniger, als die Erklärung von einer ersten Ehe mit Ausschluß einer zweiten wohl unzweifelhaft die richtige ist. Was das Christenthum für die Ehe zu thun hatte, das war 1) die Zurückführung derselben auf die ursprüngliche Ordnung Gottes; daß der Mann Vater und Mutter verläßt und seinem Weibe anhängt, also die alles Andere, selbst das Kindesverhältniß überwiegende Macht der geschlechtlichen Liebe, eben so, daß beide Ein Fleisch werden, d. h. die copula carnalis erkennt Jesus Matth. 19, 5. 6. als das von Gott gewollte, natürliche Verhalten an, und indem er sagt: was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden, — erkennt er unumwunden an, daß der auf diese Weise zu Stande gekommene Bund eines Mannes und eines Weibes ein von Gott geschlossener sey. Die Corruption der Ehe dagegen sieht er a) in jeder Art von Ehebruch (gegen welchen daher die Moral des Neuen Testaments constant als gegen ein mit dem Christenthum schlechthin unverträgliches Verbrechen sich erklärt, Hebr. 13, 4. 1 Kor. 6, 9. und sonst) — welchen Begriff aber Christus, ihn verinnerlichend und verschärfend, schon auf das mit geschlechtlicher Regung verbundene, sich zum Wunsche, zur Begierde steigernde Wohlgefallen am fremden Weibe ausdehnt, Matth. 5, 28; und b) in der Scheidung der Ehegatten, die zwar unter einer gewissen äußeren Form vom Gesetze gestattet, aber eben nur wegen jener *σκληροκαρδία* gestattet, also an sich doch nur ein Ausfluß der Sünde sey, außer in dem Falle, daß die Scheidung durch Ehebruch des einen Gatten faktisch schon vollzogen, also das fernere Festhalten an einem bereits thatsächlich zerrissenen Bande gerade für den sittlichen, die Ehe heilig achtenden Menschen unmöglich ist. Mit alledem sagt das Neue Testament noch nichts Neues über die Ehe; jener schärfere Begriff des Ehebruchs, wornach er schon mit Blicken und Gedanken verübt werden kann, ist genau genommen im letzten Artikel des Dekalogs bereits enthalten; und wenn Jesus in Betreff der Scheidung auch das mosaische Gesetz ergänzen oder corrigiren will, so fügt er doch ausdrücklich hinzu: *ἀπ᾽ ἀρχῆς οὐ γέγονεν οὕτω*, Matth. 19, 8., also will er auch darin nur das von Anfang gültige Gesetz zur Geltung bringen. 2) Neu für die Moral der Ehe beigebracht hat das Christenthum theils specielle Verhaltungsregeln, diese freilich sehr sparsam, theils allgemeine Motive, wie sie eben nur in der christlichen Grundrichtung der ganzen Gesinnung eingeschlossen liegen. In erster Beziehung genügt es, an 1 Kor. 7, 3—5. 12—15. 1 Petr. 3, 1—7. Eph. 5, 22. 33. Kol. 3, 18. 1 Tim. 2, 12. zu erinnern; an anderen Vorschriften, die nicht für eheliches, sondern für brüderliches Verhalten gegeben sind, die aber eine ganz besondere Anwendung auf die Ehe finden, wie Phil. 2, 1—4. Gal. 6, 1. 2. Kol. 3, 12—15., ist kein Mangel. In zweiter Beziehung sind zunächst die Motive zum Heirathen selbst zu beachten. Außer der citirten Matthäusstelle, die nicht ein eigentliches Motiv angibt, sondern nur die Natürlichkeit des Begehrens der Ehe zugibt, enthält eigentlich bloß 1 Kor. 7, 9. ein solches, daß es nämlich besser sey, nubere quam uri. Davon, daß, wie wir dies in Traureden wohl zu hören bekommen, Eines das Andere heirathe, um einander gegenseitig zum Himmel zu fördern (was wohl in der Ehe selbst jeder Christ sich dem Gatten gegenüber zur Pflicht macht, wie es 1 Petr. 3, 1. 2. in specieller Weise den Frauen empfohlen wird, wenn auch 1 Kor. 7, 16. der Erfolg immerhin als ungewiß erscheint, — was auch bei der Wahl des Gatten ein entscheidendes Moment bilden muß), sagt das Neue Testament nichts; aber auch solche Aussprüche fehlen gänzlich, in welchen, wie es die alttestamentliche Weisheit und Poesie gern thut (z. B. Spr. 18, 22. 31, 10 ff. Sir. 7, 21. 26, 1 ff. 19—24.

---

mehr wäre; ein durchschnittliches Gleichgewicht in dieser Beziehung ist also im Interesse der Ehe und damit der gesammten christlichen Bildung als providentielle, schöpferische Gottesordnung vorauszusetzen, wenn auch an einzelnen temporären oder lokalen Punkten immerhin Schwankungen eintreten.

Ps. 128, 3) das Glück der Ehe, der Werth eines geliebten Weibes gepriesen wird (1 Kor. 11, 7., wo das Weib die δόξα des Mannes genannt wird, kann nicht hiemit verglichen werden, da dort der Sinn vielmehr ist, das Weib sey der Abglanz von des Mannes Würde, also nicht ein Gewinn gemeint ist, den ihr Besitz ihm brächte, sondern ihre Unterordnung unter den Mann parallelisirt wird mit der Unterordnung des Mannes unter Gott), wie auch von einer Heirathsgeschichte, dergleichen das Alte Testament so manche mit Wohlgefallen erzählt, die Biographie der neutestamentlichen Personen nichts enthält. Wenn nun aber als das einzige Motiv jenes negative übrig bleibt, es sey besser heirathen als brennen, aus welchem Grunde — also zur Vermeidung von schweren Aergernissen — auch 1 Tim. 5, 14. die jungen Wittwen angewiesen werden, sich wieder zu verehelichen: so ist dieß eine Motivirung, die nicht verfehlen kann, Bedenken zu erregen; wir werden aber darauf unten näher einzugehen haben. Eigenthümlich ist der Ausspruch 1 Tim. 2, 15., daß das Weib, auf dessen Geschlecht die Schuld der allerersten Verführung zum Sündenfalle laste, selig werde (also gleichsam diese Schuld sühne) durch Kinderzeugung, vorausgesetzt, daß sie in Glauben, Liebe und Heiligung verharre. Daß dieß nicht im Sinne des Mormonenthums gesagt ist, welches die Weiber nur durch Geschlechtsverbindung mit einem Manne in's Reich Gottes zu kommen fähig seyn läßt, geht aus den anderweitigen Erklärungen des Neuen Testaments über die Jungfräulichkeit hervor; ein Motiv zum Heirathen ist hier überhaupt nicht ausgesprochen, da die Verheirathung schon vorausgesetzt wird; ist sie einmal Gattin, so wird sie selig durch Kinderzeugen, d. h. durch treue Erfüllung des weiblichen Berufes; das Kindergebären ist für sie nicht nur kein Hinderniß des Seligwerdens, sondern gerade durch die Willigkeit, durch den Gehorsam, durch die Aufopferung, womit sie sich in diesen Beruf schickt, erfüllt sie ihre gottgegebene Lebensaufgabe. Reichlicher ist überhaupt der Befund, wo es sich um Motive nicht zur Schließung einer Ehe, sondern zur christlichen Führung derselben, zur Keuschheit, zur ehelichen Liebe und Treue handelt. Hier begegnet uns nicht bloß die Bedrohung aller Unreinigkeit mit dem Gerichte Gottes (Hebr. 12, 4. 1 Kor. 6, 9. Gal. 5, 19—21. Jak. 4, 4. Offenb. 21, 8), sondern es wird das höhere Bewußtseyn der eigenen, persönlichen Würde, die dem Christen einwohnt, die selbst seinen Leib zu einem Tempel des heiligen Geistes, zu einem Gliede Christi macht, wach gerufen (1 Kor. 6, 15—20., allgemeiner 1 Thess. 4, 3—6). Ebenso stellt Paulus Eph. 5, 22—33. für das rechte Verhalten von Mann und Weib den durchaus neuen Gesichtspunkt auf, daß die christliche Ehe ein Abbild der Verbindung zwischen Christus und der Gemeinde sey. Er nennt das ein großes Mysterium, nämlich nicht die Beziehung der Ehe auf das Verhältniß Christi zur Gemeinde, sondern die Art dieser letzteren, geistlichen Verbindung wie die Art der ehelichen Verbindung ist eine geheimnißvolle; wie Niemand weiß und begreift, welch innige Gemeinschaft, welch persönlicher, beseligender Verkehr stattfindet zwischen den Gläubigen und ihrem Herrn, als nur diejenigen, die bereits in diesem Umgange stehen, so kennt auch Niemand die Macht der ehelichen Liebe, das geheime, unzerreißliche Band der Seelen, noch das Beglückende der Ehe, dieses sich Aufgeben in der Hingabe an das Andere, welches doch zugleich der höchste Genuß, die höchste Selbstbefriedigung ist — als nur derjenige, der bereits in der Ehe lebt; eine Parallelisirung, die im wunderbaren, göttlichen Wesen der Liebe ihren realen Grund hat und sofort zum Beweggrunde für die treue Liebe des Mannes zum Weibe und für die liebevolle Unterordnung des Weibes unter den Mann wird. Noch ein anderweitiges, specifisch christliches Motiv hiefür liegt darin, daß dem Weibe — im Gegensatze zu seiner Entwürdigung in der außerchristlichen Welt — eine ebenbürtige Stellung neben dem Manne zuerkannt wird, ohne darum ihre naturgemäße Unterordnung aufzuheben. Wenn Paulus Gal. 3, 28. sagt: hier ist nicht Mann noch Weib, also die Matth. 22, 30. erst für die jenseitige Welt in Aussicht gestellte Aufhebung des geschlechtlichen Gegensatzes jetzt schon als eine durch's Evangelium gesetzte Gleichheit Aller vor Gott principiell ausspricht, so macht die Stelle 1 Petr. 3, 7. davon

die positive Anwendung, daß der Mann im Weibe, obwohl es ein ἀσθενέστερον σκεῦος sey, doch die Miterbin der Gnade ehren und demgemäß auch in der Ausübung seines Rechtes als Gatte ihrer Christenwürde eingedenk seyn soll. — 3) Wenn wir oben wahrnehmen mußten, daß das Neue Testament bestimmte Motive zur Eingehung der Ehe eigentlich nicht darbiete, außer dem einen, daß es besser sey, heirathen als Brunst leiden, so führt dieß nun auf das Weitere, daß unläugbar an bestimmten Stellen der Ehelosigkeit ein Vorzug gegeben wird. Dieser liegt ja schon in jener Motivirung selbst; denn wenn die Ehe nur dazu dient, nur darum zulässig ist, damit derjenige, der die fleischliche Lust nun einmal nicht unbefriedigt lassen, nicht unterdrücken kann, wenigstens nicht in die Hände der Venus vulgivaga gerathe, sondern sich auf eine einzige Person beschränke, so bestünde alles Gute, was die Ehe an sich hätte, nur in diesem Maßhalten; man kann dann auch nicht, wie es namentlich auch zu Gunsten der katholischen Einreihung der Ehe unter die Sakramente geschehen ist, die Ehe ein remedium gegen Fleischeslust nennen; denn von einer Lust, deren Befriedigung an sich selbst sündig oder unrein ist, ist derjenige nicht geheilt, dem ich gestatte, sie innerhalb einer bestimmten Schranke zu befriedigen. Es läßt sich nicht läugnen, daß, wenn die ganze Ehemoral in jenem Satze steckte, der die Ehe nur als das geringere von zwei Uebeln erscheinen läßt, alsdann Tertullian vollkommen Recht hätte mit der Thesis (ad uxorem I, 3): Melius est nubere, quam uri; atenim quanto melius est neque nubere neque uri. Nun wird zwar 1 Tim. 4, 3. das κωλύειν γαμεῖν entschieden verworfen, und wir dürfen dieß nicht bloß auf äußeren Zwang zum Cölibat beziehen, der ja als eine gefährliche Maßregel verworfen werden könnte, ohne daß darum der freiwillige Cölibat aufhörte, die wahre, höhere Moral darzustellen; vielmehr begreift sich unter die Gottesgaben, die nach Vers 4. 5. dem Christen zum Genusse frei stehen, die mit Danksagung empfangen und dadurch geheiligt werden, auch Ehe und geschlechtlicher Genuß. Aber die Ausführung und Motivirung in 1 Kor. 7., namentlich Vers 32—40., läßt deutlich erkennen, daß Paulus in der Ehe doch immer Etwas sieht, was den Menschen zur Erde niederzieht, was ihm namentlich in Verfolgungszeit die Treue schwer macht, was aber auch sonst Interessen in ihm erregt und wach erhält, die nicht dem Himmelreich zugehören. Vers 37. läßt es sogar als Sache väterlicher Gewalt erscheinen, die Tochter nicht zu verheirathen; es ist dort nur von der freien Ueberzeugung und Entschließung des Vaters, mit keinem Wort aber von dem Wunsche und der Neigung der Tochter die Rede. Noch weiter geht die Apokalypse in der Stelle 14, 4., wo die Auserwählten als παρθένοι gerühmt werden, die sich mit Weibern nicht verunreinigt haben. Es heißt nicht πόρναι, sondern γυναῖκες; also ist schon die geschlechtliche, auch eheliche Vermischung eine Besudelung; daß γυναῖκες nicht Weiber, sondern das Weib als Symbol der Sünde bezeichnen soll, ist einer der miserabeln Nothbehelfe, deren sich die Exegese ehrenhalber einmal entledigen sollte. — Hier ist denn einer der Punkte, wo die Ethik des Neuen Testaments zwar, wie sich von selbst versteht, die Principien, die lebendigen Impulse und fruchtbaren Grundideen gibt, aus denen sich das christliche Leben nach allen Seiten vollständig entwickeln muß, aber ohne daß auf diesen Fundamenten auch der Bau selber schon ausgeführt wäre. Wir haben uns dieß, so weit es die Ehe betrifft, aus Folgendem zu erklären. Erstlich sind die Apostel zwar völlig frei von dem falschen Spiritualismus, der die Materie unrein achtet und darum auch in der Ehe nur einen legitimirten Conkubinat sieht; für sie als Juden stand ohnehin Ehe und Kinderzeugung in dem Lichte, in welchem die ganze Patriarchen- und Volksgeschichte des Alten Testaments diese Dinge erscheinen läßt. Es ist nicht der Gegensatz von Geist und Fleisch, der ihnen die Ehe, als dem Fleische dienend, bedenklich macht; wohl aber ist es der Gegensatz von Himmelreich und Welt (vgl. 1 Kor. 7, 34. ἡ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου); daß die Ehe in Weltsorgen verwickle, daß sie Nöthen mit sich bringe (das. Vs. 26. 28), die der Ehelose sich erspare (Vs. 32.), Sorgen und Nöthen, die das Leben für's Himmelreich erschweren: das lag vor Augen, wie der Herr Luk. 23, 29.

Aehnliches vorausgesetzt hatte. Diese Erwägung war aber um so gewichtiger, als von den Aposteln die Parusie bekanntlich in Bälde erwartet wurde; gerade im Zusammenhange mit Erörterungen über die Ehe wird 1 Kor. 7, 29. 31. daran kurz, aber nachdrücklich erinnert. So ist der ganze Zustand nur ein provisorischer, eine kurze Zwischenperiode, innerhalb deren gerade solche Lebensverhältnisse, wie die Ehe, wie der Staat, noch gar nicht vom christlichen Lebensprincip vollständig umgewandelt und neu constituirt werden können, daher die Anweisungen der Apostel in diesen speciellen Dingen nur eben das Nächste, augenblicklich Nothwendige neben das Höchste und Allgemeinste stellen. Daher ist auch über die so hohe Bedeutung, die der Ehe für die sittliche Durchbildung der Ehegatten, als Uebungsschule in aller Selbstverläugnung, in dienender Liebe, in Geduld und allen Tugenden zukommt, eben so wenig irgend Etwas gesagt, als über die Wichtigkeit der Ehe für Gemeinde, Kirche und Staat, welche alle nur dann eine sichere Basis haben, wenn der Gemeinschaftsinn und der Heimathsinn in der Ehe gepflegt werden. Das sind Punkte, an welchen die Ethik der Kirche und kirchlichen Wissenschaft nicht beim Buchstaben der Schrift stehen bleiben darf; dem Satze 1 Kor. 7, 38: wer verheirathet, thut wohl, wer aber nicht verheirathet (nämlich sein Kind), der thut besser, hat die christliche Ethik das Recht, die Antithese gegenüberzustellen: wer ledig bleibt, thut — unter bestimmten Verhältnissen — wohl, wer aber in die Ehe tritt, thut besser. Unterscheidet doch der Apostel selber in diesen Dingen seine Privatmeinung (1 Kor. 7, 25. 40) von dem, was des Herrn Gebot sey, und gesteht, daß er über jene Punkte ein solches Gebot nicht habe. — Gleichwohl geht aus Obigem hervor, daß das Christenthum auch die Ehe geistig regenerirt hat. Es bedarf zum Beweise hiefür nicht noch solcher sublimen Demonstrationen, wie sie z. B. der katholische Theolog Jocham in seiner Moraltheologie (Sulzbach 1853. II. S. 100) gibt, wenn er sagt: „Wie dieser grobkörperliche Leib der Heiligung durch den Erlöser fähig ist, so ist auch die in der Sünde begründete, die Erzeuger mit Beschämung erfüllende Art der Zeugung einer Heiligung fähig. Der Erlöser wollte in göttlicher Selbsterniedrigung unseres Fleisches theilhaftig und vom Weibe geboren werden, damit er die ersten Wege des Fleisches heiligte und selbst dem verweslichen Leibe Unverweslichkeit erwürbe . . . . . Das ist der Anfang der Wege des Gottmenschen, der Anfang der hohenpriesterlichen Thätigkeit des Erlösers, daß er die verderbten Wege des Fleisches heiligt und dadurch es dem Menschen möglich macht, sogleich im ersten Momente seines Seyns ihm verbunden zu seyn und dann fortwährend ihm verbunden zu bleiben." Abgesehen von allerlei Unklarem und Verschwommenem in solcher Theorie, die den Sakraments-Karakter der Ehe stützen soll, müßte, wenn die Deduktion richtig wäre, Christus auch wirklich die „ersten Wege des Fleisches" betreten haben, d. h. er müßte von Mann und Weib erzeugt worden seyn, wie wir.

Was wir oben als eine in den apostolischen Anschauungen selbst noch vorhandene ungelöste Differenz bezeichnet haben, das zieht sich sofort durch die ganze Geschichte der Lehren von der Ehe in der Kirche hindurch. (In Bezug auf das Einzelne dieser Geschichte, auf welches uns einzulassen hier der Raum nicht gestattet, verweisen wir auf die Monographie von Stäudlin, „Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Ehe", Göttingen 1826, sowie auf die betreffenden Abschnitte in der oben erwähnten Schrift von Liebetrut; auch allgemeinere ethisch-historische Werke, wie de Wette's Geschichte der Sittenlehre [im 2. Theile seiner christl. Sittenlehre, Berlin 1819] berücksichtigen die Ehe näher.) Immer kehrt das Schwanken zwischen einer gesund-natürlichen Ansicht von der Ehe und zwischen der Furcht wieder, durch diese Legitimirung des Geschlechtsgenusses die Reinheit des Christenlebens zu verletzen. Eine schwache Auskunft war es, wenn die Väter z. B. sagten, der eheliche Geschlechtsverkehr sey ein peccatum veniale, womit denn eben das Unvereinbare vereinigt werden sollte, das Naturrecht, die Naturnothwendigkeit einerseits und jener das Natürliche wegen der daran haftenden concupiscentia scheuende Spiritualismus. Oder wenn man nur durch die

Absicht der Kinderzeugung den Beischlaf gerechtfertigt seyn ließ, was zu der Forderung führte, ihn ohne geschlechtliche Begierde und Lust zu vollziehen. Allem solchen Spintisiren gegenüber war es immerhin die relativ beste Auskunft, welche die katholische Kirche traf, wenn sie die Ehelosigkeit dem Priester und Mönche, die Ehe dem Laien zuschied; der Zwiespalt war insoweit damit gelöst, daß einerseits die Kirche sich ihrer Heiligkeit, nämlich der faktischen Lossagung von der Geschlechtslust rühmen konnte, andererseits aber durch die Ehe der Laien dafür gesorgt war, daß die Menschheit und damit auch die Kirche selber nicht aussterbe. Dem Laien, der für seine Person zu der Vollkommenheit der Heiligen nicht hinanreicht, kommt der Ueberschuß ihrer Verdienste zu Statten, und so ordnen sich jene widerstrebenden Elemente zum friedlichsten Einvernehmen, so sehr, daß die Kirche die Ehe sogar zum Sakrament erhebt, ohne doch dasselbe für die in höherer Vollkommenheit stehenden Seelen nöthig zu haben. Ueber die bei den Scholastikern so sehr divergirenden Erklärungen darüber, was denn die Ehe zum Sakrament mache, worin die Materie, worin die Form dieses Sakraments bestehe, s. den Artikel „Sakramente“ in Bd. XIII. S. 257. Das Tridentiner Concil hat sich weislich gehütet, irgend eine Erklärung zu geben; es begnügt sich mit der einfachen, durch Verdammung der Antithese bekräftigten Behauptung. Die neuere katholische Theologie verbreitete nur ein neues Helldunkel über die Sache. Probst (kathol. Moraltheologie, II. S. 190) sagt darüber: „Sofern die Ehe ein Abbild des großen Sakraments der Incarnation wurde, erhielt sie selbst auch einen sakramentalen Karakter; die übernatürliche Verbindung von Gott und Mensch macht auch die Verbindung von Mann und Weib, so weit sie in jene erste Verbindung aufgenommen, d. h. getauft sind, zu einer übernatürlichen. Die Ehe ist zur gottgeheiligten Trägerin der aus dem Sakrament der Sakramente, d. h. der Incarnation des Sohnes Gottes, strömenden Gnade und darum selbst Sakrament geworden.“ Und bei Jocham a. a. O. S. 104 f. lesen wir: „Das Sakrament der Ehe ist eine der mehreren Weisen, in welchen das Heil der Erlösung an die Menschheit vermittelt wird, ist einer der Kanäle, durch welche der Strom des Lebens nach unserer schwachen Fassungskraft uns zufließt. In der Vermittelung des Heils durch das Sakrament der Ehe ist ein doppeltes Objekt der Heilung und Heiligung zu unterscheiden: erstens die im heiligen Bunde sich einigenden Personen und zweitens die aus dem Bunde zu gewinnenden neuen Glieder der Kirche Gottes . . . . Die Kirche heiligt die Wurzel, um geheiligte Zweige zu gewinnen. Sie heiligt das Werk der Empfänglichkeit und Geburt, um für die Wiedergeburt prädestinirte und vorbereitete Glieder zu haben.“ So gut sich derlei Sätze hören lassen, so stimmen sie nur damit nicht ganz überein, daß nach katholischer Lehre nicht der Akt der Trauung, sondern die Ehe selbst, oder der Akt der Schließung, das Aussprechen des beiderseitigen Consenses, das Sakramentliche ist; mithin würde jene Heiligung gar nicht durch einen kirchlichen Akt, sondern nur durch's Dogma, d. h. durch die Thesis vollzogen, daß Christus das Institut der Ehe auf die Reinheit der göttlichen Ordnung zurückgeführt habe. Wie anders und wie viel wahrer sagt Harleß (Ethik, 6. Aufl. S. 512): „Es ist die Ehe die gottgesetzte Form, innerhalb welcher der Geist göttlicher Liebe auf Erden naturgemäß das ungehemmteste Walten finden und in solcher Wirksamkeit die Fülle göttlicher Liebe ermessen lehren kann; aber die Ehe selbst bringt und vermittelt nicht diesen Geist reiner, göttlicher Liebe . . . . Diese Gnaden vermitteln sich dem Christen nicht durch die Ehe, sondern durch das Wort, die Taufe, das Abendmahl, die Buße und den Glauben des Neuen Bundes, weßhalb es ihm unmöglich ist, die göttliche Ordnung der Ehe ein Sakrament zu nennen in dem Sinne, in welchem Taufe und Abendmahl so heißt.“

Die oben hervorgehobene Differenz zwischen Anerkennung und zwischen ascetischer Geringschätzung der Ehe hat sich in der evangelischen Kirche anders gelöst als in der katholischen, da jene keinen Unterschied zwischen höherer und gemeiner Moral, keine Mönchsheiligkeit statuirt, sondern in der Ehe eine göttliche Ordnung für alle Menschen, eben darum auch im ehelichen Beischlaf ein in seiner Natur liegendes, durch die gött-

liche Ehestiftung sanktionirtes Recht des Christen, im ganzen Eheglück eines der dem Christen von Gott gewährten Güter, zugleich aber auch eine Schule für die Tugenden der Selbstverläugnung, der das Eigene vergessenden Liebe erkennt. Doch ist nicht zu übersehen, daß auch Luther sich eigentlich scheute, in der Befriedigung des Triebes und der damit verbundenen Lust etwas göttlich Gewolltes anzuerkennen (vgl. Köstlin, Luther's Theologie Bd. II. S. 483). Immer zieht er sich einerseits auf den Zweck der Kinderzeugung zurück, andererseits auf die Gewalt des Naturtriebes, der im sündigen Menschen eben nur durch die Ehe in Maß und Ordnung gehalten werde. Alle seine Erklärungen gegen die Bevorzugung des Cölibats lassen immer wieder als eine Art Residuum den Gedanken im Hintergrunde, daß die absolute Keuschheit eine höchst seltene Gottesgabe sey, auf deren Besitz und Bewahrung man nur freilich keinerlei Verdienst gründen dürfe. Bei aller Gesundheit seiner Auffassung des Natürlichen kommt er doch davon nicht los, daß der Geschlechtsakt eigentlich ein turpe sey; er verwechselt die Schamhaftigkeit, mit der das rein menschliche Gefühl auch nicht-sündige Dinge verhüllt, die eben nur dem persönlichen Daseyn angehören sollen, mit der Scham, die das Sündige hervorruft. Was Wunder, daß diese Unterscheidung hernach so manchen weniger klaren, weniger kräftigen und gesunden Christen noch weniger gelungen ist? Die mystische und theosophische Richtung hat häufig auf den Cölibat geführt; Gottfried Arnold z. B. erklärte den Ehestand für unvereinbar mit dem Besitze der wahren Weisheit; um so mehr Aergerniß erregte er bei Anhängern und Gesinnungsgenossen, als er dennoch heirathete. Eben so, auch im Zusammmenhang mit der Behauptung der Doppelgeschlechtlichkeit des Urmenschen und daß die Schöpfung des Weibes schon Wirkung des Falles gewesen, hat Michael Hahn die Ehelosigkeit als Zeichen der wahren Weisheit und Heiligung angesehen; er und seine treuesten Anhänger waren und sind ehelos. Eine ähnliche Consequenz mußte sich aus dem ergeben, was in Culmann's Ethik a. a. O. über die Schöpfung des Weibes gesagt ist; da dieser moderne Theosoph den zweiten, praktischen Theil seines Werkes nicht mehr hinterlassen hat, so wissen wir nicht, wie er sich die christliche Ehe zurechtgelegt hat. Zinzendorf dagegen (der ja selbst aus der Dreieinigkeit eine Ehe und Familie machte, indem er den heil. Geist als Mama, Mamachen behandelte) wollte selbst den Geschlechtsakt in der Ehe unter gewisse ideale Gesichtspunkte stellen, was ihm von jenen entgegengesetzten Seiten scharfe Rüge zuzog. Es muß anerkannt werden, daß die neue wissenschaftliche Ethik (wir nennen hier vorzugsweise die Ethik von Harleß), weil sie den falschen Dualismus zwischen Göttlichem und Menschlichem, Geistlichem und Fleischlichem, Heiligem und Profanem, Ethischem und Physischem überwunden hat, auch in Betreff der Ehe zu klareren und reineren Resultaten gelangt ist, die im Bewußtseyn des Christen nicht mehr jenen mehr oder weweniger gefühlten Widerspruch zurücklassen, daß die Ehe zwar mit allen möglichen erbaulichen Ideen gefeiert, zugleich aber doch ihre Naturseite als etwas mit dem Leben im Geist im Gegensatze Stehendes, dasselbe wenigstens momentan Unterbrechendes angesehen wird. Stammt doch aus dieser Quelle, diesem ungelösten Widerspruch, die namentlich dem Pietismus zugehörige Neigung, die eheliche Verbindung so sehr wie möglich von aller Romantik eines vorangehenden Liebesverhältnisses abzulösen und rein als ein Werk theils unmittelbarer göttlicher Führung, theils nüchterner Reflexion und besonnener Wahl zu behandeln, damit für das sinnliche Element der geschlechtlichen Neigung kein Raum bleibe und sofort auch die copula carnalis in der Ehe nur noch unter den Gesichtspunkt der Pflicht falle, dem Himmelreich einen Nachwuchs zu erzeugen.

Für die Ethik knüpfen sich an die Feststellung des christlichen Begriffs der Ehe eine Menge specieller Fragen, die wir nur noch kurz zu nennen haben. Es handelt sich 1) um Schließung der Ehe; ob und unter welchen Voraussetzungen Recht und Pflicht dazu für Jeden vorhanden ist; in wie weit die Wahl des Gatten ebenfalls Sache der freien Neigung und Entschließung ist, wobei also namentlich das Ehehinderniß, das in der Verwandtschaft liegt, nach seinem sittlichen Grunde erörtert werden muß (daß näm-

lich ein natürliches und in dieser Weise gottgeordnetes Pietätsverhältniß nie durch ein neues, durch freie Wahl eingegangenes Liebesverhältniß aufgehoben werden darf); ferner die Frage nach der Rechtmäßigkeit einer zweiten Ehe, die bekanntlich manche Theologen (wie Tertullian, ad uxorem), die die Ehe selbst nicht verwerfen, als eine Art von Treubruch für unziemlich halten (hierin also weiter gehend als Paulus Röm. 7, 2. 3., aber allerdings einem tieferen und zarteren Gefühle entsprechend, das als solches anerkannt und geehrt werden muß, auch wenn daraus nicht ein Gesetz gemacht werden darf); ferner auch um die absolute oder nur relative Gültigkeit elterlicher Einsprache gegen des Kindes Neigung; und endlich um die Form der Eheschließung, also namentlich die priesterliche Einsegnung, deren Keiner wird entbehren wollen, wer noch Glied der Kirche seyn will, die die Kirche auch als Zeichen der Zugehörigkeit zu ihr fordern muß, die eben so der Staat, so lange er noch ein christlicher seyn will, zur Bedingung der Legitimität der Ehe machen und nur denen, die sich zu keiner anerkannten Kirche halten, erlassen wird. (S. übrigens die vortrefflichen Artikel von Friedberg, „Zur Geschichte der Eheschließung", in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. II. S. 167 ff.; daß Luther die priesterliche Einsegnung nicht als schlechthin nothwendig, auch nicht als ein Recht der Kirche und eine Pflicht der Nupturienten, sondern umgekehrt als ein Recht der Nupturienten betrachtet hat, deren Wunsch die Kirche zu erfüllen die Pflicht habe, ist bekannt; ebenso, daß schon bei Erasmus, de matrimonio, S. 77, die Idee der Civilehe sich ausgesprochen findet). — 2) Die Moral hat ferner die christliche Führung der geschlossenen Ehe darzustellen; nicht freilich im Style jesuitischer Moral, die mit raffinirter Casuistik alle ersinnlichen mysteria tori zum Gegenstande der Diskussion machte, sondern so, daß die biblischen Grundzüge des rechtschaffenen Verhaltens von Mann und Weib zur Entwickelung und praktisch-detailirten Verwerthung kommen. — 3) Endlich ist der ethischen Untersuchung und Beurtheilung ein eben so schwieriger als wichtiger Gegenstand gegeben in der Frage der Ehescheidung. Es ist dabei eben so sehr der Grundgedanke, daß die Ehe ein unauflösliches Band ist und daß eine Lösung desselben immer nur durch Sünde geschehen kann, festzuhalten, als andererseits davon ausgegangen werden muß, daß diese Sünde faktisch begangen wird, es sich also nur noch darum handelt, ob derjenige Gatte, der diese Sünde an der Ehe nicht verschuldet hat, dem anderen und den Wirkungen der Sünde dieses anderen unbedingt soll preisgegeben oder aus solchem Unglück errettet, d. h. obrigkeitlich geschieden werden. Im eigentlichen Sinne kann eine christliche Obrigkeit eine Ehe nicht trennen (von Annullirung ist hier abgesehen), d. h. sie wird niemals sagen, weil ihr nicht beisammen gutthut, so erlaubt man euch, auseinanderzulaufen; sondern, was wir Scheidung nennen, das setzt die eigentliche, wirkliche Scheidung, die innere und unheilbare Lösung des Bandes als eine durch Sünde geschehene, thatsächliche schon voraus; die obrigkeitliche Scheidung ist nur die Hülfe, welche dem Unschuldigen gegen die Wirkungen der Sünde des schuldigen Gatten — ganz dem Berufe der Obrigkeit gemäß, Röm. 13, 4. 6. — geleistet wird, daher allem richtigen Scheidungsverfahren die Unterscheidung eines schuldigen und eines unschuldigen Gatten zu Grunde liegt. Die Scheidung ist sonach keineswegs eine durch menschliche Gewalt oder Willkür verübte Trennung dessen, was Gott zusammengefügt hat, sondern eine im Namen der Gerechtigkeit, also im Namen Gottes durch die Obrigkeit bewerkstelligte Befreiung eines Unschuldigen von einem durch seinen schuldigen Gatten bereits faktisch zerrissenen Bande, das nur formell noch fortbestehend und zwangsweise dennoch festgehalten, zum schweren Unglück und Unrecht gegen jenen würde. Was die Moral in diesem Punkte, wie in Punkt 1., aufstellt, das gibt immer die Principien ab, nach welchen das positive Eherecht beurtheilt, resp. verbessert werden muß; ein solches Recht selber aufzustellen, ist nicht Sache der Moral, sondern Sache der Gesetzgebung, der Auktorität, die das Allgemeine der ethischen Grundsätze präcisiren, in bestimmte Formen und Maße bringen und den vorhandenen wirklichen Zuständen praktisch anpassen muß. Aber es gibt auch Dinge, über die das Eherecht kein Gesetz aufstellen darf, weil sie dem Gewissen anheimgegeben

werden müssen; hierüber wird zwar auch die Moral nicht Gesetze aufstellen, aber sie wird das christliche Gewissen aufrufen, und so namentlich in Betreff der Scheidung und Wiederverheirathung Geschiedener strengere Forderungen erheben, als sie das positive Recht erhebt. Selbst wo es auf dem Wege des positiven Rechtes einem Gatten möglich gemacht ist, als der unschuldige Theil jene Befreiung von den Folgen der Schuld und Sünde des Gatten anzusprechen und zu erlangen, kann sein Gewissen dem Christen zumuthen, was ihm das Landesgesetz nicht zumuthen darf, nämlich auch solches schwere Leiden in Geduld zu tragen, seiner eigenen Sünde, die vielleicht auch zum Unheil das Ihrige beigetragen hat, eingedenk zu seyn und sich einzig seines Gottes zu trösten; sein Gewissen kann ihm sagen, daß, wenn es zur Scheidung auch hat kommen müssen, wie etwa ex capite adulterii, und das Gericht ihm eine neue Ehe unbedingt erlaubt, er dennoch von dieser Erlaubniß keinen Gebrauch zu machen, besser thue. Palmer.

Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich, geboren den 2. März 1779 zu Wertheim am Main, gehört als preußischer Cultusminister von 1840— 1848 in den Kreis der hier zu vertretenden Interessen. Er studirte die Rechte in Göttingen 1795 bis 1798, trat 1801 als Auditeur in preußische Dienste und wurde 1806 Assessor am Kammergericht zu Berlin. Die Kämpfe von 1813 ergriffen ihn lebhaft und er kämpfte als Officier mit bei Katzbach, Möckern, Wartenberg und Leipzig. Dann arbeitete er amtlich mit unter Stein u. A. an der inneren und äußeren Hebung des Vaterlandes, in freiem Sinne, den er auch literarisch kundgab („Die Centralverwaltung unter Freiherrn v. Stein, 1814" u. A.). Bald wurde er in ehrenvolle Aemter gesetzt, auch (im Jahre 1817) in die Commission des Staatsraths zur Berathung der ständischen Verfassung berufen. Die Absolutisten verdächtigten ihn schon. Vorzüglich schätzte ihn aber der damalige Kronprinz, der ihn aus längerer Beobachtung hochachten gelernt hatte und ihn, den Nicht-Adeligen, im Oktober 1840 in schweren Zeiten zum Minister der Geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten ernannte. Eichhorn übernahm das Amt voll von tiefer Verehrung, ja Bewunderung für seinen Monarchen, mit dessen reinen Absichten er vollkommen übereinstimmte, obwohl er wissen konnte, welche Schwierigkeiten der Ausführung jener Absichten in der Lage der Verhältnisse, wie in den Personen der Beamten entgegenstanden. Eichhorn hatte an Schleiermacher's theologischer Reform seine große Freude gehabt und dessen Predigten längere Zeit fleißig besucht. In Bezug auf die Natur von Institutionen wie Staat und Kirche war er indeß wesentlich realistischer gesinnt, wenn er auch die orthodoxe Begründung dieser Weltanschauung keineswegs theilte. Im Allgemeinen befriedigte ihn Neander's Auffassung der christlichen Dinge am meisten, wie er denn auch mit Neander die Abneigung gegen die Hegel'sche Philosophie theilte, die sich in der That allmählich mehr und mehr als Corrosiv des Bestehenden und eine nur scheinbare Lösung der Probleme erwies, welche sie zu lösen versprochen hatte. In diesem Punkte kam er also ganz mit den Absichten des Königs Friedrich Wilhelm IV. überein.

Es versteht sich nichtsdestoweniger von selbst in einem formell absoluten, durch bureaukratische Gewöhnung der Maschinerie und höfische Ueberlieferung gefesselten Staate, daß aus den Akten der Gesetzgebung in dem Cultusministerium keineswegs die Gesinnungen des betreffenden Cultusministers erkannt werden können. Man hat sich daher auch an die Absichten, so weit sie in Worten vorliegen, mehr zu halten, als an die Weise der Ausführung derselben. In dieser Beziehung erinnern wir an das Wort aus der ersten Zeit des Amtes: „Wenn die Absichten und Ideen des Königs richtig verstanden, wenn sie einheitlich behandelt und ausgeführt würden, könnten wir mit mehr Grund als je vorher auf eine Regeneration Preußens und Deutschlands hoffen, die allen freisinnigen und vernünftigen Wünschen, allen gerechten und billigen Forderungen genügen würden" (Eilers S. 57).

Als Plan für die Leitung des Ministeriums Eichhorn gibt Eilers folgende Andeutungen: „Lösung der polizeilichen Bande, womit das bisherige System der kirchlichen Ver-

waltung die Union und Agende zusammmengehalten hatte, und Beseitigung des zu diesem Behufe angewandten Verfahrens; Zurückführung der durch gewaltsame Maßregeln von der Kirche getrennten Lutheraner; Pflege und Förderung der wahren Elemente des kirchlichen Lebens durch Anregung und Leitung der in der Kirche selbst vorhandenen Kräfte; endlich allmähliche Auflösung der bisher von dem Minister der geistlichen Angelegenheiten ausgeübten inneren Kirchenregierung, so wie Aufhebung der kirchlichen Verwaltung durch die Regierungen und Herstellung einer der Freiheit und eigenthümlichen Lebensordnung der Kirche entsprechenden Kirchenverfassung — Alles unter Berücksichtigung des gegenwärtigen Bildungszustandes. Feste, aber wirklich kirchliche und zwar rein kirchliche Behörden sollten in ein zusammenwirkendes, sich gegenseitig ergänzendes Verhältniß mit den Synoden, als den wechselnden Repräsentanten des kirchlichen Gemeindelebens gesetzt werden." Diese Gesichtspunkte, welche Eilers, ein nun auch schon verewigtes Mitglied des Eichhorn'schen Ministeriums schon im Jahre 1848 so zusammengestellt hat, und zwar aus genauer Kenntniß der Sachen und Personen heraus, sind auch seitdem nicht zurückgenommen, und das Wenige, was davon bis 1848 hat verwirklicht werden können, ist ergänzt und fortgeführt worden von der Zeit, auf die Eilers in jenem Buche mit so großer Niedergeschlagenheit hinblickt. Doch bleiben wir bei unserer Reihenfolge. Es ist bekannt, wie Friedrich Wilhelm IV. schon bald dem, ohnehin seit 1838 gemilderten, Verfahren gegen katholische Würdenträger und gegen lutherische, wider die Union aufgetretene Pastoren eine andere Wendung gab. Schon 1841 wurden den Altlutherischen Versammlungen gestattet und im Juli 1845 erhielten sie die General-Concession behufs ihrer selbstständigen Constituirung. Für die katholischen Kirchensachen wurde endlich eine eigene Abtheilung gebildet, den Bischöfen eine freie Correspondenz mit Rom gestattet, kurz ein Vertrauen bewiesen, welches Vielen Bangigkeit erweckte, weil sie sich von der Omnipotenz des Staates nicht losmachen konnten. Aber es ist vielmehr zu sagen, daß die meisten Schwierigkeiten, welche man in der weiteren Ausbildung des Kirchen- und Schulwesens fand, darin lagen, daß diese Unfähigkeit der Bureaukratie, die Einwirkung des Staats auf die regierbaren Angelegenheiten zu beschränken, den neuen, in gutem Sinne liberalen Ansichten des Ministers die ausführenden Werkzeuge nicht zu Theil werden ließ. Und wenn dann einmal wichtige Sachen statt den alten Räthen einem frisch herangezogenen jungen übertragen wurden, von dem der Minister gewiß war, nicht mißverstanden oder compromittirt zu werden, so grollten die alten, in ihrer Art verdienten Staatsbeamten. Die so Verletzten fanden williges Gehör bei Leuten anderen Schlages, die die Presse beherrschten und beständig von Muckerthum, Pietismus, Romantik und Verdummung redeten, als welche man jetzt herbeiführen wolle. Von den Gelehrten ging hie und da wieder eine andere begreifliche Unzufriedenheit aus. Es gehörte mit zu der Ueberlieferung des Staates, daß er die Universitäten leitete und die Anstellungen der Professoren regelte. Damit war eine Einwirkung der jedesmaligen Politik auf die Schicksale der wissenschaftlichen Bestrebungen unvermeidlich, und sie zeigte sich besonders in der Philosophie und Theologie. Es werden traurige Beispiele erzählt, wie man im Jahre 1840 u. f. sich beeiferte, von der Hegel'schen Philosophie, die ja früher officielle Begünstigung erfahren hatte, zu einer nunmehr besser im Cours stehenden Philosophie überzugehen; noch betrübender mußte dieses Verfahren bei den Kandidaten und Geistlichen seyn. Die aber diese Wandlungen nicht mitmachen konnten und wollten, fanden sich nun gedrückt und zurückgesetzt. Es ist lehrreich, zu sehen, wie wenige Menschen damals das eigentliche Heilmittel gegen solche Uebel erkannten, nämlich die allmähliche Verwandlung der staatlichen Leitung der Wissenschaft, der Kirche, der Schule in eine bloße wohlwollende Pflege derselben. Die meisten der Unzufriedenen wollten die Staatsomnipotenz auch noch ferner, aber mit „gewandelten" Verwaltungsgrundsätzen. Auch die Regierung selbst dachte nicht daran, die liberalen Consequenzen ihres guten Grundgedankens zu ziehen. Es war vielleicht eine damals noch nicht zu lösende Frage, ob der „christliche Staat" die bisherigen Regierungsmittel ferner zu ge-

brauchen habe. Die Halbheit trug noch dazu bei, daß „des Grolls Tiefe unermeßlich" wurde. Aus Varnhagen's und Alex. v. Humboldt's später herausgekommenen Briefen können wir einige Züge jenes bis in die höchsten Kreise verbreiteten Grolles kennen lernen. Wo der Minister Eichhorn selbst auftrat, gelang es ihm öfters, seine Gegner umzustimmen, so 1842 im August, wo er zu Breslau sich gegen die Universität über „Lehrfreiheit" aussprach, natürlich so, daß er sich nur Zustände dachte, „wo die Lehrer christlich-theologischer Wissenschaft auch wirklich Christenthum lehrten, in ihren Vorträgen am Positiven festhielten und sich nicht in grundlose, vom schriftmäßigen Christenthum abführende Theorieen verlieren." Im Ganzen aber wuchs die Opposition gegen ihn, wie denn im Jahre 1842 nicht weniger als zwei Vereinigungen, „Berliner Freie" und „Protestantische Freunde" (Lichtfreunde) entstanden, die hauptsächlich von dieser Opposition lebten. An die Stiftung des Bisthums Jerusalem (1841) und die Legung des Grundsteins zum Kölner Dom-Weiterbau (1842) erinnere ich nur chronologisch. Im Jahre 1843 ging Eichhorn ernstlich mit der Synodenbildung in den östlichen Provinzen vor; im Juli d. J. nämlich erging ein Erlaß an die Generalsuperintendenten, in dessen Context es heißt, daß die evangelische Kirche, wenn ihr wahrhaft und dauernd geholfen werden soll, nicht nur von Seiten des Kirchenregiments geleitet, sondern vornehmlich aus eigenem inneren Leben und Antrieb erbaut seyn wolle, und daß von den Gemeinden aus eine wichtige Vereinigung der Kräfte zu Hülfe kommen müsse. Die Synoden, welche nun angeordnet werden, sind nur Synoden von Geistlichen, worin man euphemistisch eine weise Anknüpfung an das Bestehende fand. Im August 1843 traten nun diese Kreissynoden zusammen und „aus ihren Berathungen ging ein reichhaltiges Material hervor." Im September 1844 wurde auch ein Zusammentreten von den sechs östlichen Provinzial-Synoden angeordnet. Es nahmen an solchen Theil: Generalsuperintendent, Superintendenten mit je einem freigewählten Pfarrer und ein theologischer Professor, Militär-Oberprediger und Abgeordnete von französisch-reformirten Geistlichen. Als Hauptbestrebungen traten hervor Wiederherstellung der Consistorien in ihrer kirchlichen Qualität und Gründung weiterer synodaler Einrichtungen. Für die Ausbildung der kirchlichen Gemeindeverfassung richtete man auf das Helferamt (Diakonie) sein Augenmerk. Diese Bestrebungen sollten in einer Generalsynode ihren Abschluß finden, welche 1846 zu Berlin zusammentrat und von verschiedenen Seiten so verschiedene Beurtheilungen erfahren hat. Die Absichten des Ministers traten in Uebereinstimmung mit dem schon Angeführten überall deutlich hervor, die Ausführung entsprach wohl den Erwartungen keiner der betheiligten Parteien. Mittlerweile war 1845 die kirchliche Verwaltung der Consistorien wieder gesetzlich mehr gesichert und selbstständiger gemacht worden. Im Januar 1848 erfolgte die Einsetzung eines Ober-Consistoriums, das, bald nach der Märzrevolte vom Minister Schwerin aufgehoben, später als Evangelischer Oberkirchenrath wieder hergestellt und entwickelt wurde.

In Bezug auf die Universitäten vermied Eichhorn in der Niederhaltung der pantheistisch-spekulativen und der deistisch-naturalistischen Richtungen doch die Begünstigung einer einzigen ausgesprochenen Doktrin. Es sollten mehrere gemäßigte Denkrichtungen freie Bewegung erhalten. Die Einrichtung von Repetitorien und Examinatorien mißlang fast vollständig, auch die der conversatorischen Lehrform meist. Als einzelne Namen, die viel in den Zeitungen genannt wurden, mögen angeführt werden: de Witt in Königsberg, dessen Redaktionsthätigkeit neben der Schularbeit als ungeeignet erschien; Hinrichs in Halle; Hoffmann aus Fallersleben (in Breslau); Dinter, Burdach; in anderer Art: Ronge, Blum, Wislicenus (abgesetzt 1845). Die sogenannten Protest-Männer von 1845, unter welchen Eylert, Sydow, Lachmann u. A. Wie viel von Berufungen bedeutender, zum Theil früher wegen Freisinnigkeit verdächtigter Männer, wie Schelling, Dahlmann, Brüder Grimm, Stahl, Dorner, auf Eichhorn's Absicht kommt, ist nicht festzustellen. In Bezug auf die Gymnasien war keine Gelegenheit zu hervorragenden neuen Schöpfungen, doch fehlte es nicht an Sorgfalt im Fort-

bilden einiger Details, Verhütung von Ausschreitungen vom Boden der guten Tradition, Anstellung guter Kräfte in der Verwaltung und in den Direktorenstellen. Die Entwickelung des Real- und Fachschulwesens wurde mehr beobachtend verfolgt, als voreilig normirt. Die Elementarschule blieb in der schon längst vorgezeichneten Bahn, mit der Aufbesserung der kläglichen Gehälter vieler Lehrer wurde fortgefahren, doch ließen sich die Gemeinden oft nur schwer zu größerer Anstrengung bringen. Durch die Auflösung des Breslauer Seminars und die Beseitigung des Seminardirektors Diesterweg zog sich Eichhorn vielen Haß zu. Die Seminarien zu einer größeren didaktischen Einfachheit zurückzubringen, gelang zwar einigermaßen, doch vernachlässigte man zum Theil auch solche Stücke des Wissens, die dem Landschullehrer seinen Einfluß allein conserviren. Ein großer Unwille erhob sich unter den Lehrern, als einem ausgedienten Unterofficier Krohn auf Antrag eines Seminardirektors in Cöslin gestattet wurde (1845), während seiner Vorbereitung zur Lehrerprüfung noch seinen Gehalt weiter zu beziehen. Die sittliche Seite der Sache vergaß man in der Ueberschätzung der Kenntnisse, die den Lehrer vor dem Unterofficier auszuzeichnen schienen. Während alle Bestrebungen Eichhorn's noch in der Ausführung begriffen waren, während man in Berlin und außerhalb Anstrengungen machte, durch eine Regierungspresse das Publikum mit den Absichten der Behörden zu befreunden — diese Anstrengungen gelangen freilich sehr wenig, und die gewählten, zum Theil trefflichen Vertheidiger der Regierung waren daran nicht allein Schuld — brach die Märzrevolution aus und der Minister Eichhorn wurde Privatmann, nur kurze Zeit war er im Staatenhaus der Erfurter Parlamentssitzung öffentlich thätig. Sonst beschäftigten ihn Studien aus alter Zeit; Plato's Staat las er mit dem ganzen Interesse seiner Erfahrung; auch Aristoteles, Spinoza, Schelling zogen ihn dauernd an. Ideale Hoffnungen, im Glauben wurzelnd, verließen ihn nicht in der schwersten Zeit. Die Göttinger Theologen-Fakultät machte ihn im September 1855 zum Doktor der Theologie. Eichhorn starb am 16. Januar 1856 ohne Kampf, betrauert auch von Solchen, die ihn acht Jahre früher arg verkannt hatten.

Eilers, zur Beurtheilung des Ministeriums Eichhorn, von einem Mitgliede desselben. Berlin 1849. — Berliner Allgem. Kirchenzeitg. — Gesetzsammlung. — Rheinischer Beobachter, von Bercht redigirt, und andere gleichzeitige publicistische Organe, Janus von Huber u. s. w. W. Hollenberg.

Eichhorn, Karl Friedrich, dem unter seinen vielen Verdiensten diejenigen, welche er sich um das Kirchenrecht erworben hat, Anspruch auf einen Ehrenplatz in dieser Encyklopädie geben, ward geboren am 20. November 1781 zu Jena, wo sein Vater Johann Gottfried Eichhorn (s. Bd. III. S. 701 ff.) damals Professor der Theologie war, mit dem er aber schon 1788 nach Göttingen übersiedelte. Auf dieser Universität begann K. F. Eichhorn schon in seinem 16. Lebensjahre das Studium der Rechtswissenschaft, das er 1801 unter Erlangung des Doktorgrades vollendete, worauf er zur praktischen Vorbereitung auf das akademische Lehramt sich nach Wetzlar und Wien begab, um dort den Geschäftsgang der beiden obersten Reichsgerichte kennen zu lernen. Von dieser Reise 1803 zurückgekehrt, habilitirte er sich zu Göttingen, las dort über Reichsproceß und deutsche Rechtsgeschichte und nahm auch an den Arbeiten des Spruchcollegiums Theil. Im Jahre 1805 wurde er ordentlicher Professor der Rechte zu Frankfurt a. d. O., wo er 1808 in den Tugendbund eintrat und Direktor der dortigen Hauptkammer desselben wurde. Im J. 1811 wurde er an die neugegründete Berliner Universität berufen, an welcher er in glücklichster Uebereinstimmung mit dem ihm innig befreundeten Savigny als dessen ebenbürtiger Gefährte eine für die deutsche Rechtswissenschaft Epoche machende Thätigkeit übte, welche nur dadurch unterbrochen wurde, daß er im Jahre 1813, bereits Gatte und Vater, als Freiwilliger in das vierte kurmärkische Landwehr-Kuirassierregiment eintrat und als Rittmeister und Eskadronchef in den Schlachten bei Großbeeren, Dennewitz, Leipzig und anderen zahlreichen Gefechten jenes Jahres durch Tapferkeit sich auszeichnete. Im Jahre 1817 folgte er auf den

Wunsch seines Vaters einem Rufe an die Göttinger Hochschule, welche den außerordentlichen Aufschwung, den sie in den folgenden Jahren nahm, ihm vorzüglich verdankte. Es mußte für ihn eigens ein über 300 Zuhörer fassendes Auditorium eingerichtet werden. Im Jahre 1829 nöthigte ihn aber Kränklichkeit, sein Universitätslehramt aufzugeben und sich auf das bei Tübingen angekaufte Landgut Ammern zurückzuziehen. Im Frühjahre 1831 ließ er sich — neu gekräftigt — bewegen, als Professor und geheimer Legationsrath nach Berlin zurückzukehren, hielt dort aber nur noch bis zum Herbste 1832 Vorlesungen, obwohl er auch als geheimer Obertribunalrath, Mitglied des Staatsraths und der Gesetzgebungscommission fortfuhr, mit gelehrten Forschungen und schriftstellerischen Arbeiten sich zu beschäftigen. Indessen legte er, seit 1840 mehr und mehr kränkelnd, im Jahre 1847 auch jene Aemter nieder, zog wieder nach Ammern und beschloß, seit 1851 wiederholt von Schlaganfällen heimgesucht, am 5. Juli 1854 sein ruhmreiches Leben zu Köln bei seinem einzigen Sohne, dem Appellationsgerichtsrath Otto Eichhorn.

Die forschende, lehrende und schriftstellerische Thätigkeit K. F. Eichhorn's hatte die Geschichte des deutschen Rechts- und Staatslebens im vollsten Umfange zum Gegenstande, wie denn auch sein Hauptwerk die „deutsche Staats- und Rechts-Geschichte" in 4 Bänden ist, an deren fünf Ausgaben er von der frühesten Zeit seiner Lehrwirksamkeit an (der erste Band erschien 1808) bis zum J. 1844 arbeitete, — und sein Hauptruhm besteht in seiner bahnbrechenden Thätigkeit für wahrhaft wissenschaftliche Behandlung des deutschen Privatrechts. Aber obgleich er demnach nur einen verhältnißmäßig kleinen Theil seiner Kräfte der besonderen Bearbeitung des Kirchenrechts widmen konnte, so hatte er doch für dieses, wie uns sein Schüler D. Karl Freiherr v. Richthofen in dem trefflichen Berichte über sein Leben und Wirken bezeugt, den er in dem deutschen Staats-Wörterbuch von Bluntschli u. Brater Bd. II. S. 237—267 (1858) gegeben hat*), eine besondere Vorliebe, und hielt die „Grundsätze des Kirchenrechts der katholischen und der evangelischen Religionspartei in Deutschland", wovon der erste Band 1831, der zweite 1833 erschien, für sein reifstes Werk. Er hatte es mit mehr Muße und Behagen, als seine übrigen, ausgearbeitet, in der Ruhezeit, welche er nach der Niederlegung seiner Göttinger Professur bis zu seiner Rückkehr nach Berlin in Ammern zubrachte. Außer diesem Werk sind hier von seinen Schriften nur noch sein „Gutachten für die Domgemeinde zu Bremen" (Hannover 1831) und seine in der Berliner Akademie der Wissenschaften gelesenen Abhandlungen „über die spanische Sammlung der Quellen des Kirchenrechts" (in den Abhandlungen der Akademie aus den Jahren 1833 und 1834, und in der Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft Bd. XI. S. 119 bis 209) und „über den Kurverein" (in den Abhandl. der Akademie aus dem J. 1844 S. 323 ff.) zu erwähnen. Eichhorn hat die ächt geschichtliche (von der bloß antiquarischen der früheren Zeit, wie sie selbst bei J. H. Böhmer noch vorherrscht, wesentlich verschiedene) Methode der Behandlung, welche der von ihm mitbegründeten historischen Rechtsschule eigen ist, zuerst auch auf das Kirchenrecht angewendet und dadurch die Wissenschaft desselben, bei seiner kolossalen Gelehrsamkeit, seiner genauen Bekanntschaft mit den Quellen und seiner außerordentlichen Begabung für eine wahrhaft lebendige und zugleich durch ächt juristische Schärfe und Feinheit ausgezeichnete Auffassung der Rechtsverhältnisse, ungemein gefördert. Wünschen möchte man nur, daß damit bei Eichhorn ein tieferes Verständniß für das innerste Wesen des Christenthums und der Kirche und eine größere Freiheit von rationalistischer Befangenheit verbunden gewesen wäre, die jedoch Eichhorn nicht hinderte, die Flachheit des gangbaren Collegialsystems zu durchschauen, das er daher nur mit wesentlichen Verbesserungen seiner Kirchenverfassungslehre

---

*) Es ist derselbe eine Erweiterung des von R. gleich nach E's Tode in der „kritischen Ueberschau der deutschen Gesetzgebung und Rechtswissenschaft" Bd. II. S. 321 ff. veröffentlichten Nekrologs. — Vgl. dazu den Nekrolog von Reyscher im 15. Bd. der „Zeitschrift für deutsches Recht" S. 436 ff.

zu Grunde legte. Sehr richtig hat Eichhorn selbst die wesentliche Eigenthümlichkeit seiner Behandlung des protestantischen Kirchenrechts (in der Vorrede der „Grundsätze" S. IV) mit folgenden Worten bezeichnet: „Bei dem Kirchenrecht der Protestanten habe ich mich bemüht, die wahre Grundlage desselben, die öffentlich aufgestellte Lehre der Religionspartei vollständiger zu entwickeln, als bisher geschehen ist, und ich glaube auf diesem Wege, durch Erklärung des Bestehenden aus dieser, die Principien des protestantischen Kirchenrechts fester begründet zu haben, als meine Vorgänger. — — Ich habe es für angemessen gehalten, wenigstens anzudeuten, wie die bestehenden Einrichtungen im Sinne der evangelischen Lehre verbessert werden könnten, das Bestehende aber von dem erst zu Begründenden stets gesondert gehalten." — Für einen größeren äußerlichen Erfolg des Werks war, abgesehen von der zu spärlichen ausdrücklichen Rücksichtnahme auf die Literatur in demselben, hauptsächlich wohl theils der Umstand hinderlich, daß erst nach seinem Erscheinen die große und tiefe Bewegung im kirchlichen Leben Deutschlands begann, die inzwischen auch so viele kirchenrechtliche Fragen neu angeregt oder erst erzeugt hat, für die nun Eichhorn's Darstellung nicht mehr als ausreichend erscheint, theils daß derselbe so bald schon in Richter einen Nachfolger fand, der seine ganze Kraft auf die Bearbeitung des Kirchenrechts concentrirte und dadurch im Stande war, durch sein Lehrbuch des Kirchenrechts das Eichhorn'sche — bei allen bleibenden Vorzügen desselben, namentlich in Beziehung auf Schärfe und Bestimmtheit des Begriffs und des Ausdrucks — einigermaßen in den Schatten zu stellen. Die Nachwelt wird in K. F. Eichhorn stets einen der größten und verdienstvollsten Kirchenrechtslehrer anerkennen. Scheurl.

Eiferopfer (מִנְחַת קְנָאוֹת). Auf dieses Opfer bezieht sich das Gesetz 4 Mos. 5, 11—31. Eine Erklärung desselben, so wie die spätere Praxis gibt der talmudische Traktat Sota, den Wagenseil mit ausführlichem Commentar 1674 herausgegeben hat; vergl. ferner Selden, uxor hebraica L. III. cap. 13—15; Lund, jüdische Heiligthümer S. 701 ff. — Das Eiferopfer mit dem dazu gehörigen Trinken des Fluchwassers tritt ein, wenn ein Mann auf seine Gattin den Verdacht des Ehebruchs geworfen hat, ohne daß sie doch von ihm auf der That ergriffen worden oder ein Zeugenbeweis dafür beizubringen wäre. Da unter diesen Umständen eine gerichtliche Klage nicht anhängig gemacht werden kann, so soll mittelst eines feierlichen Beschwörungsaktes am Heiligthum über die Schuld oder Unschuld des Weibes entschieden werden. Der Mann soll nämlich das Weib, das seine Eifersucht erregt hat, sammt einer Mincha von einem Zehntheil Epha Gerstenmehl, doch ohne die sonst zum Speisopfer gehörige Zuthat von Oel und Weihrauch vor den Priester bringen. Dieser stellt die Angeschuldigte vor Jehova (indem er sie vor den Brandopferaltar im Vorhofe führt); er nimmt sodann in ein irdenes Gefäß heiliges Wasser (d. h. von dem zu Cultuszwecken bestimmten Wasser des Beckens im Vorhof; so Onkelos und Sota II, 2., wogegen LXX *ὕδωρ καθαρὸν ζῶν* übersetzt, also einfach reines Quellwasser versteht), und thut darein Staub vom Fußboden der Stiftshütte. Nun entblößt er das Haupt des Weibes, legt das Speisopfer auf ihre Hände und spricht, während er selbst das Gefäß mit dem „fluchbringenden Wasser des Weh's" in der Hand hält, über sie eine Beschwörung aus des Inhalts, daß sie, falls sie unschuldig sey, frei bleiben werde von den Wirkungen des Fluchwassers, im entgegengesetzten Fall aber dieses Wasser in ihren Leib eingehen solle, „schwellen zu machen den Bauch und die Hüfte verfallen zu machen." (Während der Handlung war wohl dem Weibe noch Zeit zu einem Geständniß gegeben; es ist wahrscheinlich nach Vs. 20. eine Pause anzunehmen.) Nachdem das Weib durch ein zweimaliges Amen die Beschwörung auf sich genommen hat, schreibt der Priester die Flüche (nach Jos. Ant. III, 11, 6. bloß den Namen Gottes) auf einen Zettel, nach der Tradition auf eine Pergamentrolle (*διφθέρα* Josephus, vgl. Sota II, 4), und wischt die Schrift mit dem Fluchwasser ab. Hierauf nimmt er das Eiferopfer aus der Hand des Weibes, webt es vor Jehova und zündet eine Handvoll davon als Askara

(s. Bd. X. S. 633) auf dem Altare an, worauf er dem Weibe das Wasser zu trinken gibt. Daß nämlich das Trinken erst nach der Darbringung des Opfers erfolgte, nicht umgekehrt (wie Sota III, 2, doch unter Anführung auch der entgegenstehenden Ansicht angibt), fordert die unten zu erörternde Bedeutung des Opfers, und erhellt auch aus Vs. 26; Vs. 24. ist demnach als anticipirende Bemerkung zu betrachten. „Hat er ihr", fährt das Gesetz Vs. 27 f. fort, „das Wasser zu trinken gegeben, und ist sie verunreinigt und hat Untreue an ihrem Manne begangen, so wird das fluchbringende Wasser in sie eingehen zum Weh, daß ihr Bauch schwillt und ihre Hüfte verfällt, und das Weib wird zum Fluche werden inmitten ihres Volkes. Und wenn das Weib nicht verunreinigt, sondern rein ist, so wird sie als schuldlos dargestellt und mit Samen besamet werden." Der Mann aber, der sein Weib wegen des von ihm gehegten Verdachtes diesem Verfahren unterwirft, ist unter allen Umständen, auch wenn das Weib unschuldig erfunden worden ist, von Schuld frei.

Dieses Gesetz gehört in die Reihe der Ordnungen, durch welches die Reinheit des Familienlebens gewahrt werden soll. Es hat aber seine besondere Abzweckung nicht bloß darin, daß leichtfertige Weiber von Ausschweifungen abgeschreckt werden sollen, sondern, wie schon Theodoret zu dieser Stelle richtig hervorgehoben hat, es will zugleich den Grimm des eifersüchtigen Mannes, der (vgl. Spr. 6, 34) zum Aeußersten fähig wäre, in seine Schranken weisen, indem es ihm in einer Sache, in der so leicht eine blinde Leidenschaft sich entzündet, das Recht eigenmächtiger Selbsthülfe entzieht und ihn nöthigt, seinen Verdacht dem Gericht des allwissenden Gottes zu unterstellen. Insofern bezweckt das Gesetz auch den Schutz der Gattin gegen eine grundlose Eifersucht des Mannes; nur daß es darüber nichts enthält, daß die Frau selbst zum Behuf ihrer Rechtfertigung das Trinken des Fluchwassers für sich in Anspruch nehmen durfte.

Zur Erläuterung der einzelnen Punkte ist Folgendes zu bemerken. Die dargebrachte Mincha ist nicht, wie Bähr (Symbolik des mos. Cultus II, 446) angenommen hat, als ein Opfer des Mannes, sondern, wie Vs. 15. („ihre Opfergabe über sie") deutlich gesagt ist, als ein Opfer des Weibes zu betrachten. Wird es doch nach Vs. 25. aus ihrer Hand genommen. Daß der Mann das Material dazu liefert, ist nothwendig schon darum, weil die Ehegattin als solche gar kein Eigenthum hat, besonders aber deßwegen, weil die ganze Handlung von ihm veranlaßt ist und ohne Rücksicht auf die Einwilligung des Weibes vollzogen wird. Das Opfer wird in Vs. 15. bezeichnet als „Speisopfer der Erinnerung, Verschuldung in Erinnerung bringend", weil es den Zweck hat, die Verschuldung des Weibes vor Gott in Erinnerung zu bringen, damit er die Enthüllung derselben bewirke. Es war ein Speisopfer, kein blutiges, da es hier (vgl. Bähr a. a. O. und Kurtz, der alttestamentl. Opfercultus S. 394) in keinem Falle sich um Sühne handelte, sondern im Fall der Schuld das Weib durch den Fluchtrank zugleich ihre Strafe empfing; im anderen Falle gar nichts zu sühnen war. Alle Sühne ist Deckung (כִּפֶּר), hier aber soll ja etwas aufgedeckt werden. Ein Opfer aber war überhaupt nöthig, da, wie Bähr (S. 445) ganz richtig hervorgehoben hat, nach mosaischer Ordnung Jeder, der Jehova für irgend einen Zweck am Heiligthum nahen will, nicht leer (2 Mos. 23, 15. 34, 20), d. h. nicht ohne Opfer erscheinen darf. Daher muß die Darbringung des Opfers, als Einleitung des ganzen Aktes, dem Trinken des Fluchwassers vorangehen. Das Opfer selbst hat, wenn es gleich dem Weibe aufgenöthigt ist, doch die Bedeutung eines Bittopfers. Seine Beschaffenheit muß dem vorliegenden Falle entsprechen; es muß sich darin ausprägen, in welcher Eigenschaft die Darbringerin vor Gottes Angesicht erscheint. Es verhält sich aber mit demselben nicht ganz so, wie Kurtz a. a. O. ausführt, daß das Opfer einerseits der Zweideutigkeit des Rufes und Lebens der Frau entsprechen und doch andererseits (S. 395) wieder Symbol ihrer Unschuld seyn soll; man hat auch genau genommen, das Opfer überhaupt nicht (wie Keil, Archäologie Bd. I, 199 es deutet) als Symbol des bisherigen Lebenswandels der Frau zu fassen. Darüber, wie es hiemit sich verhält, soll ja erst entschieden werden. Vielmehr

soll das Opfer, ohne bereits ein Urtheil über das Vergangene zu involviren, ganz objektiv den Karakter, in welchem die Darbringerin hingestellt ist, an sich tragen. Wie die Beschaffenheit der Opfer in vielen Fällen nach der Stellung des Darbringers, dem Rang in der Theokratie oder dem Stand des Vermögens, sich richtet, so entspricht es in diesem Falle der äußeren Dignität einer Frau, an der die Makel der schwersten Anklage haftet. So wenig, wenn der Angeklagte vor Gericht in Trauerkostüm erscheint, hiemit hinsichtlich seiner Schuld oder Unschuld etwas präjudicirt wird, ist dieß hier der Fall. Daß sie als Ehebrecherin gilt, nicht, daß sie es ist, will das Opfer sagen. Wenn nun das Opfermaterial zu nehmen ist von der ordentlichen, dem Lebensberuf des Darbringers entsprechenden Nahrung (s. Bd. X, 625), so kann im vorliegenden Falle nicht das edle Weizenmehl verwendet werden, sondern nur das gering geachtete Gerstenmehl, das auch Hos. 3, 2. als die einer Hure zukommende Nahrung erscheint. (Noch stärker sagt Sota II, 1., weil das Thun der Ehebrecherin diese dem Vieh ähnlich mache, müsse auch ihr Opfer von der Nahrung des Viehes seyn). Daß die sonst der Mincha zukommende Ausstattung mit Oel und Weihrauch wegfällt, wie dieß nach 3 Mos. 5, 11. auch beim Sündopfer der Fall war, soll nach Keil und Kurtz ausdrücken, daß die Werke des Weibes nicht vom Geiste Gottes beseelt und nicht in der Stimmung des Gebets verrichtet waren. (Die rabbinischen Deutungen s. bei Wagenseil S. 351 f.). Nach meiner Ansicht hat diese Weglassung lediglich den Zweck, den düstern Karakter des Opfers weiter auszuprägen; es soll nicht schmackhaft, es soll auch kein Opfer lieblichen Geruches seyn.

Die übrigen Bestandtheile der Ceremonie sind leicht zu deuten. Die Entblößung des Hauptes durch Wegnahme des Schleiers und Auflösung der Haare will nicht sagen, wie Theodoret es deutet, daß vor Gott Alles bloß und aufgedeckt daliege, sondern bezeichnet, da die Verhüllung Abzeichen der weiblichen Sittsamkeit ist, eben die Makel, die vermöge der erhobenen Anschuldigung an dem Weibe haftet. Ein irdenes Gefäß wird verwendet wegen seiner Werthlosigkeit. Daß dem Wasser Staub beigemischt wird, findet, wie zuerst Bähr (S. 443) erinnert hat, seine Erläuterung in 1 Mos. 3, 14., vergl. mit Ps. 72, 9. Mich. 7, 17. Jes. 49, 23., nach welchen Stellen Staubessen überhaupt Zeichen der Fluchwürdigkeit, der tiefsten Schmach und Erniedrigung ist. Daß heiliges Wasser und Staub von dem Boden des Heiligthums genommen wird, soll die Wirksamkeit des Trankes verstärken, indem er dadurch um so mehr als Vehikel der wider alles Sündige tilgend sich kehrenden göttlichen Heiligkeit erscheint. Vermöge seiner Wirksamkeit, die in das Wasser durch das Wort der Beschwörung und das Abwaschen des geschriebenen Fluches gelegt wird, heißt der Trank das fluchbringende Wasser des Weh's. Der Ausdruck מָרִים ist nämlich, wie besonders Vs. 27. zeigt, nicht auf die Bitterkeit des Geschmacks, sondern auf die verderbliche Wirkung zu beziehen. Die Rabbinen dagegen nahmen das Wort eigentlich und stritten darüber, ob dem Wasser etwas Bitteres sey beigemischt worden oder dasselbe erst im Munde der trinkenden Ehebrecherin bittern Geschmack angenommen habe. Durch das Trinken soll das Eindringen des Fluchs in das Innerste des Leibes vermittelt werden (vgl. den Ausdruck in Ps. 109, 18). Wir sagen vermittelt, nicht bloß symbolisirt. Denn nach dem einfachen Wortsinn von Vs. 27. ist das Wasser nicht bloß als Symbol und Unterpfand, sondern als wirkliches Vehikel des göttlichen Fluches zu betrachten. Ganz richtig sagt Keil (S. 301), daß dieses Wasser „durch Gottes Wort und Kraft eine übernatürliche Kraft erhalten soll, die freilich nicht als magisch zu denken ist, wohl aber geistig wunderbarer Art ist, so daß sie auf den schuldigen Leib Verderben bringend einwirkt, dem unschuldigen aber keinen Schaden zufügt." Das Magische wird nämlich durch das hinzukommende ethische Moment ausgeschlossen, sofern die Wirkung des Trankes bei der schuldigen Frau durch die Angst des bösen Gewissens befördert, bei der unschuldigen durch die Freudigkeit des guten Gewissens gehemmt wird. Die Wirkung bei der schuldigen Frau, Anschwellung des Unterleibes und Verfallen der Hüfte (woraus Josephus eine Ausrenkung des rechten

Schenkels macht), entspricht dem mosaischen Strafrechtsprincip, dem jus talionis. An den Organen, mit denen sie gesündigt, soll sie ihre Strafe empfangen. Daß צָבָה, wie Ewald (Alterth. des Volkes Israel S. 187) behauptet, nicht bloß das Schwellen, sondern auch die Folge davon, das Zerspringen bedeute, ist nicht zu erweisen. Uebrigens läßt sich nach dem Texte nicht ausmachen, wie die Anschwellung des Leibes medicinisch näher zu bestimmen sey. Josephus bezeichnet sie im Allgemeinen als Wassersucht mit tödtlicher Wirkung; J. D. Michaelis wollte speciell den hydrops ovarii verstanden wissen. Jedenfalls ist, wie aus dem Gegensatz in Vs. 29. erhellt, ein Leiden gemeint, welches Unfruchtbarkeit involvirte; aber ganz unzulässig ist es, die Worte der Strafdrohung bloß auf Unfruchtbarkeit zu beziehen. Daß das Gottesurtheil auf der Stelle sich kundgeben werde, wie dieß bei den germanischen Ordalien angenommen wurde, ist in Vs. 27. nicht enthalten. Aber an eine Wirkung, die sich nur auf das Trinken des Fluchwassers zurückführen ließ und in naher zeitlicher Verknüpfung mit ihm stand, muß gedacht werden, indem es ja außerdem auch an einem sicheren Kennzeichen der Lossprechung unschuldiger Frauen gefehlt hätte. Das Gesetz ist eben in dem festen Glauben gegeben, daß der inmitten seines Volkes wohnende lebendige Gott sich zu der auf sein Geheiß erfolgenden feierlichen Anrufung seines Namens thatsächlich bekennen werde. In der Wirkung des Fluchtrankes lag eben die Bestrafung der Ehebrecherin; nicht ist der Zweck der göttlichen Entscheidung der, daß die Ueberwiesene erst noch dem menschlichen Gericht zur Verhängung der 3 Mos. 20, 10. 5 Mos. 22, 20. auf den Ehebruch gesetzten Strafe übergeben werden solle. Sota VI, 1. lehrt, daß die verderbliche Wirkung des Trankes sich gleichzeitig auch auf den Mitschuldigen der Ehebrecherin erstrecke (s. Wagenseil S. 595). Bei derjenigen Frau, auf welche der Trank keine nachtheilige Wirkung ausübt, wird das eheliche Verhältniß wieder hergestellt. Die eheliche Beiwohnung, die dem Manne natürlich von dem Zeitpunkte an, da er die Anschuldigung erhoben hatte, untersagt, nach Sota I, 3. durch Bewachung desselben verhindert war, darf wieder stattfinden. Es galt dieß nach Sota IV, 4. sogar in Bezug auf die Frau eines Priesters. Eine solche Frau soll schwanger werden und ihre Leibesfrucht zur Reife bringen (Josephus a. angef. O.). Die Gemara (s. Wagenseil S. 591; vgl. auch Raschi z. d. St.) fügt bei: wenn sie vorher schwer geboren hat, gebiert sie von nun an leicht; hat sie zuvor Töchter gehabt, bekommt sie von nun an Söhne u. s. w.

Ueber die spätere Ordnung, wie sie im Traktat Sota geschildert wird, möge hier noch Folgendes mitgetheilt werden. Ehe der Mann die Forderung des Eiferopfers geltend machen durfte, mußte von seiner Seite eine Verwarnung an das Weib ergangen, von dieser aber mißachtet worden seyn. Hierauf folgte eine Vernehmung des Weibes vor der Ortsobrigkeit und sodann vor dem großen Synedrium in Jerusalem. Vor dem letzteren wurde sie noch durch drohendes, wie durch freundliches Zureden zu offenem Geständniß aufgefordert (Sota I, 4). Ließ sie sich zu einem Geständniß herbei, so wurde ihr Heirathsbrief (Kethubha) vernichtet, wodurch sie des ihr von ihrem Manne bei der Verheirathung Zugesagten verlustig wurde; im Uebrigen aber ging sie straflos aus. Beharrte sie jedoch auf der Behauptung ihrer Unschuld, so wurde sie nach dem Nikanorsthore (zwischen dem Vorhof Israels und dem Vorhof der Weiber) geführt, wo nun die im Gesetz angeordnete Ceremonie mit ihr vorgenommen wurde. Nach Sota I, 5 f. wurden ihr Schleier und Geschmeide abgerissen, schwarze Kleider angezogen, ein Strick als Gurt um die Brust gelegt u. s. w. Die unmittelbare Wirkung wird Sota III, 4. so geschildert: „kaum hatte sie das bittere Wasser getrunken, so fing ihr, wenn sie unrein war, das Gesicht an gelb zu werden; die Augen traten ihr aus dem Kopf und die Adern liefen ihr auf. Da rief man sodann, man solle sie hinausführen, damit sie den Vorhof nicht verunreinige." Uebrigens sind die rabbinischen Satzungen darauf berechnet, die Zahl der Fälle, in denen es wirklich zum Trinken des Fluchwassers kommen sollte, möglichst zu beschränken. Nicht sollen z. B. zugelassen werden unfruchtbare Weiber

oder solche, die vermöge Alters nicht mehr gebären können u. s. w.; s. Sota IV, 1 ff. Ferner bezeichnen die Rabbinen mehrere Fälle, in denen der Fluchtrank unwirksam sey oder doch seine Wirkung suspendirt werde. Unwirksam sollte er nach der Gemara namentlich dann seyn, wenn der klagende Mann selbst auch die eheliche Treue verletzt hatte (s. Wagenseil S. 594 ff.). Suspendirt aber könne die Wirkung werden, wenn die Frau ein Verdienst guter Werke an sich habe, besonders das Lob fleißigen Studiums des Gesetzes (s. Sota III, 4. und Maimonides dazu; Wagenseil S. 434). Einige gute Werke sollen den Aufschub eines Jahres, andere sogar einen zwei- oder dreijährigen bewirken. Diese Ansicht wurde jedoch nach Sota III, 5. von anderer Seite bekämpft, indem sehr richtig bemerkt wurde, daß hiedurch dem Trank seine Bedeutung für unschuldige Frauen entzogen werde. Sota IX, 9. bemerkt: nachdem der Ehebrecher zu viele geworden, habe der Gebrauch des Eiferopfers aufgehört, und zwar habe Rabbi Jochanan, der Sohn Sackai, denselben abgeschafft, wornach also der Gebrauch noch vor der Zerstörung Jerusalems in Abgang gekommen wäre. Oehler.

Elohim, אֱלֹהִים, ist im Alten Testament die gewöhnlichste Bezeichnung des göttlichen Wesens. Der Singular, אֱלוֹהַּ, den das Hebräische mit den übrigen semitischen Sprachen gemein hat, gehört im Alten Testament, mit Ausnahme der spätesten, unter aramäischem Einflusse stehenden Schriften, nur der Dichtersprache an. Auch אֵל das, wie das Vorkommen in mehreren zusammengesetzten Personennamen der Genesis (von 4, 18. an) zeigt, ein uralter Gottesname, bei den Phöniciern Bezeichnung des höchsten Gottes, des Saturn, war, ist doch in der alttestamentlichen Prosa als Bezeichnung des wahren Gottes nicht mehr häufig, und erscheint so fast nur determinirt durch den Artikel oder einen folgenden Genitiv oder ein auf andere Weise beigefügtes Attribut. — In Betreff der sprachlichen Erklärung des Wortes אֱלוֹהַּ bestehen zwei Ansichten. Nach der einen sind אֵל und אֱלוֹהַּ als verwandte primitive Substantive zu betrachten, an denen, wie der jedenfalls auch verwandte Verbalstamm אול zeigt, als Grundbedeutung die der Macht haftet (s. Gesenius, thesaur. I, 49). Auch Ewald (Jahrb. der bibl. Wissensch. X, 11) sieht in אֵל eine Abkürzung von אֱלוֹהַּ; das letztere sey, wie auch die gleiche Bildung beider Wörter zeige, der Gegensatz von אֱנוֹשׁ, indem Gott als dem schlechthin Mächtigen gegenüber der Mensch als der schlechthin Schwache bezeichnet werde. (Vgl. auch Ewald's Gesch. des Volkes Isr. Bd. I. 3te Aufl. S. 378). Das Verbum אָלָה (أَلِهَ) wäre hiernach als Denominativum zu betrachten. Nach anderer Ansicht dagegen sind אֵל und אֱלוֹהַּ etymologisch getrennt und ist der Verbalstamm أَلِهَ, der stupuit, pavore perculsus fuit bedeutet (wie auch in dem verwandten وَلِهَ die unruhige fassungslose Bewegung liegt) als primitiv anzusehen, im Unterschied von أَلَهَ, verehren, dessen denominativer Karakter nicht zu bezweifeln ist. (S. die näheren Nachweisungen von Fleischer in Delitzsch's Comment. zur Genesis, 3te Auflage. S. 66 f).. אֱלוֹהַּ als abstraktes Verbalnomen würde ursprünglich das Grauen, dann weiter den Gegenstand des Grauens bezeichnen, und so dem Gottesnamen פַּחַד 1 Mos. 31, 42. 53, und dem griechischen σέβας entsprechen. Die letztere Ansicht dürfte insoweit im Rechte seyn, als wenigstens das Nomen אֱלוֹהַּ nicht die Gestalt eines Primitivums hat. Dagegen ist die Wahrscheinlichkeit einer ursprünglichen Wurzelverwandtschaft der Stämme אול und אָלָה durch das von Fleischer Bemerkte nicht entkräftet; die an dem ersteren haftende Bedeutung der Macht, Stärke ist in dem zweiten, der den Eindruck, den die Stärke macht, bezeichnet, subjektiv gewendet. Eloah ist demnach die Grauen erweckende Macht. Daß der natürliche Mensch der Gottheit gegenüber sich zunächst durch das Gefühl der Furcht bestimmt findet, ist in dieser Bezeichnung Gottes ausgeprägt.

Eigenthümlich ist nun dem Alten Testamente der Plural אֱלֹהִים, der als Bezeichnung des Einen Gottes eben nur im Althebräischen, sonst in keiner der semitischen Sprachen sich findet; selbst im biblischen Aramaismus bedeutet אֱלָהִין nur Götter. Dieser Plural ist nicht als numerischer zu betrachten. So faßten ihn für's Erste diejenigen, die in ihm eine Andeutung des Geheimnisses der Trinität suchten. Bei den Kirchenvätern findet sich diese Ansicht noch nicht; die Behauptung von Wagenseil (tela ignea Satanae, Anmerk. zu Lipmann S. 129 f.), daß dieselbe schon in älterer Zeit aufgestellt worden seyn müsse, beruht auf einem Mißverständniß. (S. Hengstenberg, Beitr. zur Einl. in das Alte Testam. Bd. 2. S. 254). Sie ist vielmehr erst von dem Lombarden ausgegangen (s. hierüber besonders Drusius, de voce Elohim, in den Critici sacri, Bd. VIII. S. 2119). Auch Luther theilt sie; s. z. B. seine enarrationes zur Genesis Tom. I. p. 17 (Erl. Ausg.) und eine Stelle in der Predigt vom Ehestande, deutsche W. (Erl. Ausg.) Bd. 16. S. 166. Doch schon Calvin (Comm. zu Gen. 1, 1.) lehnt diese Deutung ab; ihm folgen Drusius (a. a. O.), Joh. Buxtorf Sohn (in den dissertat. philol. theol. 1662. S. 270), Georg Calixt (in der Disseration de quaestionibus, num mysterium sanctissimae trinitatis e solius N. Testam. libris possit demonstrari etc. 1649) und Andere: wogegen Deyling (observat. sacr. II. p. 15 sqq.) zwar auf die Benützung des Plurals Elohim für die dogmatische Beweisführung verzichtet, aber doch eine mysteriöse Hindeutung des heil. Geistes auf die Trinität in demselben anerkannt wissen will. Eine eingehende Rechtfertigung der trinitarischen Deutung versucht noch Guffet im hebr. Lexikon unter dem Wort אֱלֹהִים. Gegenwärtig bedarf dieselbe keiner Widerlegung mehr; doch kann man mit Hengstenberg (S. 255) sagen, daß auch dieser irrigen Ansicht insofern etwas Wahres zu Grunde liege, als die Pluralform, indem sie auf die unerschöpfliche Fülle der Gottheit hinweist, zur Bekämpfung des gefährlichsten Feindes der Trinitätslehre, des abstrakten Monotheismus diene. — Eine zweite, noch in neuerer Zeit stark vertretene Ansicht meint, daß Elohim wenigstens ursprünglich ein pluralis multitudinis gewesen sey und erst später die Singularbedeutung bekommen habe; mit anderen Worten: sie sieht in Elohim einen Rest des ältesten Polytheismus. Als analoges Beispiel wird das Wort תְּרָפִים angeführt (vgl. z. B. Nägelsbach, hebr. Gramm. 2te Aufl. S. 134), das bekanntlich im Alten Testament auch von einem eingeborenen Hausgötzen vorkommt. Allein sachlich ist die Annahme, daß der alttestamentliche Monotheismus sich erst allmählich aus der Vielgötterei entwickelt habe, durchaus unhaltbar, und dieß schon vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus. Denn es ist Thatsache, daß das in den polytheistischen Religionen sich geltend machende monotheistische Streben theils nur in die Hervorhebung eines höchsten Gottes über die anderen Götter, auf den dann mehr und mehr monotheistisch geartete Prädikate übergetragen werden, theils in die Anschauung einer über der Götterwelt stehenden abstrakten Macht ausläuft. Niemals aber verdichten sich die vielen Götter allmählich zu einem absoluten Subjekt, wie es der Gott des Alten Testaments ist. (Vgl. was in dieser Beziehung von Vatke, Religion des A. Testam. S. 705 ff. bemerkt worden ist). — Mehr scheint die dritte Meinung für sich zu haben, daß in dem Plural Elohim Jehova mit den seine Umgebung bildenden höheren Geistern zusammengefaßt sey. Aber die dieser Ansicht scheinbar günstigen Stellen sind doch anders zu erklären. So namentlich 1 Mos. 1, 16; denn um davon abgesehen, daß in der Schöpfungsurkunde keine Spur von der Mitwirkung der Engel sich findet, würde von der bezeichneten Hypothese aus sich a. a. O. der völlig nichtssagende Gedanke ergeben, daß Gott die Engel zuerst zur Theilnahme an der Schöpfung des Menschen auffordert, dann aber nach Vs. 27. das Werk allein ausführt (s. Keil z. d. St.). Ueber 1 Mos. 35, 7. s. unten.

Auf die richtige Fassung des Plurals Elohim hingeleitet zu haben, ist besonders das Verdienst von Dietrich (Abhandlungen zur hebräischen Grammatik, 1846. S. 44 ff. vergl. mit S. 16 ff.). Er hat gut gezeigt, wie neben dem numerischen Plural der

quantitative besteht, der hauptsächlich dazu dient, höhere Begriffe aus niederen zu bilden. So treten zunächst Naturdinge gewaltigen Eindrucks, wie der unermeßliche Himmel, שָׁמַיִם u. s. w. in den Plural; daran schließen sich weiter Ausdrücke, die einen Machthaber bezeichnen. Der Plural dient hier dazu, die Fülle der Macht und Kraft, die in dem Träger liegt, zu veranschaulichen. Der quantitative Plural geht so über in den intensiven, wie ihn Delitzsch a. a. O. genannt hat. (Vgl. auch Hengstenberg a. a. O. S. 257 ff.). Hiernach lag in der alten Annahme eines pluralis majestatis oder excellentiae etwas Wahres; nur daß man ganz fehlgriff, wenn man diesen Plural aus der consuetudo honoris ableitete. Verwandt mit der zuletzt bezeichneten Bedeutung des Plurals ist die des Plurals der Abstraktion, indem auch hier die Zusammenfassung einer Mehrheit zu höherer Einheit stattfindet. Schwerlich aber ist mit Hofmann (der Schriftbeweis, I. Bd. 2te Aufl. S. 77) der Plural Elohim geradezu als abstraktiver zu fassen. Die abstrakte Ausdrucksweise für Würdenamen, wie sie namentlich im Aramäischen vorkommt (s. Ewald, ausführl. Lehrbuch der hebräischen Sprache, §. 177 f.), scheint doch mehr ein Erzeugniß des jüngeren Sprachgeistes zu seyn, die mit dem oben besprochenen archaistischen Gebrauche des Plurals nicht zusammengeworfen werden darf. — Wie in אֱלֹהִים ist auch der Plural in אֲדֹנָי zu erklären, ja es schlossen sich hieran noch weitere plurale Bezeichnungen Gottes, namentlich קְדוֹשִׁים Hos. 12, 1. Spr. 9, 10., wozu der Ausdruck אֱלֹהִים קְדוֹשִׁים Jos. 24, 19. den Uebergang bildet; vergl. ferner das עֹשִׂים in Jes. 54, 5. Hiob 35, 10. und das בּוֹרְאִים in Pred. 12, 1.

Indem nun in אֱלֹהִים ganz allgemein die im göttlichen Wesen liegende Machtfülle ausgeprägt ist, haftet an dem Worte, verglichen mit den auf das geschichtliche Offenbarungsverhältniß Gottes zur Welt sich beziehenden Gottesnamen, eine gewisse Unbestimmtheit; woraus sich erklärt, daß das Wort zur Bezeichnung nicht bloß des wahren Gottes, sondern auch der heidnischen Götter verwendet wird, ja einmal (1 Sam. 28, 13) von einer Grauen erregenden Geistererscheinung steht. Doch kann man, streng genommen, nicht mit Hengstenberg (S. 261 f.) sagen, der Plural Elohim sey auch wieder erniedrigend und das Wort analog unserem Gottheit. Richtiger sagt Steudel (Theol. des A. T. S. 143), es liege in dem Namen etwas Entwickelbares. Denn derselbe schließt in seiner Allgemeinheit und Weite die concreteren Bestimmungen der Gottesidee nicht aus, sondern ein; darum bleibt er auch auf den höheren Stufen der alttestamentlichen Offenbarung die gewöhnliche Bezeichnung Gottes, ja er wird in den elohistischen Psalmen mit besonderer Emphase gebraucht. — Ueber das Verhältniß des Elohim zum Jehovabegriff s. die Erörterung in dem Art. „Jehova" Bd. VI, 459.

Bemerkenswerth ist endlich noch der Unterschied der Construktion, der bei אֱלֹהִים je nach seiner Bedeutung stattfindet. Als Bezeichnung des wahren Gottes wird es regelmäßig mit dem Singular verbunden. Die Ausnahmen sind so selten, daß sie eben für die Regel beweisen. Hierher gehört besonders die Stelle 1 Mos. 35, 7. Schultz (in Hävernick's Theol. des A. Testam. 2te Aufl. S. 44) sieht dort, wie in 3, 22. 20, 13., einen Rest der ältesten naiven Darstellungsform. Doch läßt sich in 35, 7. der Plural auch dadurch erklären, daß indem bei Bethel Jehova an der Spitze der Engel erscheint (28, 12 f.), die Theophanie gleichsam eine vielgetheilte ist. Denn nicht bloß der Engel des Herrn κ. ἐξ., sondern auch die untergeordneten Engel sind als Träger göttlicher Kräfte und Vollmachten Repräsentanten Gottes. Aehnlich ist die plurale Construktion in 2 Mos. 22, 8., wo sich dieselbe aus der Mehrheit der den richtenden Gott repräsentirenden Richter erklärt. Dagegen in 1 Mos. 3, 22. dürfte der Plural als communikativer zu fassen seyn (s. Delitzsch z. d. St.). In 20, 13. wird mit einem Heiden geredet. Merkwürdig ist nämlich, daß, sobald sich mit אֱלֹהִים die heidnische Vorstellung verknüpft, sofort die plurale Verbindung eintritt; vergl. 2 Mos. 32, 4. 8. 1 Sam. 4, 8. 1 Kön. 12, 28. Auch in 1 Mos. 31, 53. redet Laban aus polytheistischer Anschauung heraus. Ebenso ist in 2 Sam. 7, 23. אֱלֹהִים nicht direkt

der Gott Israel's, sondern der Sinn ist: „wo ist ein Volk auf Erden, welches zu erlösen ein Gott (auch von den heidnischen Göttern einer) hingegangen ist?"

Nach dem oben Bemerkten könnte es nicht auffallen, wenn für die Engel, die als *θείας φύσεως κοινωνοὶ* öfters Söhne Gottes heißen, geradezu die Benennung אֱלֹהִים vorkäme. Doch ist dieser Gebrauch des Wortes nirgends nachzuweisen; anerkanntermaßen nicht Ps. 8, 6. 97, 7. 138, 1., wo es die LXX durch *ἄγγελοι* übersetzt hat; aber auch Ps. 82. nicht, wo trotz der entgegenstehenden Versicherung Hupfelds אֱלֹהִים nicht Engel, sondern die Träger der richterlichen Gewalt in der Theokratie bezeichnet. Oehler.

Engelhardt, Johann Georg Veit, wurde am 12. November 1791 zu Neustadt an der Aich geboren. Sein Vater war der gewesene Bürgermeister des Orts und Seilermeister, seine Mutter eine geborne Kandel. In den Schulen seiner Vaterstadt, darauf in Bayreuth herangebildet, bezog er bereits im 16ten Lebensjahre die Universität Erlangen. Nach dreijährigen Studien daselbst wurde er Hauslehrer in der Familie der Freifrau von Schertel und Burtembach und darauf des Barons Eichthal zu Augsburg. Im J. 1817 wurde er in Erlangen Diakonus an der Altstädter Kirche, zugleich Professor am Gymnasium. Im J. 1820 habilitirte er sich als Docent an der Universität, während er sich zugleich die theologische Doktorwürde erwarb; im J. 1821 wurde er außerordentlicher, im J. 1822 ordentlicher Professor der Theologie und verblieb in dieser Stellung bis zu seinem Tode. In den Jahren 1826 und 1827 machte er wissenschaftliche Reisen nach England, Frankreich, Schweden und schloß Freundschaft mit bedeutenden Männern jener Länder. Mehrere Jahre hindurch bekleidete er die Stelle eines Universitätspredigers und fünfmal wurde er durch das Vertrauen seiner Amtsgenossen zum Rektor gewählt. In den Jahren 1845 bis 1848 vertrat er auf eine ehrenhafte Weise unter schweren Verhältnissen die Universität als ihr Abgeordneter in der Ständekammer. Schon früher hatte die königliche Huld durch Verleihung des Titels eines Kirchenrathes und des Ordens vom heiligen Michael seinen Verdiensten die vollste Anerkennung gewährt, und die Stadt Erlangen ehrte sie später durch Verleihung des Ehrenbürgerrechts. Er war seit 1835 verheirathet und wurde Vater von drei Kindern. Er war ein freundlicher und friedliebender Mann; sein Umgang war nicht nur sehr angenehm, sondern auch durch seine mannichfaltige Bildung und durch sein mittheilendes Wesen anregend. Am 13. September 1855 wurde er schnell durch ein Schleimfieber hinweggerafft. Sein College Thomasius hielt ihm die Leichenrede mit gebührender Hervorhebung seiner reichen Begabung, seiner Verdienste um die Universität und theologische Wissenschaft und der Vorzüge seines Karakters.

Ueber seine akademische Wirksamkeit äußert sich Thomasius auf folgende Weise: „der Glanzpunkt derselben fällt in ihre Anfänge. Es gab wenige akademische Lehrer, denen die akademische Jugend mit so großer Liebe und Anhänglichkeit zuströmte. Seine Vorlesungen über Kirchen- und Dogmengeschichte gehörten weitaus zu den besuchtesten, seine Vorträge über Reformationsgeschichte, ausgezeichnet durch reiche Mittheilungen aus den Schriften Luther's, die damals der Gegenwart fast unbekannt waren, zu den anregendsten und lebendigsten. In dem homiletischen Seminare, welches er eine Zeit lang leitete, sah man neben Theologen selbst Juristen und Mediciner, um an den feinen Urtheilen und Bemerkungen des geistreichen Mannes sich zu erfreuen. Zwar theilte sich diese Anhänglichkeit der akademischen Jugend allmählich zwischen ihm und anderen jüngeren Docenten, immer aber blieb sein Name eine Zierde der Universität und seine Wirksamkeit galt neben den öffentlichen Vorlesungen insbesondere dem von ihm gestifteten kirchenhistorischen Seminare, wo er sich mit der treuesten und liebevollsten Hingabe denen widmete, die durch den erfahrenen und grundgelehrten Leiter in das Studium der Patristik sich tiefer einführen lassen wollten. Ich weiß, wie Viele sich gerade ihm deshalb zu innigstem und bleibendem Danke verpflichtet fühlen."

Was seine schriftstellerische Thätigkeit betrifft, so hatte Engelhardt anfangs die Ab-

sicht, vorzugsweise die Geschichte der mystischen Theologie zu erforschen und darzustellen. Deshalb beschäftigte er sich auf das Sorgfältigste einerseits mit Plotin, von dem er auch eine neue Ausgabe mit Hülfe von Münchener Codices herzustellen gedachte, andererseits mit den Schriften des Dionysius Areopagita. Die Früchte dieser Studien, welche theils in den weiter unten angeführten Schriften niedergelegt, theils im Manuskript auf der Erlanger Bibliothek aufbewahrt werden, sollten die Vorarbeiten für eine künftige Geschichte der Mystik bilden. Auch späterhin ist Engelhardt immer wieder zu diesem Vorhaben zurückgekehrt (wie seine Bearbeitung des Richard von St. Victor es beweist), ist jedoch nie zu dessen Verwirklichung gekommen. Nach seinen Lieblingsversuchen warf er sich ganz auf das Studium der Kirchenväter, insbesondere des Irenäus und Tertullian. Ersteren hat er vollständig übersetzt, das Manuskript davon ist noch vorhanden. Er hat auch eine Abhandlung über die dabei benutzten Quellen in der Niedner'schen Zeitschrift geliefert. Den Tertullian behandelte er vorzugsweise im kirchenhistorischen Seminar, und zwar auf sehr anregende und fruchtbare Weise. Auch hat er einige Programme über Tertullian's Christologie verfaßt. Er arbeitete aber auch die gesammte Patristik und allmählich eine große Masse von Quellen für die Kirchengeschichte durch. Außerdem beschäftigte er sich mit manchen anderen Zweigen des theologischen Wissens, sowie mit Weltgeschichte, die er früh im Gymnasium gelehrt hatte, mit fremden Sprachen, deren er 16 sich angeeignet hatte, mit der schönen Litteratur, mit Poesie und Kunst; denn möglichst umfassende Gelehrsamkeit, möglichst universelle Bildung war sein Ziel und Ideal; dieses Streben that der Gründlichkeit seiner historischen Forschungen keinen Eintrag. Unter den gelehrten Kennern der Kirchen- und Dogmengeschichte wird sein Name in der ersten Reihe genannt. Wenige seiner Vorgänger haben ihn darin übertroffen, nach Neander's und Gieseler's Tode kaum einer. So anregend Engelhardt im persönlichen Verkehre war und so treffend er schreiben konnte, so fehlte ihm doch die Gabe einer lebendigen und durchsichtigen Behandlung des gelehrten Stoffes, es fehlte die Durchdringung des Stoffes durch das Denken, und das hing wohl zusammen mit der zu objektiven Stellung, die er selbst zu dem Gegenstande einnahm und mit dem Bestreben möglichst unparteiischer Darstellung.

„Sein christlicher Standpunkt" — sagt Thomasius — „war der einer aufrichtigen, persönlichen Frömmigkeit, sein theologischer Standpunkt der einer einfachen, aber festen Ueberzeugung von den Grundthatsachen der göttlichen Offenbarung. Obwohl sein Auftreten in jene Zeit fiel, die in der Negation sich bewegte, so hat er doch niemals den destruktiven Tendenzen gehuldigt. — Mit einer gewissen heiteren Ruhe sah er auf die Stürme der Zeit, auf die Bewegungen des großen theologischen Kampfes. An dem Siege der Wahrheit zweifelte er nie; dieß nannte er seinen Hoffnungsglauben." — Darum ließ er sich auch durch die confessionelle Spannung in Bayern und anderwärts nicht beunruhigen.

Schließlich fügen wir das Verzeichniß seiner Schriften bei: Dissertatio de Dionysio plotinizante. Erl. 1820. — Plotin's Enneaden, übersetzt und mit Anmerkungen. I. Abth. Erl. 1820. — De origine scriptorum Areopagiticorum. Erl. 1823. — Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet. 2 Thle. Erl. 1823. — Leitfaden zu Vorlesungen über Patristik. Erl. 1823. — Kirchengeschichtliche Abhandlungen. Erl. 1832. — Geijer's Urgeschichte von Schweden, übersetzt. Sulzbach 1826. — Handbuch der Kirchengeschichte. 4 Bde. Erl. 1833. 34. — Dogmengeschichte. 2 Bde. Neustadt a. d. Aich 1839. — Richard von St. Victor und Joh Ruysbroek. Erl. 1838. — Auslegungen des spekulativen Theils des Evangeliums Johannis durch einen deutschen mystischen Theologen des 14. Jahrhunderts. Aus einer deutschen Handschrift der königl. Centralbibliothek in München. Herausgegeben von J. G. V. Engelhardt. Neustadt a. A. 1839. — Die Universität Erlangen vom J. 1743 bis 1843. — Eine zahlreiche Reihe von Programmen sowohl homiletischen als kirchen- und dogmen-historischen Inhalts, insbesondere observationum ad historiam ecclesia-

sticam pertinentium trias, 1835; Tertulliani de carne Christi doctrina, 3 particulae, 1844, und Tertulliani de vitio originis doctrina, 2 particulae. — Außerdem viele sehr werthvolle Abhandlungen in Niedner's Zeitschrift für die kirchenhistorische Theologie.

Als Quellen haben wir benützt die bereits angeführte Rede am Grabe des Herrn J. G. V. Engelhardt u. s. w., gehalten am 16. Sept. 1855 von D. Thomasius, zu Erlangen gleich darauf im Druck erschienen, und ungedruckte Mittheilungen von demselben verehrten Collegen, dem wir hiermit unsern Dank dafür abstatten. Herzog.

Epheserbrief. Den fünften in der Reihe der paulinischen Briefe bezeichnet die kirchliche Ueberlieferung als einen Brief an die Gemeinde zu Ephesus. Es ist aber mehr als zweifelhaft, ob sich unser Brief wirklich ursprünglich als einen solchen eingeführt hat. Wie die Adresse in unseren beiden ältesten Codices (Sinait. und Vatic.) lautet, ist er ganz allgemein „an die Heiligen, die auch an Christum gläubig sind," gerichtet, womit lediglich die Christen als die Neutestamentlichen Glieder der wahren Theokratie im Unterschiede von den Heiligen des Alten Bundes bezeichnet sind. Das den Leserkreis näher beschränkende ἐν Ἐφέσῳ fand Basilius der Große in den alten Handschriften nicht, und es hat gar keine Wahrscheinlichkeit, daß man zu Gunsten der äußerst gekünstelten dogmatisirenden Erklärung, welche er dem auf den ersten Blick auffallenden τοῖς οὖσιν der Adresse gibt, jene Worte ausgelassen habe, da man ja bei Röm. 1, 7. Phil. 1, 1., wo der Text ganz denselben Anlaß bot, nie etwas Aehnliches versucht hat. Auch Hieronymus kennt noch diese wunderliche Erklärung, welche die Lesart ohne ἐν Ἐφέσῳ voraussetzt, und zwar, wie man nicht ohne Schein vermuthet hat, aus Origenes.

Allein noch höher hinauf lassen sich die Spuren von jener ältesten Gestalt der Adresse verfolgen. Marcion hatte in seinem Apostolikon unseren Brief unter dem Titel eines Briefs an die Laodicener. Ist es auch überwiegend wahrscheinlich, daß er diese Annahme nur aus einer falschen Auffassung der Stelle Kol. 4, 16. schöpfte, so bleibt es doch schlechterdings unbegreiflich, wie er auf diese Combination gekommen seyn soll, wenn unser Brief in der Gestalt, in welcher er ihn las, sich ausdrücklich als einen Brief an die Epheser einführte. Und selbst sein strenger Kritiker Tertullian kann die fraglichen Worte in der Adresse nicht gelesen haben. Denn statt sich ihm gegenüber einfach auf den Text zu berufen, beruft er sich auf die veritas ecclesiae, d. h. auf die Tradition, und wirft ihm nur eine Verfälschung des titulus vor, welcher also zu seiner Zeit bereits den Brief herkömmlich als Brief an die Epheser bezeichnete. Und doch muß, da ein Motiv zu solcher Verfälschung für Marcion durchaus nicht ersichtlich ist, dieses Herkommen zu seiner Zeit noch keineswegs so stehend gewesen seyn, daß nicht noch abweichende Conjekturen daneben Raum fanden.

In der That scheint aber auch die Beschaffenheit unseres Briefes gegen die herkömmliche Ansicht zu sprechen. Allerdings läßt sich nicht behaupten, daß der Verfasser mit den Lesern persönlich ganz unbekannt erscheint. Aus 1, 15. folgt nicht, daß er überhaupt **nur** von ihnen gehört, aus 3, 1—4. nicht, daß sie **nur** durch Andere von ihm gehört und ihn erst aus diesem Schreiben kennen gelernt, aus 4, 21. nicht, daß Paulus mit der Art, wie ihnen das Evangelium gepredigt, nicht genau bekannt war; doch haben immerhin die beiden letzten Stellen etwas Auffallendes, wenn der Brief an **Eine**, von ihm selbst gestiftete Gemeinde gerichtet ist. Dazu kommt, daß der ganze Brief auffallend allgemein gehalten ist, daß kein Wort auf sein specielles Verhältniß zu der ihm so nahe befreundeten Gemeinde, in der er Jahre lang gewirkt hatte, hindeutet, daß er keinen Einzelnen in der Gemeinde und von keinem seiner Gefährten grüßt, obwohl z. B. Timotheus und Aristarch, die, wie wir aus den gleichzeitig geschriebenen Briefen (Kol. 1, 1. 4, 10. Philem. V. 24.) ersehen, zur Zeit der Abfassung bei ihm waren, mit ihm in Ephesus gewirkt hatten. Endlich werden die Leser wiederholt als Heidenchristen angeredet (2, 11. 12. 19. 3, 1. 4, 17.), während die ephesinische Gemeinde eine gemischte Gemeinde war, da Paulus nach Apgesch. 19, 10. 20, 21. dort

auch unter den Juden erfolgreich gewirkt hatte. Daß aber nicht etwa die Erwägung dieser Schwierigkeiten zu einer Aenderung der Adresse bewog, beweist wohl am besten die unkritische Art, mit welcher die Synopsis script. sacr. sich über dieselben durch die Annahme forthilft, Paulus habe den Brief geschrieben, ehe er in Ephesus gewesen.

Unter diesen Umständen haben nur wenige unter den Neueren gewagt, an der ursprünglichen Bestimmung unseres Briefes für Ephesus festzuhalten. (Vgl. Rinck in den Stud. u. Kritiken von 1849; Meyer in s. Handbuch. 3te Aufl. 1859). Dagegen ist seit Jakob Usher (Annales Vet. et Nov. Testamenti. Gen. 1712) die Ansicht die herrschende geworden, welche unseren Brief für einen encyklischen hält, der ursprünglich für einen größeren Kreis von Gemeinden bestimmt war. Unter den sehr verschiedenen Gestaltungen, in welchen diese Ansicht aufgetreten, genügen freilich diejenigen am wenigsten, welche den Brief ursprünglich an die Epheser adressirt und nur zugleich (vgl. Harleß in seinem Commentar, 1834) oder gar nur in sekundärer Weise (vgl. Schott in seiner Einleitung) für einen weiteren Gemeindekreis bestimmt seyn lassen, weil dadurch die Hauptschwierigkeiten kaum gehoben und die eigenthümlichen Erscheinungen, welche die Textgeschichte seiner Adresse bietet, nicht erklärt werden. Vielmehr muß man, von letzteren ausgehend, dabei bleiben, daß Paulus die Worte ἐν Ἐφέσῳ nicht geschrieben hat. Aber auch hier darf man nicht bei der wunderlichen Vorstellung stehen bleiben, die der Urheber dieser Hypothese aussprach und die noch Bleek (in s. Einleitung, 1862) vertritt, daß der Apostel nach den Worten τοῖς οὖσιν einen Raum leer gelassen, weil er den Kreis von Gemeinden, denen der Brief zugestellt werden sollte, nicht genau bestimmen konnte oder wollte; denn so gekünstelt auch die Worte der Adresse in ihrer Urgestalt oft erklärt worden sind (vgl. noch Matthies in s. Erklärung des Briefs, 1834), so geben sie doch, wie gezeigt, auch ohne die Lokalbezeichnung einen ungezwungenen Sinn. Der Apostel hatte in der Adresse die Leser nur als Christen im Allgemeinen karakterisirt und dem Ueberbringer Tychikus (6, 21.) die nähere Anweisung gegeben, für welchen Kreis von Gemeinden der Brief bestimmt sey. Da wir nun aus Kol. 4, 7. wissen, daß der Asiate (Apgesch. 20, 4.) Tychikus damals nach Kleinasien ging, so werden wir die Leser des Briefs in dem dortigen Gemeindekreise suchen und uns nicht wundern, daß die spätere Ueberlieferung ihn speciell der Metropole Kleinasiens, der paulinischen Hauptgemeinde zu Ephesus vindicirte, und um die im Vergleich mit den übrigen paulinischen Briefen so auffallend unvollständige Form der Adresse zu completiren, ihren Namen in dieselbe einfügte.

Gegen diese Auffassung von der Bestimmung unseres Briefes spricht weder 1, 15., da Paulus sehr wohl aus den kleinasiatischen Gemeinden überhaupt Nachricht von dem erfreulichen Stande ihres Glaubens- und Liebeslebens empfangen haben konnte, noch 6, 21., da Tychikus sehr wohl beauftragt seyn konnte, allen seinen Landsleuten Nachricht von dem Apostel zu bringen, indem er mit dem Briefe eine Rundreise durch Kleinasien machte. Gerade in der Gesammtheit der kleinasiatischen Gemeinden bildeten die Judenchristen damals unstreitig eine so verschwindende Minorität, daß der Verfasser seine Leser sehr wohl als Heidenchristen im Großen und Ganzen anreden konnte; daß aber dem Briefe jede Andeutung seines encyklischen Karakters fehle, kann man nicht sagen, da der ganz eigenthümlichen Adresse der nicht weniger eigenthümliche allgemein gehaltene Schlußsegen (6, 23. 24.) entspricht und die ganze Haltung des Briefes denselben bestätigt. Es bedarf daher künstlicherer Hypothesen nicht, wie noch Lünemann (de epist. quam Paulus ad Ephes. dedisse perhibetur 1842) eine dergleichen vorgetragen hat, auch nicht der bereits von Marcion versuchten Combination, wonach unser Brief der Kol. 4, 16. erwähnte Brief Pauli an die Laodicener ist, in welchem Falle sich die Entstehung der traditionellen Ansicht nicht erklären ließe. Es läßt sich diese Hypothese zwar mit der richtigen Auffassung unseres Briefes combiniren, wenn man denselben als einen Cirkularbrief denkt, den die Kolosser aus Laodicea erhalten sollten (vgl. Anger, über den Laodicenerbrief, 1843); allein während es ihr an jedem positiven

Anhaltpunkte fehlt, verwickelt sie unnöthiger Weise in die Schwierigkeit, daß Paulus die Laodicener in dem Kolosserbriefe grüßen läßt (Kol. 4, 15.), während er gleichzeitig einen eigenen Brief an sie oder einen Brief, den sie früher, als die Kolosser den ihrigen, empfingen, absendet (vgl. Sartori, über den Laodicenserbrief, 1853).

Da nämlich unser Brief eben so wie der Kolosserbrief durch Tychikus überbracht wurde, von dessen Sendung Paulus Ephes. 6, 21. 22. fast mit denselben Worten redet, wie Kol. 4, 7. 8., so müssen beide Briefe ungefähr gleichzeitig geschrieben und die 3, 1. 4, 1. 6, 20. erwähnte Gefangenschaft dieselbe seyn, in welcher der Kolosserbrief entstand (s. den Art. „Kolosserbrief"). Hieraus allein erklärt sich auch die höchst auffallende, bis auf den Ausdruck im Einzelnen und bis auf ganze fast wörtlich gleichlautende Verse sich erstreckende Aehnlichkeit beider Briefe. (Vgl. van Bemmelen, de Epist. ad Ephes. et Col. inter se coll., 1803). Wäre unser Brief der in Kol. 4, 16. erwähnte, dann müßte er der zuerst geschriebene seyn, da der Apostel unstreitig a. a. O. von einem bereits geschriebenen Briefe an die Laodicener redet. Aber auch auf diesem Punkte bewährt sich jene Hypothese nicht. Allerdings ist im Streite über die Prioritätsfrage viel Unhaltbares pro et contra geltend gemacht worden, da z. B. die von Hug und Schott in gerade entgegengesetztem Sinne benutzte Nichterwähnung des Timotheus im Epheserbriefe nichts entscheiden kann, weil alle Personalien in demselben fehlen. Auch das besonders urgirte καὶ ὑμεῖς (Eph. 6, 21.) kann nichts entscheiden, da es zwar besagt, daß Tychikus schon anderen als den Lesern unseres Briefes Nachricht vom Apostel gebracht habe, keineswegs aber, daß dieß die Kolosser (Kol. 4, 7.) seyn müssen. Dennoch aber wird eine Vergleichung beider Briefe immer wieder mit überwiegender Wahrscheinlichkeit darauf führen, daß der Kolosserbrief der zuerst geschriebene sey. Denn nicht nur, daß unser Brief wirklich durchweg in den parallelen Abschnitten die Gedanken des Kolosserbriefs weiter und freier ausführt, sondern es stehen auch die betreffenden Ausführungen in diesem vielfach in ersichtlichem Zusammenhange mit seinem speciellen Zwecke und lassen so noch das Motiv erkennen, welches den Apostel auf sie geführt hat, während sie in unserem Briefe mehr als Nachklänge aus einem Gedankenkreise erscheinen, dessen Mittelpunkt in ihm nicht mehr zu finden ist.

Erst bei der richtigen Bestimmung seines Verhältnisses zum Kolosserbriefe erscheint aber auch Zweck und Veranlassung unseres Briefes in dem rechten Lichte. Vergeblich suchen wir nämlich in unserem Briefe an sich eine genügende Andeutung hierüber. Vergeblich haben ältere Isagogen, wie Hänlein und Schott, nach Spuren bekämpfter Irrlehrer gesucht oder aus jeder sittlichen Ermahnung eine Anklage auf die entsprechenden sittlichen Gebrechen geschmiedet. Allein wenn die Neueren mit Recht dabei stehen bleiben, daß der Zweck des Briefes die Stärkung und Förderung der Gemeinden in ihrem christlichen Glauben und Leben sey, so muß man zugeben, daß damit das geschichtliche Motiv, welches den Apostel zum Schreiben dieses Briefes bewog, noch sehr unzureichend bestimmt und für eine Erklärung seiner Eigenthümlichkeiten noch sehr wenig Anhalt gegeben ist. Erst in dem gleichzeitig geschriebenen Kolosserbriefe blicken wir klarer in eine geschichtliche Situation, welche die Entstehung unseres Briefs zu erklären im Stande ist. Denn zwar handelte es sich dort zunächst um eine geistige Bewegung, welche einen engeren Kreis phrygischer Gemeinden beunruhigte, allein es entging dem Apostel nicht, von wie principieller und weittragender Bedeutung die Richtung war, welche dort zum erstenmale innerhalb der christlichen Gemeinde auftauchte. Und es darf uns nicht wundern, wenn es ihn trieb, die einmal dadurch angeregten Gedanken, welche er zu Abwehr und Ermahnung der Kolossergemeinde ausgesprochen, nun in weiterer Ausführung den Gemeinden Kleinasiens überhaupt an's Herz zu legen.

Es kann natürlich eine genauere Darstellung dieser Richtung erst bei der Besprechung des Kolosserbriefes gegeben werden; hier genügt es, daran zu erinnern, wie es sich dort darum handelte, dem gemeinen Christenthum, das sich auf den Glauben an die einfache apostolische Heilsverkündigung gründete, eine höhere Stufe christlicher Voll=

kommenheit entgegenzustellen, die auf theoretischem Gebiete durch eine tiefere Weisheitserkenntniß, auf praktischem durch eine derselben entsprechende Ascese bestiegen wurde. Es handelte sich hier nicht um eine grundstürzende Irrlehre, wie sie Paulus in seinen schweren Kämpfen mit dem gesetzlichen Judaismus entgegengetreten war, aber die scheinbar gefahrlosere Verirrung bedrohte doch in Wahrheit nicht weniger die gesunde Entwickelung des christlichen Glaubens und Lebens. Sie drohte über luftigen Spekulationen den geschichtlichen Mittelpunkt der apostolischen Heilslehre aus den Augen zu rücken und die einzigartige Dignität des göttlichen Heilsmittlers zu gefährden; sie drohte die durch die Einheit des gottgestifteten Apostolats und seines ökumenischen Evangeliums gewährleistete Einheit der Kirche der Zerspaltung in Parteien und Schulen einerseits, wie der Gefährdung durch falsche Lehre preiszugeben; sie drohte über einer unfruchtbaren Ascese den Ernst der christlichen Heiligung überhaupt und die Lösung der einfachsten sittlichsten Aufgaben durch denselben in Vergessenheit zu bringen. Und über das Alles übersah Paulus nicht, daß auch diese Richtung im Judenchristenthum ihren Ausgangspunkt genommen hatte, und wenn auch auf anderen Wegen und aus anderen Motiven als jener gesetzliche Judaismus dem Ziele zustrebte, an welchem die schwer errungene Gleichstellung des Heidenchristenthums und seine Gesetzesfreiheit wieder einer Bevorzugung des leiblichen Israel und der Aufrichtung eines Satzungswesens weichen mußte, in dem er nur einen Rückfall auf eine überwundene Stufe religiöser Entwickelung erblicken konnte. Läßt schon der Kolosserbrief keinen Zweifel darüber, daß der Apostel die neu auftauchende Richtung aus diesen allgemeineren Gesichtspunkten betrachtete, so tritt dieß noch mehr in unserem Briefe hervor, wo dieselben ganz an Stelle der Detailpolemik das Motiv seines Schreibens bilden.

Der Brief beginnt nach dem üblichen Segenswunsch (1, 1. 2.), abweichend von der sonstigen Weise des Apostels, mit einer allgemeinen Lobpreisung Gottes für seine Heilsthaten, deren drei Abtheilungen sich deutlich markiren durch den immer wiederkehrenden Refrain, daß sie geschehen seyen zum Lobe seiner Herrlichkeit (1, 6. 12. 14.). In der ersten preist der Apostel die vorzeitliche Erwählung zu einer makellosen Gemeinde (1, 3.4.), die in das Recht der Kindschaft eingesetzt ist (1, 5.), in der zweiten die Verwirklichung derselben durch die Erlösung im Blute Christi einerseits (1, 7) und durch die Kundmachung des göttlichen Heilsrathschlusses andererseits (1, 8—10.). Hier kommt es sofort zur Aussage, daß die Fülle aller Weisheit in der Erkenntniß dieses Heilsgeheimnisses liegt, dessen Mittelpunkt die Person Christi in ihrer universalen Bedeutung ist. Ist aber auf diese Weise die doppelte Vorbedingung der Heilsverwirklichung gegeben, so vollzieht sich dieselbe an den Judenchristen (zu denen der Apostel gehört) als Empfangnahme des ihnen vorherbestimmten und in dem Messias erhofften Heilsbesitzes (1, 11. 12), bei den Heidenchristen auf Grund der gläubigen Annahme einer ihnen neuen Heilsbotschaft, die ihnen durch den Geist versiegelt ist bis auf den Tag der Empfangnahme (1, 13. 14.).

Hierauf erst folgt die Danksagung für den gesegneten Zustand der Leser (1, 15. 16), mit der der Apostel sonst seine Briefe eröffnet, wie sonst verbunden mit der Fürbitte, die sich hier auf die Mehrung ihrer Weisheit und Erkenntniß bezieht (1, 17). Aber auch hier hebt er sofort hervor, was der Gegenstand dieser Erkenntniß sey, nämlich die christliche Heilshoffnung und die Macht Gottes, welche allein im Stande ist, die Gläubigen zur Erlangung derselben zu führen (1, 18. 19.), und wie dieselbe sich gründe auf die bisherigen Heilsthaten Gottes, nämlich auf die Auferweckung und Erhöhung Christi zur göttlichen Herrlichkeit (1, 20. 21.), wie zum Haupt der Gemeinde (1, 22. 23), und auf die, Heiden (2, 1. 2.) wie Juden (2, 3.) in gleicher Weise zu Theil gewordene, erbarmungsvolle Errettung von dem Verderben und Auferweckung vom Sündentode zu neuem Leben (2, 4—10). Ganz insbesondere aber gibt er diese bereits erfahrenen Heilsthaten Gottes seinen heidenchristlichen Lesern zu bedenken, die nicht, wie die Juden, eine begründete Heilshoffnung hatten (2, 11. 12.) und nun doch zur vollen Theilnahme

an allen Heilsgütern der Theokratie gelangt sind (2, 13. 19), weil der Versöhnungstod Christi die trennende Gesetzesanstalt aufgehoben und die beiden feindselig sich gegenüberstehenden Theile der vorchristlichen Welt zu Einer neuen Gemeinschaft umgeschaffen hat (2, 14—18), die, auf dem Fundament der apostolischen Verkündigung von Christo ruhend, zu einer Behausung Gottes im Geiste ausgestaltet wird (2, 20—22). Diese ganze Ausführung unterbricht gewissermaßen die in 1, 17. begonnene Fürbitte für die Leser. Es kam dem Apostel darauf an, den falschen Zielen gegenüber, welche man sich zu stecken begann, seine auf das Eine nothwendige Ziel gerichtete Fürbitte zu motiviren und durch eine eingehende Vorhaltung des bereits empfangenen Heils den Lesern die rechten Wege zu dem noch zu erwartenden zu zeigen.

Deshalb kehrt er in Kap. 3. zu der begonnenen Fürbitte zurück (3, 1), unterbricht sich aber nochmals, um es den Lesern zu sagen, wie er dazu komme, daß gerade er also fürbittend für die Heidenchristen Kleinasiens, deren Viele ihm gewiß persönlich unbekannt waren, eintrete. Sie haben es ja (sey es von ihm, sey es durch Andere) gehört (3,2) und wo nicht, so können sie es aus diesem Briefe sehen (3, 3), daß ihm gerade das jetzt kundgewordene Geheimniß von der Gleichberechtigung der Heiden zur Theilnahme am Heil (3, 4—6) ganz besonders offenbart, daß er mit der Verkündigung des Evangeliums (3, 7. 8) und darum mit der Kundmachung dieses Geheimnisses an sie beauftragt ist (3, 9), damit so in der Realisirung des ewigen Heilsrathes Gottes an der Gemeinde die ganze Fülle der göttlichen Weisheit offenbar werde (3, 10—12) und er hat für sich nur den einen Wunsch, daß er auch in den Trübsalen, die er zu Gunsten (3, 1) und zu Ehren der Heiden jetzt leidet, nicht muthlos werde (3, 13). Und nun erst folgt die feierliche Fürbitte selbst, die darauf ausgeht, daß sie, in Glauben und Liebe immer völliger werdend, die ganze Fülle der Liebe Christi erfahrungsmäßig erkennen (3, 14 — 19) und die in eine volltönende Doxologie ausläuft (3, 20. 21). Damit schließt der erste Theil des Briefes, der, ohne direkt lehrhaft zu seyn, doch alles, was der Apostel eigentlich Lehrhaftes seinen Lesern an's Herz zu legen hat, an die Lobpreisung, Danksage und Fürbitte, womit der Brief begann, anschließt.

Es folgt der praktische Theil, welchen, den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechend, die Ermahnung zur christlichen und kirchlichen Einigkeit eröffnet, indem theils auf die subjektiven (4, 2. 3), theils auf die objektiven Bedingungen (4, 4—6) derselben hingewiesen und die gottgegebene Mannichfaltigkeit der Gaben (4, 7—11) in der Einheit ihres Zwecks, wonach dieselbe die Gemeinde zu einer einheitlichen Vollendung ihrer selbst als des Leibes Christi führen soll, aufgewiesen wird (4, 12—16). Sodann folgt der grundlegende Gesichtspunkt für die christlich-sittliche Ermahnung in der Forderung einer totalen Erneuerung (4, 17—24) und dann in der dem Apostel eigenen freien, durch keine logische Disposition gebundenen Weise eine Reihe von Einzelermahnungen (4, 25 — 5, 2), die sich in die Warnung vor den specifisch heidnischen Sünden der Unzucht, der Habgier und der Völlerei zuspitzt (5, 3 — 20). Weiter geht der Apostel auf die grundlegenden Verhältnisse des sittlichen Gemeinschaftslebens, das eheliche (5, 21—33), das elterliche (6, 1—4) und das hausherrliche (6, 5—9) näher ein, zeigend, wie auch hier das Evangelium die Pflichten der Ueber- und Untergeordneten regle, und schließt mit der Ermahnung zum rechten Christenkampf wider die Mächte der Finsterniß (6, 10—18). Zuletzt empfiehlt er sich ihrer Fürbitte (6, 19. 20), empfiehlt den Ueberbringer Tychikus (6, 21. 22) und schließt mit dem Segenswunsch (6, 23. 24).

Unser Brief ist durch das kirchliche Alterthum so gut bezeugt, wie die meisten der paulinischen, ja besser als der Kolosserbrief, da er bereits in dem ignatianischen Epheserbriefe nachgeahmt erscheint und Polykarp wenigstens eine Stelle aus ihm (vgl ad Phil. 1. mit Ephes. 2, 8. 9.) sich aneignet. Nach den Philosophumena soll bereits Valentin ihn als *γραφή* angeführt haben. Seit des Irenäus Zeit ist er mit den anderen allen als paulinischer gleichmäßig anerkannt. Dennoch haben ihn de Wette und Ewald einem Apostelschüler zugeschrieben. Allein die Bedenken gegen ihn erledigen sich aus dem bisher

Gesagten großentheils von selbst. Das Mißverhältniß zwischen der Adresse und dem Inhalte des Briefs hebt sich, wenn die erstere nicht ursprünglich ist, die Verwandtschaft mit dem Kolosserbrief erklärt sich aus den geschichtlichen Verhältnissen beider Briefe, da es noch nicht einmal versucht ist, den unserigen als eine unselbstständige Nachahmung jenes wirklich zu erweisen. Ein gewisser Unterschied der Lehrsprache und des Stils ist im Vergleich mit den großen vier Lehr- und Streitbriefen nicht zu verkennen, weil Paulus dort sich principiell mit der judaistischen Gesetzeslehre auseinandersetzt, während hier der Gegensatz gegen die theosophirende Richtung ihm eine neue Reihe von Schlagworten an die Hand gab, die zum Theil vielleicht ausdrücklich von den Gegnern entlehnt waren, und weil es sich hier nicht um eine dialektische Widerlegung handelte, sondern um eine freie Entfaltung der ganzen Fülle evangelischer Heilswahrheit. Jemehr aber diese in die Lobpreisung und Fürbitte verschlungen ist, umso natürlicher erklärt sich die überschwängliche, in immer weiter fortgesponnenen, immer reicher bis zur Ueberladung anschwellenden Sätzen sich entfaltende Form der Darstellung. In beiden Beziehungen bildet der Kolosserbrief deutlich ein Mittelglied zwischen der Ausdrucks- und Darstellungsweise unseres und der älteren Briefe. Den sehr subjektiven Ausstellungen aber, welche de Wette gegen einzelne Stellen des Briefes erhebt, steht die Thatsache gegenüber, daß sich in unserem Briefe, wenn auch in theilweise neuer Form, doch die uns bekannte Eigenthümlichkeit der paulinischen Heilslehre in einer Reinheit ausgeprägt findet, für die wir im nachapostolischen Zeitalter vergeblich ein Seitenstück suchen würden (vgl. Lünemann a. a. O.).

Tiefgreifender sind die Angriffe, welche die Tübinger Schule auf die Aechtheit unseres Briefes zugleich mit der des Kolosserbriefs gerichtet hat (vgl. Baur in s. Paulus, 1845; Schwegler in s. nachapostol. Zeitalter, 1846; Zeller, Plank, Köstlin in den Theolog. Jahrbb. von 1844. 47. 50). Der pseudonyme Verfasser soll auf eine Vereinigung der noch getrennten Parteien der Juden- und Heidenchristen hinarbeiten, indem er neben der paulinischen Rechtfertigungslehre zugleich die Werkthätigkeit, neben dem Glauben die Liebe empfiehlt und den Tod Christi eine äußere Coalition der Juden und Heiden bewirken läßt. Der Brief verräth sich aber als Produkt des zweiten Jahrhunderts, indem er uns mitten in den gnostischen Ideenkreis versetzt und, wie namentlich Schwegler nachzuweisen sucht, auch zahlreiche Anklänge an den Montanismus zeigt. Allein man muß die Ausdrücke unseres Briefes völlig aus ihrem Zusammenhange losreißen, wenn man in den *αἰῶνες* unseres Briefes die gnostischen Aeonen oder gar in der *πολυποίκιλος σοφία* den valentinianischen Aeon finden will. Wie wenig evident diese Beziehungen sind, erhellt am besten daraus, daß das in unserem Briefe urgirte Verhältniß Christi zur Kirche nach Baur auf die gnostischen Syzygien, nach Schwegler auf montanistische Vorstellungen deutet, daß jener 4, 7—11. gnostisch, dieser montanistisch erklärt. Es ist auch hier ein Verdienst dieser Kritiker, auf eine schärfere Beobachtung der Eigenthümlichkeiten unseres Briefs hingewiesen zu haben. Allein dieselben erklären sich hinlänglich aus der im Kolosserbriefe zu Tage liegenden geschichtlichen Situation und bedürfen zur Erklärung der Rücksichtnahme auf die Stichworte der nachapostolischen Parteikämpfe nicht (vgl. Kloepper, de origine epp. ad Ephes. et Col. 1852). Gegenüber den Gefahren, mit welchen eine vom Boden der geschichtlichen Heilsthatsache losgelöste Spekulation die Kirche bedrohte, indem sie die Lehre dem Wind- und Wellenspiel menschlicher Meinungen preisgab (4, 14), that es Noth, nicht nur immer wieder auf das von den Aposteln gelegte Fundament (2, 20), sondern auch auf das Organ für eine weitere und reichere Fortbildung der Lehre hinzuweisen, welche die Kirche in den Propheten (3, 5) und in den Trägern der anderen Gnadengaben (4, 11) besaß, so lange dieselben an dem Einen Grunde fest- und das Eine Ziel im Blicke behielten. In einer Zeit, wo eine unfruchtbare Ascese sich mit dem Namen christlicher Vollkommenheit schmückte, ergab sich auch von selbst die Hinweisung auf das Ziel christlich-sittlicher Vollendung, dem die Kirche entgegenzustreben habe. Und es ist eben nicht der

geschichtliche Paulus, sondern das einseitige Bild eines Parteiführers, das die Kritik sich gebildet hat, wenn die Synthese von Glauben und Liebe in demselben nicht mehr Raum findet. (Vergl. noch Stier, die Gemeinde in Christo Jesu. Auslegung des Briefs an die Epheser. 1848. Auszug davon: Der Brief an die Epheser, als Lehre von der Gemeinde für die Gemeinde. 1859.) Prof. Dr. Weiß.

Erpenius (Thomas), eigentlich van Erpe, ausgezeichneter holländischer Orientalist, hochverdient um die arabische Grammatik und die biblische Uebersetzungsliteratur Vorderasiens, ward am 7. Sept. 1584 zu Gorkum in Südholland geboren und erhielt seine Bildung in Middelburg, besonders aber in Leyden, wo während seiner Universitätsstudien der treffliche Joseph Scaliger einen tiefen Einfluß auf ihn übte und ihn besonders veranlaßte, mit der Theologie ein gründliches Studium der orientalischen Sprachen zu verbinden. Seine hervorragende Begabung ließ ihn seinen akademischen Cursus früh abschließen und er suchte bald auf ausgedehnten Reisen in Frankreich, Deutschland, Italien und England, theils durch den Unterricht des Abu-dakni (Josephus Barbatus) in Paris, wo er auch mit Is. Casaubonus ein in dem gedruckten Briefwechsel bezeugtes Freundschaftsverhältniß einging, theils durch unmittelbaren Verkehr mit geborenen Orientalen besonders in dem damals noch so belebten Venedig, sich auf ein wirkungsreiches Lehramt vorzubereiten. Fast unmittelbar nach seiner Rückkehr wurde er im Februar 1613 zum Professor der orientalischen Sprachen in Leyden ernannt, bei welcher Gelegenheit er die in den „Orationes tres" (Leyden 1621) gedruckte Rede „De lingua arabica" hielt. Seine Thätigkeit war eine glänzende; das nachher ihm verliehene Amt eines Regierungsdollmetschers hielt ihn im lebendigen Zusammenhange mit dem Orient selbst; seine Vortragsweise wird als frisch und höchst anregend gerühmt; eine von ihm selbst angelegte Druckerei war bestimmt, die nöthigen literarischen Hülfsmittel zu beschaffen. Der Antritt seiner Professur ist durch die Veröffentlichung der „Grammatica arabica" (Leyden 1613. 4°) bezeichnet, welche, wie die aus ihr gekürzten „Rudimenta linguae arabicae" (1620. 8°) sehr häufig aufgelegt und überarbeitet und eigentlich erst nach etwa zwei Jahrhunderten durch de Sacy's große Arbeiten antiquirt wurden. Der Tod seines Gönners Joh. Scaliger (1609) gab ihm Veranlassung, dessen Ausgabe der „Proverbiorum arabicorum centuriae duae" (1614. 4°, wiederholt 1623. 8° und einzelne Theile davon öfter) abzuschließen. Aus dem Unterrichtsbedürfniß ging im folgenden Jahre die erste Ausgabe der Lokman-Fabeln hervor: „Locmani sapientis fabulae" (1615. 8°), welche an Inhalt unbedeutenden, im Styl nachlässigen Textstücke von da ab höchst sonderbarer Weise die Arabisten fast ununterbrochen beschäftigt haben. Um dieselbe Zeit beginnt Erpenius für die arabischen Uebersetzungen der heil. Schrift thätig zu werden. In demselben Jahre mit Lokman's Fabeln veröffentlicht er „Pauli Apostoli ad Romanos epistola. Arabice" (1615. 4°), dem jedoch auch der Galaterbrief beigegeben war, und im folgenden das „Novum D. N. Jesu Christi Testamentum. Arabice" (1616. 4°). Obgleich dieser letzteren Ausgabe eine Scaliger'sche Handschrift in Leyden, welche dem späteren Mittelalter angehören muß, zu Grunde gelegt ist, so hat doch Erpenius noch andere, jetzt wahrscheinlich in Cambridge befindliche Texte herbeigezogen, und die Uebersetzung erscheint als eine durchaus ungleichmäßige ohne kritische Einheit. Im Allgemeinen gehen die Evangelien auf den griechischen Text, Apostelgeschichte und Briefe auf die Peschito, die Offenbarung auf eine koptische Quelle zurück; zu den Evangelien kann man jetzt mit Nutzen vergleichen: „Die vier Evv. arabisch aus der Wiener Handschr. herausgegeben von P. de Lagarde" (Leipz. 1864. 8°), wo die Abweichungen des Textes des Erpenius genau angegeben sind. Hiermit war Erpenius unmittelbar in die biblische Wissenschaft und in die Theologie überhaupt eingetreten, für die er auch durch seine glücklichen Unterhandlungen mit dem reformirten Theologen Andreas Rivet, welchen er endlich für Holland gewinnt, bedeutend wird. Um ihm nach dieser Seite einen größeren Wirkungskreis zu eröffnen, wurde ihm 1619 eine besondere Professur des Hebräischen (für welches die Universität bereits ein Ordinariat besaß) ver-

liehen; die Antrittsrede findet sich in den bereits erwähnten „Orationes tres" vom J. 1621. Er beabsichtigte nun, die arabische Uebersetzung der „Saadia" herauszugeben, wenn er sie vollständig fände; einstweilen gab er den „Pentateuchus Mosis. Arabice" (1622. 4°) heraus, in dessen Werthschätzung er sich durch die genaue Uebereinstimmung der Uebersetzung mit dem masoretischen Texte bestechen ließ, während diese Arbeit eines afrikanischen Juden kaum des 13ten, eher des 14ten Jahrhunderts höchstens einige Bedeutung für die Geschichte des Vulgär-Arabischen hat. Ziemlich vergessen ist seine „Grammatica ebraea generalis" (1621. 8°, nach seinem Tode noch zweimal gedruckt). Großen Arbeiten und Entwürfen wurde er, der eben Vierzigjährige, durch seinen bei einer allgemeinen Seuche am 13. Nov. 1624 erfolgten Tod entrissen. Die Ausgabe des beachtenswerthen christlich-arabischen Historikers Ibn-al ʿAmîd al-Makîn beendete sein großer Nachfolger Golius („Historia saracenica auctore Georgio Elmacino". Leyden 1625. Fol.); desgleichen erschienen noch „Psalmi Davidis. Syriace" (1625. 4°), an deren Erläuterung er durch den Tod verhindert wurde und welche Dathe in seiner neuen Hallischen Ausgabe 1768 zwar vokalisirte, aber sonst nicht verbesserte, und durch die Fürsorge C. l'Empereur's eine „Grammatica syrica et chaldaea" (Amsterd. 1628. 12°). Es ist hier nicht näher aufzuführen, daß er außer verschiedenen kleineren Abhandlungen auch Einiges von arabischen Nationalgrammatikern veröffentlicht hat („Grammatica dicta Giaramia et Libellus centum regentium", 1617. 4°); doch diente die nicht allein für ihre Zeit achtungswerthe Verbindung biblischer Wissenschaft und arabischer Philologie in Erpenius sehr wesentlich dazu, den Höhepunkt dieser ganzen Richtung in Alb. Schultens herbeizuführen. — Man vergleiche besonders noch: P. Scriverius „Manes Erpeniani", Leyden 1625. 4°, und Rödiger in Ersch und Gruber, Allgem. Encyklop.. Sekt. I. Th. 37. S. 359 f.

R. Gosche.

Eß, Karl und Leander van — zwei als Bibelübersetzer verdiente katholische Theologen der Neuzeit.

1. Karl, geboren den 25. September 1770 zu Warburg an der Diemel im Paderborn'schen, besuchte das Dominikaner-Gymnasium seiner Vaterstadt, trat 1788 in die Benediktinerabtei Huysburg im Halberstädtischen, deren Ringmauern er, mit Büchern und Studien unter der Leitung des Lektors Hagspiel beschäftigt, in den ersten sechs Jahren nach seinem Eintritt nicht wieder verließ, empfing 1794 die Priesterweihe und wurde 1796 der Nachfolger seines zum Abt ernannten Lehrers als Lektor. Im Jahre 1801 als Professor nach Frankfurt a/O. berufen, lehnte er ab, als er im September desselben Jahres zum Prior seines Klosters gewählt wurde. Nach Aufhebung desselben im J. 1804 wurde er erster Pfarrer der katholischen Gemeinde zu Huysburg, indem er zugleich die Verwaltung der Oekonomie für die dort bleibenden pensionirten Conventualen übernahm und seit 1810 den gemeinsamen Haushalt der in den alten Klosterräumen ein Asyl suchenden Nonnen leitete und fungirte dazu seit 1811 als bischöflicher Commissär mit der Vollmacht eines Generalvikars für das Magdeburgische, Halberstädtische und Helmstädtische, starb den 22. Oktober 1824. Orthodoxer Katholik, aber von der milden Observanz, blieb er von dem nationalen Zuge, der während der Periode der französischen Fremdherrschaft, wo die Verbindung mit Rom gelockert war, durch die katholische Kirche Deutschlands ging, nicht unberührt, bemühte sich ernstlich, so weit sein Wirkungskreis reichte, die deutsche Sprache wenigstens in einzelne Theile der Liturgie einzuführen und war für Verbreitung und Hebung des deutschen Kirchengesangs thätig *). In diese Zeit fällt auch seine Betheiligung an der von seinem Vetter Leander unternommenen Bibelübersetzung (s. unten). Später, als nach dem Falle Napoleons und der neuen Erhebung des Pabstthums die ersten Schläge gegen Wessenberg (s. den Art.) fielen, ließ er sich einschüchtern und kehrte um zur alten Unterwürfigkeit gegen Rom. — Von seinen Schriften, worunter eine Beschreibung der Abtei Huys-

*) In eine von ihm 1813 besorgte neue Auflage des Osnabrücker Gesangbuchs von Deutgen hat er auch manche evangelische Lieder aufgenommen.

burg, ein Katechismus u. s. w., hat noch der bei Gelegenheit der Reformationsfeier im Jahre 1817 erschienene „Entwurf einer kurzen Geschichte der Religion von Anfang der Welt bis auf unsere Zeit“ durch die in ihm enthaltenen Ausfälle auf die evangelische Kirche seiner Zeit einiges Aufsehen gemacht; er wurde von den Domschülern zu Halberstadt zur Nachfeier des Reformationsjubiläums öffentlich verbrannt und rief selbst, so seicht die bezüglichen Ausfälle auch waren, ein paar literarische Erwiederungen protestantischerseits hervor.

Vgl. Felder, Gelehrten-Lexikon der katholischen Geistlichkeit. 1r Bd. S. 202 f. — Schmidt, neuer Nekrolog der Deutschen. Jahrg. 1824. 2s Heft. S. 947 f. — Hall. Literaturztg. von 1824. Nr. 312. — Ersch und Gruber, XXXVIII. S. 172 f. — Biographie générale den Art. „Charles van Ess“. — Bedeutender ist

2. Johann Heinrich, bekannt unter dem von ihm als Benediktiner angenommenen Namen Leander, den 15. Februar 1772 gleichfalls zu Warburg geboren und bei den Dominikanern daselbst unterrichtet. Im Jahre 1790 in die Benediktinerabtei Marienmünster im Paderbornschen als Novize eingetreten, leistete er im folgenden Jahre Profeß und erhielt, nachdem er 1796 zum Priester geweiht war, 1799 die Pfarrei zu Schwalenberg im Lippischen, eine Stunde von seinem Kloster entfernt, die er von demselben aus versah. Als im J. 1802 die Abtei säkularisirt wurde, legte er sich auf das Studium der orientalischen Sprachen, wurde dann 1812 als Pfarrer der katholischen Gemeinde, außerordentlicher Professor der Theologie und Mitdirektor des Schullehrerseminars nach Marburg berufen, erhielt 1818 das Doktorat der Theologie und des kanonischen Rechts, legte 1822 seine Marburger Stellen nieder und lebte seitdem als privatisirender Gelehrter, mit Studien und namentlich mit der Uebersetzung und Verbreitung der Bibel, die ihm zur Lebensaufgabe geworden war, sowie mit der Vervollständigung einer reichhaltigen Sammlung von Bibeln aus den verschiedensten Sprachen der Erde beschäftigt, zu Darmstadt, zu Alzey in Rheinhessen und an anderen Orten, starb zu Affolderbach im Odenwald den 13. Oktober 1847. Schon als Pfarrer von Schwalenberg hatte er angefangen, an einer neuen Uebersetzung der Bibel aus dem Grundtext und der Verbreitung derselben unter das katholische Volk zu arbeiten. Er verband sich dazu mit seinem obengenannten Vetter, und 1807 erschienen zuerst „die heiligen Schriften des Neuen Testaments, übersetzt von K. und L. van Eß, Braunschweig, auf Kosten der Herausgeber in 11000 Exemplaren gedruckt, wiederholt nachgedruckt, sehr häufig neu aufgelegt und in weit über einer halben Million von Exemplaren verbreitet. Durch das Zurücktreten des Mitarbeiters von dem Werke verzögerte sich der Fortgang desselben. Erst 1822 folgte, von Leander allein bearbeitet, der erste Theil der Uebersetzung des Alten Testaments zu Sulzbach (Psalmen, Hiob und Sprüche), dann der zweite Theil ebendaselbst, 1836. Endlich erschien, von ihm in Verbindung mit seinem Freunde und früheren Zögling Wetzer (s. den Art.) besorgt, eine Gesammtausgabe der Bibel in 3 Theilen zu Sulzbach, 1840. Ueber den beharrlichen Eifer, womit er, unbeirrt durch die Ungunst der Römlinge, unter protestantischen Regierungen gegen die Umtriebe derselben geschützt, während z. B. ein Goßner (s. den Art.) in München ihnen weichen mußte, die Verbreitung der Bibel sich angelegen seyn ließ, zuerst in Verbindung mit der katholischen Bibelgesellschaft zu Regensburg, später nach Aufhebung derselben mit der Unterstützung der brittischen Gesellschaft, deren Agent für das katholische Deutschland er war bis 1830, wo sein Verhältniß zu ihr sich löste in Folge des Beschlusses der Gesellschaft, Personen und Vereine, die Bibeln mit Apokryphen verbreiten, nicht mehr zu unterstützen, — s. den Art. „Bibelgesellschaft“ im 2. Bande unserer Encykl. S. 210 f. 215. — In einer Reihe von Schriften suchte er dabei die in seiner Kirche herrschenden Vorurtheile gegen die Bibelverbreitung unter den Laien zu bekämpfen. Auszüge aus den heiligen Vätern und anderen Lehrern der katholischen Kirche über das nothwendige und nützliche Bibellesen, Bielefeld 1808 (Erklärungen der Kirchenlehrer von Clemens von Rom bis auf Sailer, die auf an die Spitze gestellte

Sprüche des N. Testaments folgen), neu aufgelegt unter dem Titel: Gedanken über Bibel und Bibellehre und die laute Stimme der Kirche in ihren heiligen und ehrwürdigen Lehrern über die Pflicht und den Nutzen des allgemeinen Bibellesens, Sulzbach 1816. Von der Vortrefflichkeit der Bibel als Volksschrift und von dem Nutzen, welchen man von ihrer Verbreitung erwarten kann, 1814. Was war die Bibel den ersten Christen? mit welcher Gemüthsstimmung und in welcher Absicht lasen sie dieselbe? und warum sollten wir sie jetzt mehr als jemals lesen? Sulzb. 1816. Ihr Priester, gebet und erkläret dem Volke die Bibel! das will und gebietet die katholische Kirche, Darmst. 1824. Daran schließen sich ein paar gelehrte Arbeiten mit der Tendenz, die Berechtigung der Uebersetzung aus dem Grundtext nachzuweisen: Pragmatica doctorum catholicorum Tridentini circa Vulgatam decreti sensum nec non licitum textus originalis usum testantium historia, Sulzb., Erford. et Viennae 1810; und besonders: Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata im Allgemeinen und zunächst in Beziehung auf das tridentinische Dekret, oder: ist der Katholik gesetzlich an die Vulgata gebunden? Tübingen 1824, eine von der Freiburger theologischen Fakultät gekrönte Preisschrift*), die, obwohl „im Grunde nur Materialiensammlung und einseitig", in der Literatur über die Vulgata eine hervorragende Stellung einnimmt. Bekannt sind endlich die von ihm besorgten Ausgaben der Vulgata, 3 Theile, Tübing. 1822, der Septuaginta, Leipz. 1824, und des griechischen Neuen Testaments, Tübing. 1827.

Vergl. Felder, Gelehrten-Lexikon der kathol. Geistlichkeit. 1r Bd. S. 203 f. — Neuer Nekrolog der Deutschen. Jahrg. 1847. S. 652 ff. — Darmst. Allgem. Kirchen-Zeitung von 1847. Sp. 1376. — Im kathol. Kirchenlexikon von Wetzer und Welte wird er nur beiläufig erwähnt. H. Mallet.

Eucherius, der heilige, Bischof von Lyon, aus vornehmer Familie in dieser Stadt abstammend, dachte zunächst an nichts weniger, als an den geistlichen Stand; er wurde Senator, trat in die Ehe, die mit zwei Söhnen, Salonius und Veranius, gesegnet wurde. Beide wurden, nach der Sitte der Zeit, dem Kloster Lerinum (s. den Art.) zur Erziehung übergeben. Im Jahre 422 trat er selbst in dieses Kloster, später zog er sich als Einsiedler auf die Insel Lero (St. Marquerite) zurück. Im J. 434 wurde er Bischof von Lyon und machte sich durch Stiftung von Kirchen und frommen Anstalten um sein Bisthum verdient; er starb nach der wahrscheinlichsten Angabe im J. 450. Sein Sohn Veranius wurde sein Nachfolger in Lyon, während Salonius Bischof von Genf wurde. Eucherius war ein fruchtbarer Schriftsteller, obwohl mehrere ihm zugeschriebene Schriften der Aechtheit ermangeln. Aecht sind folgende: 1) die epistola paraenetica ad Valerianum cognatum (nicht Veranium) de contemtu mundi et saecularis philosophiae, um das Jahr 427 geschrieben, worin viele treffliche Gedanken und Anweisungen, oft in Form von körnigen Sentenzen, sich finden und auch das Studium der heil. Schrift empfohlen wird; 2) epistola seu libellus de laude eremi, an Hilarius, Mönch in Lerinum, gerichtet, eine begeisterte Lobpreisung des mönchischen Lebens und des Klosters Lerinum insbesondere; 3) liber formularum spiritualium, gibt Erklärungen biblischer Begriffe und Sachen, z. B. Erklärung der anthropopathischen Ausdrücke des A. Testam.; 4) zwei Bücher institutiones an Salonius, geschrieben auf Verlangen dieses seines Sohnes; das erste Buch ist in Fragen und Antworten verfaßt und verräth, nach Maßgabe der Zeit und des Orts, viele Schriftkenntniß und Beachtung der schwierigen Stellen der Schrift; es erstreckt sich über das Alte und Neue Testament; 5) Acta Sanctorum Martyrum Agaunensium, worüber zu vergleichen ist der Artikel „Mauritius und die thebäische Legion" Bd. IX. S. 197 ff.. Diese Werke sind auch einzeln herausgegeben worden, sie finden sich beisammen in der Biblioth. Maxima Patrum Tom. VI. p. 822 sqq. Gennadius (de illustribus ecclesiae scriptoribus c. 63.) führt noch Anderes an: Cassiani quaedam opuscula lato tensa ser-

*) Auf eine von ihm selbst gestellte Aufgabe, weßhalb er den Preis unter seine Mitbewerber vertheilte.

mone angusto verbi resolvens tramite in unum volumen coegit (woraus hervorzugehen scheint, daß er es mit den Semipelagianern hielt) aliaque tam ecclesiasticis quam monasticis studiis necessaria. Unächt sind verschiedene dem Eucherius zugeschriebene Commentare zu den historischen Büchern des A. Testaments, die auch in der Bibl. Max. Patr. T. VI. gesammelt sind. — Die ächten und die unächten Werke hatte schon lange vorher Brassicanus in Basel 1531 herausgegeben.

Vergl. über Eucherius: Tillemont, Mémoires T. XV. p. 120. — Dupin, nouvelle bibliothèque des auteurs écclésiastiques. Tit. IV. p. 173. Herzog.



Fintan, der Stifter des Klosters Rheinau. — Hauptquelle ist die vita von einem Ungenannten, der sich als einen Zeitgenossen, einen, der von ihm selbst Mittheilungen erhalten hat (nobis ipse referens) bezeichnet und nach den beibehaltenen irischen Ausdrücken und der großen Genauigkeit seiner Angaben sich auch als einen mit ihm selbst im Verkehr stehenden Schriftsteller bezeugt. Das Leben Fintan's ist zwar ein abenteuerliches, aber auch nur ein solches, das mit den erzählten Todesnöthen und Errettungen so recht das spätere gottgeweihte Leben dieses Mannes einleitet. Eigentliche Wunder finden sich in ihm nicht, nur ein paar wunderliche Gesichte, die aber der Art sind, daß Jeder in der gleichen Lage, in der nächtlichen Stille am Altar des Herrn, noch viel mehr gesehen und gehört haben würde. Das Beste der Neuzeit findet sich bei Moritz Hohenbaum van der Meer, kurze Geschichte der tausendjährigen Stiftung des frei eximirten Gotteshauses Rheinau auf Veranlassung der tausendjährigen Jubelfeier 1778 — der sich durch diese und noch eine andere Schrift: „Historia diplom. monast. Rhenaugiensis" — zum eigentlichen Historiographen des Klosters erhoben hat. Die vita ist schon ziemlich korrekt von Goldast: „rerum Alemannicarum scriptores, Francof. 1661" — abgedruckt worden.

Fintan, ein Schotte oder Irländer von vornehmer Herkunft, stammte aus derselben Provinz Leinster, aus welcher Columban stammte. Eigenthümliche Lebensschicksale machten ihn frühzeitig mit der vorsehenden Hand Gottes bekannt. Die Nor-Normannen hatten seine Schwester als Gefangene fortgeschleppt; auf des Vaters Geheiß wollte er sie loskaufen, in brüderlicher Liebe sein eigenes Leben und seine Freiheit auf's Spiel setzend. Es geschah, was vorauszusehen war; er wurde von den rohen Barbaren selbst gefangen und gefesselt, jedoch wunderbarlich wieder frei entlassen. Sie hatten ihn schon einen Tag ohne Speise und Trank gelassen, da berathschlagten sie über ihn unter einander und fanden in der besseren Mehrheit, daß man die nicht fangen und gefangen halten sollte, die da kämen, Gefangene mit Geld und Gut loszukaufen. Späterhin hätten ihn aber die Normannen bald wieder bei einem anderen Streifzuge eingefangen; er flüchtete sich vor den ihm auf der Ferse Folgenden in das erste beste Haus. Sie stürmten in dasselbe und bei ihm, dem hinter die Thüre Gesprungenen, vorbei; wie mit Blindheit geschlagen, sahen sie ihn nicht. Er sollte aber doch noch in ihre Hände kommen. Es entstand ein Kampf zwischen zwei irländischen Häuptlingen; der Vater Fintan's, der dem einen anhing, hatte das Unglück, einen Mann der gegnerischen Partei zu tödten. Der Führer derselben fällt jetzt über ihn her. Sie steckt Nachts sein Haus in Brand, haut den aus demselben Fliehenden nieder, tödtet Fintan's Bruder in demselben; ihn selbst aber, der sich vor der Thür ritterlich vertheidigte, vermochte sie nicht zu greifen. Mitten durch die Flammen und die Feinde bahnte er sich einen Weg. Hiermit war aber der Kampf nicht beendigt; die Zwietracht der Parteien wurde trotz einem momentanen Scheinfrieden nur noch eine größere und tiefer greifendere. Die Gegenpartei fürchtete bei einem bösen Gewissen, daß Fintan bei erster Gelegenheit Blutrache nehmen würde. Sie suchte ihn deshalb hinterlistig aus dem

Wege zu räumen, traf eine Uebereinkunft mit den Normannen, veranstaltete ein Gastmahl am Meeresufer, lud Fintan zu demselben ein und gab denselben den sich ungeladen bei der Mahlzeit einfindenden Normannen preis. Diese binden ihn und führen ihn mit sich fort; weil aber sein Herr Schottland nicht verlassen wollte, verkaufte ihn dieser einem Anderen und dieser wieder einem Dritten, bis er am gleichen Tage an den Vierten kam, der, im Begriff, nach Hause zurückzukehren, ihn mit sich nehmen konnte.

Auf der Heimreise begegnet diesem ein anderes normannisches Schiff. Einer von der Mannschaft des letzteren fragt die Mannschaft des ersteren über die Beschaffenheit Schottlands und ihre Schicksale daselbst aus. Unglücklicherweise war auf dem Schiffe Jemand, dessen Bruder der Fragende getödtet hatte. Dieser erkannte sogleich den Mörder wieder und tödtete ihn, Blutrache nehmend. So entstand ein wilder Kampf zwischen der Mannschaft der beiden Schiffe; der gefesselte Fintan erbot sich, seinem Herrn Hülfe zu leisten. Andere Schiffe brachten endlich die Wüthenden auseinander; der Herr Fintan's vergaß aber dessen hochherziges Anerbieten nicht und ließ ihm in Dankbarkeit seine Fesseln abnehmen. Man landete an den orkadischen Inseln. Die Schiffsmannschaft durfte frei herumgehen, sich pflegen und stärken; Fintan mit ihr. So sich selbst überlassen, dachte er daran, die günstige Gelegenheit zur Flucht zu benutzen. Herumspähend, fand er einen ungeheuern Stein oder Felsen am Meeresufer, unter den er sich, wie in eine Höhle, versteckte. Hier trat ihm im eigentlichen Sinne des Wortes das Wasser an die Kehle, denn in die Höhle drang bald die Meeresfluth ein. Er war in einer verzweiflungsvollen Lage; von unten her drang die Fluth immer gewaltiger heran, von oben her hörte er den Zornruf der über den Felsen wegstürmenden Normannen. Besser, dachte er aber, der Wuth des Meeres als diesen Unmenschen anheimfallen; er blieb einen ganzen Tag und eine ganze Nacht ohne Nahrung in dieser fürchterlichen Lage. Endlich wagte er sich am anderen Tage aus seinem Schlupfwinkel hervor und kroch auf allen Vieren aus Furcht vor seinen Feinden über Stein und Felsen umsichtig empor. Diese waren nun zwar verschwunden, aber, welcher Schrecken, als er die Insel ganz unbewohnt fand! Drei volle Tage blieb er daselbst, sein Leben mit Kräutern und Wasser fristend; da wandte er sich am dritten Tage, im Falle eines längeren Bleibens seinen sicheren Tod voraussehend, in einem inbrünstigen Gebete an den starken und barmherzigen Gott, dessen stetem Dienste er fortan Leib und Seele weihte, stürzte sich dann in gehobener Kraft mit allen seinen Kleidern in die Fluthen, und wunderbar, sie wurden, wie durch höhere Kraft, starr und fest, daß er in und auf ihnen wie auf einem Brette durch die Wellen hindurchschiffen konnte, die Wogen trugen ihn glücklich nach Schottland hinüber; hier erklomm der Gerettete mit letzter Kraft die Bergeshöhen, um sich nach Dörfern und rauchenden Häusern umzuschauen. Er spähte lange umsonst; endlich am dritten Morgen erblickte er Menschen in der Ferne und wendete sich an sie. Es waren Christen, die ihn freundlich aufnahmen und zu ihrem Bischof in der Nachbarschaft brachten, der in Irland seine Studien gemacht hatte und so auch seine Sprache kannte. Zwei Jahre blieb er bei ihm, dann aber zog er, seinem Gelübde getreu, durch Gallien, Allemannien und die Lombardei nach Rom. Auf der Rückreise kam er über die Alpen in das Gotteshaus Pfäffers. Er meinte anfangs, das sey der Ort der Ruhe, wo er Gott für immer dienen solle, wurde aber weiter auf eine Rheininsel als die ihm bestimmte Wohnungs- und Wirkungsstätte verwiesen.

So kam er nach Rheinau und vollendete mit Wolfen, einem Sprößlinge des Welfischen Hauses, der den schon vom Vater, ja Großvater angefangenen Bau des Klosters mit allem Eifer betrieb, eigentlich die Seele des schon äußerlich begründeten Baues, das schöne Werk. Fintan war ein in jeder Hinsicht dieser hohen Aufgabe gewachsener Mann. Wen solche Lebensschicksale betroffen, wie ihn, der muß wohl innerlich reifen, wenn ein tieferes Gemüth in ihm lebt. Er arbeitete zunächst als Geistlicher bei und mit Wolfen und trat bei einer strengeren Ascese bald ganz in das Kloster ein (anno

dominicae incarnationis DCCC, aetatis vero suae LI, d. h. nicht im 51sten Jahre seines Alters, sondern seines Jahrhunderts, also 851). Er blieb 5 Jahre in demselben, weihte sich aber, so recht ein ganzer Ascet, noch nicht zufrieden mit der Klosterstrenge, als reclusus dem Eremitenleben unter den härtesten Entbehrungen. Hatte er schon als Mönch seine Brodportionen immer mehr zum Besten der Armen beschränkt, im ersten Jahre auf ein Viertel, im zweiten auf zwei Viertel, im dritten endlich auf drei Viertel Verzicht geleistet, so ging er jetzt noch weiter, enthielt sich alles Brodes, ruhte nicht mehr in einem Bette; kleine Fische waren seine einzige Nahrung, sein Bett der Boden oder ein Brett, sein Kopfkissen ein harter Stein. Als Klausner ward er aber seinem Kloster nicht ganz untreu. Seine Klause war nicht außerhalb desselben sondern gegen Mitternacht an die Klosterkirche gemauert, auf deren Altar er sehen konnte. So ward aber seine Klause, — und es liegt wahrlich ein tiefer sittlicher Ernst in solcher Ascese — der fortdauernde Gegenstand der allgemeinen Verehrung, eine ernste Buß- und Mahnpredigt; er selbst aber schon bei Lebzeiten der Heilige des Klosters. Er lebte als Klausner noch 22 Jahre, also von 856 bis 878. Unter der Zeit war Wolfen selbst der würdige Abt desselben geworden. Es hatte derselbe übrigens schon bisher wie ein Vater für dasselbe gesorgt und es wie der weltlichen Macht, so dem Pabste Leo IV. empfohlen, der ihn auch beim Abschiede mit Gebeinen des heil. Blasius, Bischofs von Sebasto, beschenkte, einem Geschenke, das für das Kloster sehr bedeutungsvoll werden sollte. Schon den Tag zuvor, ehe Wolfen mit ihnen im Kloster ankam, soll deshalb der damals noch im Kloster lebende Fintan, als er die Nacht betend in der Kirche zubrachte, das wichtige Ereigniß vorausgesehen haben. Er sah nämlich eine schöne weiße Taube (Symbol des heil. Geistes) auf den gleichen Altar niedersitzen und in die gleiche Gruft fliegen, wohin am anderen Tage die Gebeine des heil. Blasius gebracht wurden. Als ein inniger Verehrer desselben trug er auch, wiewohl schon reclusus, einen Theil dieser Reliquien nach der dem Kloster übergebenen Zelle an der Alb auf dem Schwarzwalde, späterhin St. Blasien genannt, die mit Rheinau in engem Verbande blieb und mit ihm um den Ehrenkranz in wissenschaftlichen Arbeiten gerungen hat.

Das Kloster Rheinau hatte so eine gute Basis gewonnen; der tief sittliche Ernst eines Fintan und der Feuereifer eines Wolfen wirkten hier in schönem Einklange. Mehr als 40 Brüder lebten schon unter ihnen im Kloster, alle im gleichen Ruhme der Gottesfurcht und Heiligkeit. Der Ort erhielt in den Gnadenbriefen den Ehrentitel des Heiligen, und Große und Fürsten wetteiferten mit einander, demselben in reichen Gaben ihre Ergebung und Dankbarkeit auszudrücken. Es hat dieses Kloster zu seiner Zeit seine Mission ruhmvoll erfüllt, was ohne eine falsche übertriebene Verehrung und ohne ein eitles Streben, die jetzt Todten lebendig zu erhalten, getreu anerkannt werden kann. Zürich hat es im vergangenen Jahre aufgehoben. Dr. E. F. Gelpke.

Flattich, M. Joh. Friedr., ist am 3. Oktober 1713 geboren zu Beihingen am Neckar (unweit Marbach und Ludwigsburg) als Sohn eines dortigen gutsherrlichen Amtmannes und als Nachkomme eines im 16. Jahrhundert des Glaubens wegen von Mähren nach Würtemberg ausgewanderten Edelmannes Ferdinand Flattich von Flattach, der zugleich auch seinen Adel dahinten ließ. Johann Friedrich durchlief die Klosterschulen zu Denkendorf und Maulbronn und das Tübinger Stift, ward nach einigen Vikariatsjahren 1742 Garnisonspfarrer auf der Festung Asberg, 1747 Pfarrer zu Metterzimmern, 1760 Pfarrer zu Münchingen, wo er am 1. Juni 1797 starb.

Der rechte Platz für ein diesem Manne zu setzendes literarisches Denkmal ist nicht eigentlich eine theologische Encyklopädie, da sein Wirken vornehmlich ein pädagogisches war; außerdem hat ihn auch in der Privatseelsorge wie im ganzen Privatleben eine kerngesunde Originalität ausgezeichnet, die sich vielmehr zu ausführlicher biographischer Darstellung empfiehlt, wofür insbesondere auch ein reicher Schatz von — zum Theil heute noch mündlich im Volke fortlebenden — Anekdoten zu Gebote steht. In Hinsicht auf seine pädagogische Bedeutung verweisen wir auf den Artikel von L. Völter in

Schmid's Encyklopädie für das Erziehungs- und Unterrichtswesen Bd. II. S. 382 f. und von demselben Verf. im süddeutschen Schulboten, 1861. Nr. 1. u. 2.; ausführlichere biographische Bearbeitungen liegen vor in Barth's süddeutschen Originalen (3s Heft 1832); in Schubert's Sammlung „Altes und Neues" &c. (1. und 2. 1824); vollständiger in der Schrift von Ledderhose: „Leben u. Schriften des M. J. F. Flattich", wovon 1856 (Heidelberg bei Winter) schon eine 3. Auflage erschienen ist. — Für die theologische Encyklopädie achten wir es geeignet, nur folgende Punkte herauszuheben:

1. Der ganze Mann ist eines jener Originale, deren die frühere Zeit überhaupt, namentlich aber auch der Stand der Pfarrer weit mehrere aufzuweisen gehabt hat, als die Gegenwart. Aber nicht jedes Original hat so wenig das Seine gesucht, so wenig sein Eigenes geltend machen wollen, darum auch so wenig das Besondere eben als Sonderbares gehegt und gepflegt, wie er; für Alles, was er anders that, als andere Leute, war er sich eines bestimmten Grundes klar bewußt und konnte darüber Rechenschaft geben, und dieser Grund war immer ausnahmslos ein im christlichen Gewissen wurzelnder, also ein Moment allgemeiner sittlicher Wahrheit, wenn auch die Form, in der derselbe bei ihm wirkte, eine individuelle war. In sehr engen, oft bedrängten Verhältnissen lebend, nach hohen Dingen niemals trachtend, gegen äußeren Glanz und Comfort gänzlich gleichgültig, aber auch jeden Nimbus geistlicher Amtshoheit verschmähend, hat er einzig durch seine Persönlichkeit, durch die Macht des Wortes und seiner unmittelbaren, einschlagenden, treffenden Wahrheit, aber zugleich durch die Macht einer von Grund aus lauteren, selbstvergessenden Liebe gewirkt, für welche das Geben stets seliger war als das Nehmen. (Dieser Spruch steht als fac simile unter seinem Schattenriß). Ein Mann dieser Art, der Hohen und Niederen die Wahrheit ungeschminkt in's Gesicht sagt, der die Spötter und Witzlinge mit ächtem Witze zum Schweigen bringt, der um Weltsitte nicht das Mindeste sich kümmert und doch auch das feinste Gefühl kaum je verletzt, eben weil es die Liebe ist, die ihn zum Aussprechen der Wahrheit treibt, — der eben darum auch von Hohen und Niederen geachtet und geliebt wird, übt eine kirchliche, eine apostolische Wirksamkeit aus, auch wenn er nicht den aristokratischen Duft hohenpriesterlicher Salbung um sich verbreitet, sondern in schlichter Natürlichkeit einhergeht.

2. Flattich ist ein Glied in der Kette jener würtembergischen Theologen, deren Höhe- und Mittelpunkt Bengel war; in persönliche, sehr nahe Beziehung zu diesem kam jener als Klosterschüler in Denkendorf, wo Flattich eben so ein unbegränztes, ehrfurchtsvolles Zutrauen zu Bengel faßte, wie dieser an dem unverdorbenen, aufgeweckten Jüngling besonderes Gefallen fand. Mit Oetinger stand er gleichfalls in Berührung, da dieser ihn wegen seiner pädagogischen Weisheit hochhielt (s. Oetinger's Brief an Flattich bei Ledderhose, Leben und Schriften &c. S. 54); und Philipp Matthäus Hahn war Flattich's Schwiegersohn. Der Geist dieser schwäbischen Theologenschule, wenn man sie so nennen will, der geläuterte, vertiefte, selbstständig fortgebildete Pietismus, die bibelfeste Frömmigkeit, das ist's, was auch Flattich erfüllt, das Element, in dem er lebt. Aber er nimmt doch auch wieder seinen eigenen Standpunkt ein. Einerseits ist er für Bengel's Apokalyptik so wenig als für Oetinger's Theosophie organisirt; es fällt ihm nicht ein, sich ein Weltsystem — überhaupt ein System — zu construiren; seine Weisheit besteht in lauter praktischen Erkenntnissen, die er sammt und sonders durch Erfahrung, durch Beobachtung dessen, was wirklich ist, durch Schlüsse, die er daraus zieht, und durch beständiges Zusammenhalten dieser Erfahrungsresultate mit der Schrift gewonnen hat. Immer weiß er zu sagen, er habe das und das bemerkt und nun daraus etwas gelernt. Aber eben, daß er immer und überall, auf jedem Schritte lernte, daß er wahrnahm, was Andere nicht bemerkten, daß er nachdenklich jede Wahrnehmung in sich bewegte und richtige, oft rasche Schlüsse daraus zog: das setzte schon eine Klarheit des Geistes, eine Lernbegierde und eine Concentrirung alles Denkens auf den einen Hauptpunkt, der für ihn Erziehung und Seelsorge war, voraus, wie solches nicht Allen

eigen ist, die auch nach Weisheit streben. Es ist keine Spur von Spekulation, sondern durchweg Reflexion, wodurch er zum Wissen gelangt, aber Reflexion eines im Dienste der Wahrheit, im Dienst eines lauteren, christlich=geheiligten Willens stehenden scharfen Verstandes. Andererseits bleibt er auch der pietistischen Engherzigkeit und sittlichen Unfreiheit fremd. Er ist ein Freund und warmer Vertheidiger der Pietisten, er hält es für eine Art geistlicher Naturnothwendigkeit, daß, wenn ein Mensch erweckt worden, er andere nach sich ziehe und so eine Gemeinschaft daraus werde; aber, zumal in der Behandlungsweise seiner Zöglinge, erlaubt er sich eine Menge kecker Griffe (wie z. B. wenn er einige derselben von der Leidenschaft des Kartenspiels dadurch heilt, daß er sich zu ihnen setzt und sie nöthigt, eine ganze Nacht hindurch Karten zu spielen, und damit noch fortfährt, da die jungen Leute kaum mehr die Augen offen und eine Karte in der Hand halten können), — Maßregeln, über denen sich die Pietisten bekreuzt hätten. In dieser Beziehung ist es ganz karakteristisch, was Ledderhose S. 8 hervorhebt, daß in Flattich's Leben nirgends ein Moment bezeichnet werden könne, wo er erweckt worden wäre oder sich bekehrt hätte — in dem Sinne, in welchem der Pietismus eine förmliche Bekehrung, einen Durchbruch zu fordern pflegte. Sein durchaus praktischer Sinn hielt alles Derartige von ihm fern; man kann ihn, richtig verstanden, einen christlichen Naturalisten nennen, da bei ihm Alles natürlich zugehen muß, aber so, daß ihm auch das Wirken der Gottesgnade, dem durch's Gebet der Weg gebahnt wird, etwas Natürliches, an die natürlichen Bedingungen sich Anschließendes ist. Wenn er freilich irgendwo sagt: „Ich würde nicht glauben, daß es eine Hand gibt, wenn es nicht in der Bibel stände, daß der Mensch Hände und Füße hat; nur die Schrift versichert mich von der Existenz aller Dinge" — so stimmt das mit dem vorhin Gesagten nicht recht zusammen; aber wir dürfen solch einen Ausspruch nur für einen Ausdruck seines unbedingten Vertrauens auf die Schrift als Inbegriff aller Wahrheit nehmen; wäre ihm die unmittelbare Wahrnehmung, daß er Hände und Füße habe, nicht auch unmittelbare Gewißheit gewesen, selbst ohne Zeugniß der Schrift, so müßte ja noch vielmehr die Existenz des Bibelbuchs, wie alle äußere Existenz, eine Sinnentäuschung gewesen seyn. Einen Satz, wie den obigen, konnte Flattich aussprechen, ohne ihn weiter zu verfolgen; übrigens haben wir derlei Hyperbeln sonst bei ihm nicht vorgefunden.

3. Zum Erziehen und Lehren war er geboren; schon als Student trug er sich zu unentgeltlichen Lehrstunden an, nur um dieser Arbeit obzuliegen, mit der er das Gebot der Liebe nach 1 Kor. 13. am besten erfüllen zu können überzeugt war. So hat er auch als Pfarrer stets eine große Anzahl junger Leute in sein Haus aufgenommen, an denen er Vatertreue übte. Seine Erfahrungen und Grundsätze hat er aphoristisch für sich und Andere (in Briefen) niedergeschrieben; Ledderhose theilt diese Aufzeichnungen in größerer Ausdehnung mit; ebenso findet sich eine schöne Reihe derselben in verschiedenen Jahrgängen des „Süddeutschen Schulboten" (redig. von Völter) abgedruckt. Was daran in die Augen fällt, das ist nicht nur der außerordentliche Reichthum von Beobachtungen und Grundsätzen, die er in seiner schlichten, auch Provincialismen nirgends scheuenden, kernigen Weise ausspricht, daher man Vieles, was die berühmten Pädagogen in hochtönender Phraseologie als eine ganz exquisite Weisheit zu Markte brachten und noch bringen, bei Flattich in einfach=klarem, populärem Deutsch gesagt findet; sondern auch, daß er (wie Völter in dem angeführten Artikel der Schmid'schen Encyklopädie richtig hervorhebt) eine philanthropische Pädagogik im besten, christlichen Sinne des Wortes entwickelt. Ob er auf die pädagogischen Bewegungen seiner Zeit, auf Basedow oder Pestalozzi, aufmerksam war, ob er sie auch nur gekannt hat, ist ungewiß, da er nirgends einen jener Namen erwähnt, wiewohl in manchen Sätzen eine polemische Bezugnahme auf Zeitideen nicht zu verkennen ist; ganz auf selbstständigen Wegen, wie sie oben bezeichnet wurden, ist er zu seinen Principien und seiner Praxis gekommen. Nicht Dressur soll die Erziehung seyn, sondern Bildung; eben darum auch das Wissen nicht ein mechanisch eingetrichtertes, sondern der Schüler soll Rechenschaft geben können über den Grund

der Erkenntnisse; überhaupt ist ihm die Erziehung und der Unterricht wesentlich Erregung und Leitung der Selbstthätigkeit. Nicht Zwang und Drang soll auf den Zögling wirken, sondern Liebe, unter deren warmem Hauche die eigene Lust und Liebe, die eigene Kraft im Zögling erwachen und wirksam seyn wird; nicht ein Gesetz, das Alle unter das gleiche Joch beugt, sondern die Weisheit soll Erziehungsprincip seyn, die Jeden so behandelt, wie er nach Intelligenz und Gemüthsanlage es bedarf. Trifft aber hierin Flattich's Pädagogik mit philanthropischen Ideen zusammen, so gibt sich doch darin bei ihm ein von diesen sehr verschiedener Geist kund, daß er 1) nicht wähnt, die Richtigstellung des Willens hänge von der Einsicht ab, wenn also der Verstand aufgeklärt werde, so folge die sittliche Besserung von selbst; vielmehr weiß er, daß umgekehrt das Wissen, das Lernen zuletzt gar sehr vom Willen abhängt. („Wenn man auf junge Leute Achtung giebt" — sagt er (s. Süddeutscher Schulbote 1862. Nr. 18. S. 159) — „so findet man auch bei diesen einen gustum veritatis oder ein innerliches Vergnügen an der Wahrheit, doch in unterschiedlichen Graden. Und zwar, je besser und christlicher ein Gemüth ist, desto größer ist der gustus veritatis, je schlimmer aber das Gemüth ist, desto geringer ist er") —; daß er 2) den unersetzbaren Werth der humanistischen Bildung sehr wohl erkennt, während die Pädagogen seiner Zeit für den Bildungsgehalt der classischen Sprachen kein Verständniß hatten, daß er 3) überhaupt nicht das Utilitätsprincip anerkennt, sondern als Motiv alles Lernens und Studirens die Liebe zur Wahrheit erwecken will, die das Lernen dann von selber leicht mache. Die Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde steht ihm so fest als irgend ein anderes christliches Dogma; aber (wie in seiner Art Luther) so ist Flattich ein lebendiger Beweis dafür, wie erlogen die Behauptung der radikalen Pädagogen ist, wer jene Lehre annehme, der müsse ein schlechter, insbesondere ein finsterer, rigoristischer Erzieher seyn. Nirgends entschuldigt Flattich das Böse damit, daß es eben aus der Erbsünde stamme (wir erinnern uns nicht einmal, daß er in solchem Zusammenhange sie irgendwo nennt), nirgends aber läßt er sich auch die Freude an der Jugend oder das richtige, humane Verständniß für sie, auch für ihren Muthwillen, durch das Dogma trüben. Geht er doch (s. Ledderhose S. 148) so weit, das nitimur in vetitum, das sonst mit Fug als ein Zugeständniß selbst der heidnischen Weisheit an die biblische Lehre betrachtet wird, vielmehr als einen Beweis von der Macht und Würde des freien Willens zu betrachten, in dessen Wesen es liege, gegen jeden Zwang sich zu wehren; „absonderlich wird man", sagt er dort, „in edlen Gemüthern wahrnehmen, daß sie von sich selber Gutes thun und aus eigenem Trieb Etwas lernen wollen, sobald sie aber gezwungen werden, so geschieht es ihnen sauer." Karakteristisch ist in jener Beziehung auch folgender Satz (ebendas. S. 55): „Nach dem Sündenfalle muß man fast Alles an der Unvollkommenheit lernen. Man weiß nicht, was Gesundheit ist, bis man krank wird; und die Schönheit der Tugend lernt man an der Häßlichkeit der Laster. Mithin müssen junge Leute durch lauter Fehler etwas lernen und durch vieles Angehen gescheidt werden. Man muß junge Leute auch fehlen lassen, damit man ihnen daran zeigen kann, was recht ist."

In Einem Punkte wäre zu wünschen, daß die Biographieen des Mannes sein Bild noch vervollständigen würden. Wir erinnern uns nicht, von einem der bedeutenden Männer der Folgezeit gelesen zu haben, daß er Flattich's Zögling gewesen. Sollte sich unter seinen Papieren gar keine Namensliste der circa 200 jungen Leute gefunden haben, die unter seiner erziehenden Hand gestanden, woraus vielleicht einer oder der andere Mann, der in irgend einer Beziehung der Geschichte angehört, als einer seiner Schüler zu Tage käme —, oder sollte, worauf allerdings Einiges hindeutet, sein Haus hauptsächlich für Solche aufgesucht worden seyn, an denen die anderen Erzieher und Lehranstalten verzweifelten? oder für mittelmäßige Köpfe, aus denen er keine großen Männer, dafür aber rechtschaffene, für einfache Berufsarten brauchbare Leute bildete? Durchschnittlich mag es sich wohl so verhalten haben; doch wäre hierüber noch authentische Nachweisung nöthig, um das Bild des Mannes vollständig uns vergegenwärtigen zu können.

Palmer.

Frankfurter Receß oder Compositionsschrift — unter diesem Namen ist die Vereinbarung bekannt, welche von den zu Frankfurt a. Main bei Gelegenheit des daselbst zur Uebertragung des Kaiserthums an den römischen König Ferdinand abgehaltenen Kurfürstentages im Jahre 1558 versammelten evangelischen Fürsten abgeschlossen wurde, um dem in dem schmählichen Ausgang des Wormser Gesprächs (s. d. Art.) so drohend zu Tage getretenen Zwiespalt unter den Theologen und Ständen des Augsburgischen Bekenntnisses und den dadurch hervorgerufenen Angriffen von Seiten des katholischen Widerparts zu begegnen.

Mit den drei weltlichen Kurfürsten, Otto Heinrich von der Pfalz, Herzog August von Sachsen und Markgraf Joachim II. von Brandenburg, hatten sich auch Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken, Herzog Christoph von Würtemberg und Landgraf Philipp von Hessen zu Frankfurt eingefunden, um persönlich über die zur Beilegung der theologischen Streitigkeiten und Verhütung einer inneren Spaltung der Evangelischen dienlichen Maßregeln zu berathen, während mit den in's Einverständniß gezogenen Pfalzgrafen Friedrich von Simmern und Markgraf Karl von Baden schriftlich verkehrt wurde. Es lag ein von Melanchthon eingeholtes Gutachten vor über eine zu entwerfende dogmatische Einigungsformel, und Herzog Christoph hatte ein anderes von Brenz mitgebracht. Das letztere stimmte im Wesentlichen mit dem Melanchthon'schen überein, wurde aber im Artikel vom Abendmahl zu dürftig und ungenügend befunden und demnach das Votum Melanchthon's approbirt und bei Abfassung des am 18. März 1558 von den erstgenannten sechs Ständen unterzeichneten Abschieds oder Recesses zu Grunde gelegt *).

Im Eingang sprechen sich die Unterzeichner des Recesses zunächst über Veranlassung und Zweck desselben aus. Sie hätten sich zwar schon oft und bestimmt genug erklärt, bei der einmal von ihnen erkannten und bekannten Wahrheit standhaft verharren zu wollen. Gleichwohl werde katholischerseits, zumal seit dem Wormser Gespräch, immer lauter die Anklage gegen sie erhoben, als ob sie selbst „in ihrer Confession zwieträchtig, irrig und spaltig" wären und unter dem Deckmantel des Augsburg. Bekenntnisses allerlei schädliche Sekten unter ihnen zugelassen würden. Sie hätten daher die schon im Frankfurter Abschied (vom Juni 1557) angeregte Berufung einer Generalsynode von Neuem in Berathung gezogen als ein Mittel, sich untereinander über die vorliegenden Irrungen zu verständigen. Weil aber dieselbe so bald nicht werde bewerkstelligt werden können, so wollten sie hier sich darauf beschränken, als christliche Obrigkeiten eine neue, offene Erklärung über ihren Glauben abzugeben, um dadurch das Ungegründete der gegen sie erhobenen Vorwürfe darzuthun. — Nachdem sie sich denn ausdrücklich dagegen verwahrt haben, durch ihre Deklaration ein neues Bekenntniß aufstellen und ihren mitverwandten Ständen aufdringen, geschweige denn irgend Jemand in den Verdacht eines Abfalls oder einer Abweichung von der gemeinsamen Confession bringen zu wollen, erklären sie zunächst ihr unverbrüchliches Festhalten an „der reinen wahren Lehre, so in göttlicher, prophetischer und apostolischer Schrift A. und N. Testaments und auch in den drei Hauptsymbolis und also in der Augsburg. Confession sammt deren Apologie, welche aus gemeldter prophetischer und apostolischer Lehre als ein summarium und corpus doctrinae gezogen und derselben gleichstimmt, auch darauf als auf das unverwerfliche Hauptfundament im Buchstaben und rechten, wehren und unverfälschten Verstand gegründet ist", so wie daß sie gesonnen seyen, allein nach der Norm dieser Lehre in ihren Kirchen predigen zu lassen und keine davon abweichenden Meinungen und Sekten dulden wollen. Im

*) So die für Kurfürst August angefertigte deutsche Bearbeitung der zu Worms verfaßten Formula consensus, Corp. Ref. IX. p. 489 sqq., die fast wörtlich, nur abgekürzt, mit Auslassung alles Persönlichen in den drei ersten Artikeln des Recesses wieder erscheint. Der vierte Artikel findet sich vor in der erwähnten Consensformel a. a. O. S. 403 ff., ist aber hier kürzer gefaßt. Vergl. das Schreiben Melanchthon's an den Rath in Nürnberg vom 14. Mai 1558 a. angef. O. S. 548 ff.

Besonderen aber, fahren sie fort, halten sie es für zweckmäßig, sich noch über einige controvers gewordene Punkte auszusprechen, indem sie, ohne „dadurch Jemand, wer er sey, in dergl. Special-Punkten unverhört zu verdammen“, das darüber in dem Augsb. Bekenntniß Erklärte „Confessionsweise repetiren“, 1) nämlich über den Artikel von der Rechtfertigung (und beziehungsweise die angebliche Irrlehre Osianders — s. d. Art. — über diesen Punkt); 2) von der propositio (Major's, s. d. Art.): Gute Werke sind nöthig zur Seligkeit; 3) vom Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn Christi (vgl. den Art. „Abendmahlsstreitigkeiten“) und 4) von den Adiaphoris oder mittelmäßigen Ceremonieen in der Kirche (s. die Artt. „Adiaphoristischer Streit“ und „Leipziger Interim“) — die vier Punkte, die in der von den Weimarischen Theologen und ihren Verbündeten zu Worms übergebenen Protestation vom 30. (And. 27.) September 1557 (Corp. Ref. IX. p. 284 sqq.) hervorgehoben waren. — Ad 1. nun lautet die gegen Osiander, ohne ihn zu nennen, gerichtete Erklärung dahin, daß der Mensch gerecht werde allein durch den Glauben, der auf die verheißene Barmherzigkeit Gottes vertraut, um Christi willen, d. i. er erlange Vergebung der Sünden und imputatam justitiam propter Christum, so der Glaube auf den Mittler Christus und dessen Gehorsam und Verdienst vertraut, — und nicht wegen der aus dem Glauben folgenden „Erneuerung“, die wohl auch Gerechtigkeit heiße und Gottes Werk in den Gläubigen sey, aber nicht dasjenige, wodurch die Person vor Gott gerecht und gefällig werde, „weil neben diesem Anfang des neuen Gehorsams und göttlicher Wirkung in uns in diesem sterblichen Leben große Schwachheit und Sünde bleiben.“ — Ad 2. wird es für „göttliche, unwandelbare Wahrheit“ erklärt, daß der neue Gehorsam nöthig sey in den Gerechtfertigten, sofern nach unwandelbarer göttlicher Ordnung die vernünftige Creatur Gottes Gehorsam schuldig sey. Nöthig heiße also göttliche Ordnung und nicht „was erzwungen ist durch Furcht und Strafe“, wie auch unter „guten Werken“ nicht bloß äußerliche Werke und Leistungen zu verstehen seyen, sondern der neue Gehorsam sey „das neue Licht, im Herzen durch das Wort Gottes vom Sohn im heiligen Geist angezündet, . . . daraus äußerliche gute Werke kommen“. Zu der necessitas debiti kommen sodann noch diejenigen causae et effectus hinzu, sofern mit dem Trost des Glaubens als Selbstfolge auch gesetzt sey die durch den Geist gewirkte Bekehrung und Erneuerung und sich zeigen müsse in allen möglichen christlichen Tugenden, während doch das Vertrauen unserer Seligkeit allein auf das Verdienst des Mittlers sich gründen müsse, daher der Zusatz, daß der neue Gehorsam nöthig sey ad salutem wegen der nahe liegenden Gefahr der Mißdeutung auf eine necessitas meriti, zu meiden sey. Ad 3. wird zuerst gegen die „grauliche, öffentliche Abgötterei“, welche die Papisten mit der Messe, Umtragung des Sakraments, Reposition und falscher Anbetung treiben, der Grundsatz geltend gemacht, daß nichts Sakrament seyn könne außer der göttlichen Einsetzung, und sodann näher erklärt, wie nach der Augsburg. Confession vom Abendmahl zu lehren sey, „nämlich daß in dieser, des Herrn Christi Ordnung seines Abendmahls er wahrhaftig, lebendig, wesentlich und gegenwärtig sey, auch mit Brod und Wein, also von ihm geordnet, uns Christen seinen Leib und Blut zu essen und zu trinken gegeben und bezeugt hiermit, daß wir seine Gliedmaßen seyen, applicirt uns sich selbst und seine gnädige Verheißung und wirkt in uns“ mit Anführung der Worte des Hilarius: Haec sumta et hausta faciunt, ut Christus sit in nobis et nos in ipso (also in der von ihm eingesetzten Handlung, in dem Akt der „Nießung“, und nicht in den Elementen als solchen, ist Christus gegenwärtig und theilt sich mit). Darnach wird die „den Alten unbekannte“ Transsubstantiationslehre und das Dogma vom Meßopfer verworfen, aber schließlich auch die Rede Etlicher, „daß der Herr Christus nicht wesentlich da sey, und die Zeichen allein äußerliche Zeichen seyen, dabei die Christen ihr Bekenntniß thun und zu kennen seyen“, „unrecht“ genannt. Ad 4. endlich solle gelehrt werden, daß die mittelmäßigen Ceremonieen ohne Sünde und Schaden gebraucht oder unterlassen werden können, sofern nur die rechte christliche Lehre des heiligen Evangeliums recht und rein geführt werde; wenn

aber dieselbe verunreinigt und verfolgt werde, seyen nicht allein die mittelmäßigen, sondern auch andere Ceremonieen schädlich und nachtheilig nach Titus 1, 15 b. — Hierauf folgt noch die Darlegung einer Reihe von Beschlüssen, über welche die Unterzeichner des Recesses übereingekommen sind. Falls noch andere Artikel controvers werden würden, wollten sie sich darüber unter einander in brüderlicher Liebe verständigen, inzwischen aber keine Abweichung von der angenommenen Lehrform gestatten. Neue Streitfragen sollten nicht alsbald unter das Volk gebracht, sondern den Consistorien und Superintendenten zur Prüfung vorgelegt werden. Keine theologische Schrift solle ohne Censur gedruckt werden, die Veröffentlichung von Schmähschriften irgend welcher Art streng verpönt seyn. Die Consistorien und Superintendenten sollten über das bei Lehrcontroversen einzuschlagende Verfahren angemessen instruirt, gegen Jeden, der dem Bekenntniß zuwider lehrend oder handelnd befunden würde, mit Amtsentsetzung eingeschritten und dann den verbündeten Ständen Kenntniß gegeben werden. Um auf der Grundlage dieses Recesses eine Vereinbarung aller evangelischen Stände zu ermöglichen, sollten die bisherigen Differenzen vergeben und vergessen seyn. Die übrigen Stände sollten vertraulich eingeladen werden, dem Recesse beizutreten, vor Allem Herzog Johann Friedrich von Sachsen (von welchem nach seiner ganzen confessionellen Stellung und zumal nach den Wormser Vorgängen am meisten Opposition zu befürchten war) durch ein gemeinsames Schreiben der sämmtlichen Verbündeten *), während sie die Verhandlungen mit den übrigen hervorragenden Ständen unter sich vertheilten. In jedem Falle, erklärten sie am Schlusse, wollten sie selbst „bei diesem Abschied und dessen wahren, christlichen Bekenntniß und allen obbemeldeten Punkten" verbleiben.

Die Aufnahme, die der Receß fand, war eine sehr verschiedene. Ein Jakob Andreä hat sich damals noch ganz mit ihm einverstanden erklärt. Ein Maximilian, der Sohn und Nachfolger Kaiser Ferdinand's, hat seine Freude über ihn ausgesprochen. Andererseits liegt eine Reihe von Voten vor, die eine Scala des Widerspruchs darstellen von mildester Rüge bis zu schrofffster Verwerfung. Die Anhaltiner, Henneberger und Regensburger tadeln doch nur, theils milder, theils schärfer, daß im Artikel vom Abendmahl die leibliche Gegenwart Christi, resp. der Genuß der Ungläubigen nach der Lehre der Schmalkaldischen Artikel nicht hervorgehoben, somit die calvinische Auffassung nicht ausgeschlossen sey. Und auf diese Ausstellung beschränkt sich im Wesentlichen auch das im Ganzen billige Gutachten der Theologen von Hamburg, Lübeck und Lüneburg, an deren Convent auch selbst ein Westphale Theil genommen hatte. Dagegen fanden die Mecklenburger und nach ihnen auch die Pommer, die sämmtlichen Artikel zu generaliter und ambigue gestellt und vermißten die namentliche Reprobation der Irrlehren. Der tiefe, unversöhnliche Gegensatz aber, der die specifischen Gnesiolutheraner von der freieren Melanchthon'schen Richtung schied, tritt zu Tage in der schlecht verhaltenen Erbitterung, womit das von Wigand verfaßte Magdeburger Votum darüber Klage führt, daß die dogmatischen Controversen als unnothdürftig, Mißverständnisse und „Teufelsdreck" (der Ausdruck kommt im Receß natürlich gar nicht vor) bezeichnet werden, daß weltliche Fürsten sich das Recht anmaßten, ohne Zuziehung der Theologen Bestimmungen über die kirchliche Lehre zu treffen, daß man in einer Sache, die nicht den Menschen, sondern Gott angehören, von Amnestie reden wolle, daß man nicht bloß die Verdammung der Irrlehrer unterlasse, sondern auch dem heiligen Geiste das Maul binden und den Elenchus wider die falschen Propheten verbieten wolle, ferner daß man die Beurtheilung der Lehrcontroversen dem Consistorium anheimgebe und daß die Fürsten über-

*) S. dasselbe bei Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus, 1r Bd. Beilagen S. 77 ff. Auffallender Weise werden in demselben, wie Heppe bemerkt a. a. O. S. 269, Pfalzgraf Friedrich und Landgraf Philipp als nicht persönlich in Frankfurt erschienen bezeichnet; und doch findet sich der letztere mit unter den Unterzeichnern des fraglichen Schreibens wie des Recesses, während die Unterschrift des nach jener Angabe bei der Conferenz gegenwärtigen Markgrafen Karl ebenso wie die von Pfalzgraf Friedrich an beiden Orten fehlt.

haupt die Freiheit und Würde des Predigtamts scheinen beeinträchtigen und die armen Prediger zu ihren bloßen gehorsamen Dienern machen zu wollen, und schließlich die vier Artikel auf gehässige Weise kritisirt und überall etwas zu mäkeln findet, z. B. beim Artikel vom Abendmahl auch daran, daß von der Applikation der Verheißung die Rede sey statt von derjenigen der Sündenvergebung. Und die ganz ähnlich gehaltene Recusationsschrift, mit welcher Herzog Johann Friedrich nach langem Zögern endlich auf die Uebersendung des Recesses antwortete (zum erstenmal abgedruckt bei Heppe a. a. O. Beil. S. 86 ff.), fügt zu allen erwähnten Vorwürfen noch denjenigen, daß neben der Augsb. Confession und der Apologie nicht auch der Schmalkald. Artikel gedacht sey (auf welche die Abendmahlszeloten jetzt gern zu recurriren pflegten), und persönliche Ausfälle auf die Wittenberger wegen ihres Verhaltens zur Zeit des Interims hinzu. — Freilich hatte Herzog Johann Friedrich von seinem Vorhaben, eine Conferenz der ihm gleichgesinnten Stände gegenüber der Frankfurter nach Magdeburg zu berufen, noch abstehen müssen, indem selbst die Magdeburger die Veranstaltung der Zusammenkunft in ihrer Stadt sich verbaten, und die Herausgabe des neuen sächsischen Confutationsbuchs als Erwiderung auf die im September 1558 erschienene Wittenberger Beleuchtug der Weimarischen Recusationsschrift (s. dieselbe im Corp. Ref. IX. S. 617 ff.) am Anfang des Jahres 1559 mit dem, was sich daran knüpfte, hatte sogar eine momentane Reaktion gegen die Herrschaft des Flacianismus im Herzoglich Sächsischen zur Folge. Dennoch war bei dem vielfachen Widerspruche, der sich gegen den Receß erhoben hatte, der Zweck desselben nicht erreicht, und es zeigte sich immer mehr, daß auf der Basis, auf welche sich die Fürsten mit demselben gestellt hatten und auch noch auf dem Naumburger Fürstentage vom J. 1561 (s. den Art.) sich wieder stellten (auf welchem freilich schon die Approbation des Recesses in der neuen Präfation zur Augustana nicht durchzusetzen war), auf der vermittelnden Melanchthon'schen Theologie, die ja allerdings auch selbst noch an dem Gebrechen des Dogmatismus krankte, den sie an ihren Gegnern bekämpfte — die Herstellung der kirchlichen Einigung nicht zu hoffen sey. — Später haben die niedersächsischen Theologen es noch durchgesetzt, daß die Bezeichnung des Frankfurter Recesses als eines „christlichen Abschieds" aus der Vorrede zum Concordienbuch ausgemerzt wurde.

Literatur: Salig, Historie der Augsburg. Confession. 3. Thl. S. 363 ff. — Planck, Geschichte der Bildung des protest. Lehrbegriffs bis zur Concordienformel. 6. Bd. S. 174 ff. 665. 673. — Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus. 1. Bd. S. 269 ff. — Gieseler's Kirchengeschichte. — Eine ältere Monographie: J. F. le Bret, de recessu Francof. anni 1558. dogmatico eridos pomo. Tubing. 1796. — Der Receß selbst ist zu finden im Corp. Reform. IX. S. 489 ff.

H. Mallet.

Fremdlinge bei den Hebräern. Der generelle Name גֵּר von גּוּר, sich aufhalten, verweilen, bezeichnet zunächst jeden Nichtisraeliten, der unter den Israeliten sich vorübergehend oder dauernd aufhält, nach späterem Sprachgebrauche jedoch vorzugsweise die nationalisirten oder des Bürgerrechts theilhaftigen Fremdlinge. S. Bd. II, 433. XII, 237 f. Specielle Bezeichnungen sind תּוֹשָׁב, Wohner, LXX. πάροικος, Beisitzer, der ohne Bürgerrecht, als Beisasse an einem Orte wohnt (auch גֵּר תּוֹשָׁב 3 Mos. 25, 23. 35. 47) und נָכְרִי, נֵכָר peregrinus, der nur vorübergehend sich im Lande aufhält, daher auch dem bürgerlichen und gottesdienstlichen Leben des Volks mehr oder weniger fremd bleibt (1 Mos. 17, 12. 2 Mos. 12, 43. 3 Mos. 22, 25), weßwegen es wie זָר, mit dem es die Grundbedeutung des Entferntzuhaltenden theilt, den Nebenbegriff Götzendiener, Feind involvirt (Ps. 18, 45 f. Neh. 13, 30). — Der nicht partikularistische Karakter des mosaischen Gesetzes zeigt sich besonders auch darin, daß ein גֵּר oder תּוֹשָׁב in Israel nach demselben wie in keinem anderen Staate des Alterthums nach Recht und Billigkeit fast (einzige Ausnahme bei Darlehen nach 5 Mos. 23, 20. vgl. Bd. XVIII, 267, was sich übrigens nicht sowohl auf die armen im Lande woh-

nenden, als auf die des Handels wegen sich im Lande aufhaltenden Fremden zu beziehen scheint) wie ein Volksgenosse behandelt wurde. Nicht nur hatte er mit diesem gleiches Recht vor Gericht (2 Mos. 12, 49. 3 Mos. 24, 22. 4 Mos. 15, 15 f. 5 Mos. 1, 16 f. 24, 17. 27, 19; in Beziehung auf Freistätten 4 Mos. 35, 15), durfte, wie es nach 3 Mos. 25, 47 ff. vgl. 2 Sam. 24, 21 ff. Ezech. 47, 22. scheint, im Lande auch unbewegliches Eigenthum, Haus und Güter erwerben, sondern hatte auch, wenn er arm war, als שָׂכִיר, Lohnarbeiter, sein Leben fristete, gewisse Beneficien, z. B. die Theilnahme an Festopfern und Zehntmahlzeiten (5 Mos. 14, 28 f. 16, 10 f. 14. 26, 26, 11 f. Tob. 1, 7), an der Nachlese (3 Mos. 19, 10. 23, 22. 5 Mos. 24, 19), an der Ernte im Sabbath- und Jobeljahre. Auch durften sie Opfer darbringen 4 Mos. 15, 14 ff. Häufig sind die mit Erinnerung an die eigene Fremdlingschaft in Aegypten und mit der Versicherung der Liebe Gottes gegen die Fremdlinge verbundenen Ermahnungen zu humaner, liebreicher Behandlung der Fremdlinge (2 Mos. 22, 20 f. 23, 9. 3 Mos. 19, 33. 5 Mos. 10, 17 ff.), namentlich auch der heidnischen Sklaven (5 Mos. 5, 14 f.), die, obwohl Sklaven, doch nicht in demselben Sinne rechtlose Leibeigene waren, wie die Sklaven heidnischer Völker (vgl. Saalschütz, mos. Recht S. 714 f. und Bd. XIV, 465). S. Jer. 7, 6. Ezech. 22, 7. 47, 22. Sach. 7, 10. Mal. 3, 5. Erst in der Mischna zeigen sich Einflüsse des römischen Rechts, nach welchem Sklaven als rechtloses dingliches Eigenthum betrachtet wurden. Nicht mehr als billig war es dagegen, daß von den in Israel wohnenden Fremdlingen gefordert wurde, sich heidnischer Gräuel zu enthalten, z. B. des Blutessens, der Entheiligung des Sabbaths, des Götzendienstes, der Lästerung Jehova's, heidnischer Unzucht u. s. w. (2 Mos. 20, 10. 3 Mos. 17, 10. 18, 26. 20, 2. 24, 16. 5 Mos. 5, 14.; vergl. Ezech. 14, 7), doch durften sie nach 5 Mos. 14, 21. Fleisch von gefallenen Thieren essen. — Vgl. d. Art. „Bürgerrrecht", Bd. II, 433 und „Proselyten" XII, 237 ff. Leyrer.

Fresenius, Johann Philipp. In demselben Jahre (1705), in welchem Spener am 5. Februar starb, wurde am 22. Oktober einer seiner späteren Nachfolger im Frankfurter Seniorate, Johann Philipp Fresenius, zu Niederwiesen bei Creuznach geboren, wo sein Vater, Johann Wilhelm, Pfarrer war. Der fromme, gottesfürchtige Sinn und die herzliche Liebe, welche den Grundton des Familienlebens bildete, theilte sich frühzeitig dem empfänglichen Gemüthe des Knaben mit. Bei einer zahlreichen Familie von zehn Kindern und einer beschränkten Einnahme waren die Eltern nicht in der Lage, ihre Söhne auf gelehrte Schulen zu schicken. Der Vater übernahm darum den Unterricht selbst und bildete Joh. Philipp bis zu seinem 17. Jahre in den Gymnasialfächern aus. Die Liebe desselben zu den Wissenschaften war so groß, daß er seinen widerstrebenden Eltern die Erlaubniß abnöthigte, bereits um Mitternacht sein Lager verlassen und zu den Studien zurückkehren zu dürfen, eine Anstrengung, durch die frühzeitig seine Kraft geschwächt wurde. Schon als Knabe suchte er durch freundliches Zureden auf die verwilderten Gemüther der Dorfjugend einzuwirken; als er im J. 1722 dem Pfarrer Hofmann zu Merxheim, dem Geburtsorte seiner Mutter, übergeben wurde, um durch denselben tiefer in das Studium der hebräischen Sprache eingeführt zu werden, unterrichtete er täglich eine Stunde die Jugend im Christenthum. Im Herbste 1723 bezog er die Universität Straßburg mit 15 Gulden in der Tasche; vergebens hatten ihn die Eltern, gerade damals mit finanziellen Verlegenheiten und Sorgen belastet, dringend gebeten, einen für sie günstigeren Zeitpunkt zum Antritte des akademischen Studiums abzuwarten; sein Gottvertrauen trug den Sieg davon und wurde herrlich gekrönt; das Wort, das ihm unterwegs ein Freund tröstend zum Scheidegruße gab: Dominus providebit! wurde die Losung seines Lebens. Der Rest seiner kleinen Baarschaft war in Straßburg bald aufgezehrt; einige Unterrichtsstunden, die er ertheilte, verschafften ihm nur die Wohlthat der freien Wohnung; Wochen lang war Wasser und Brod seine einzige Nahrung, bis er endlich einigen Professoren seinen Nothstand eröffnete und theils in ihren, theils in befreundeten Häusern regelmäßigen Mittagstisch

erhielt. Auch an geistlichen Anfechtungen hat es ihm nicht gefehlt. Trotzdem setzte er mit eisernem Fleiße seine Studien fort; ohne Hülfsmittel las er die Schrift; nicht bloß die Väter der alten Kirche, sondern auch die Werke Luther's, der großen lutherischen Dogmatiker und Spener's waren der Gegenstand seiner gründlichen Beschäftigung; seinen Eifer für das evangelische Christenthum bethätigte er schon jetzt darin, daß er einige zum Katholicismus verführte Kinder wieder zurückbrachte. Am 26. Septbr. 1725 vertheidigte er eine Reihe von Thesen über die Rechtfertigung. In demselben Jahre rief ihn die plötzliche Erkrankung seines Vaters nach nur zweijährigen akademischen Studien wieder in die Heimath, und er besorgte nun ein volles Jahr dessen Amtsgeschäfte. Hierauf finden wir ihn als Erzieher der jungen Rheingrafen von Salm-Grumbach, in welcher Stellung er einen entscheidenden Einfluß auf die christliche Gesinnung des ganzen Hauses übte. Er hatte sie kaum sechs Monate bekleidet, als er auf die Nachricht von einer neuen Erkrankung seines Vaters nach Hause eilte; dieser verschied am 25. Mai 1727 in seinen Armen mit dem Ausrufe; „Gott Lob, meine Rechnung ist richtig befunden!“ Im Sommer erhielt er einen zweifachen Ruf, als Feldprediger des in französischen Militärdiensten stehenden Herzogs von Zweibrücken und als Nachfolger seines Vaters zu Oberwiesen. Sein Herz entschied sich für den letzteren. Auf der Heimreise entging er durch einen zufälligen Aufenthalt, worin er eine wunderbare Fügung Gottes erkannte, der Nachstellung eines rachesüchtigen Bösewichts, den er früher an der Ausführung eines verbrecherischen Planes gehindert hatte. Obgleich er sich mit hingebender Liebe der Predigt und der Seelsorge in seiner Gemeinde widmete, hatte er dennoch mit dem entmuthigenden Zweifel, ob die Führung seines Amtes eine gesegnete sey, so schwere Kämpfe zu bestehen, daß er ernstlich an die Niederlegung desselben dachte; erst der Besuch mehrerer Sterbenden, die mit getrostem Herzen hingingen, überzeugte ihn von der verborgenen Frucht seines Wirkens; im Vertrauen auf Gott gestärkt, faßte er den Entschluß, fortan im Glauben zu arbeiten. Seine Wohlthätigkeit war so aufopfernd, daß er den vierten Theil seiner Besoldung für die Armen verwandte. Im Jahre 1732 hielt er auf Einladung des Rheingrafen zu Grumbach vor der versammelten Judenschaft, die man aus dem ganzen Gebiete zusammengetrieben hatte, um einer solennen Judentaufe beizuwohnen, eine Missionspredigt, die zwar die beabsichtigte Wirkung nicht erreichte, aber dennoch auf die übrigen christlichen Zuhörer von so bedeutendem Eindrucke war, daß über zehn Seelen, darunter „eine vornehme Person“, aus ihrem gleichgültigen und sicheren Zustande erweckt wurden und in aufrichtiger Bekehrung sich zu Gott wendeten. Sein „Antiweislingerus“, den er 1731 der Schmähschrift des Jesuiten Joh. Nik. Weislinger: „Friß Vogel oder stirb“ — entgegengesetzt hatte, erregte unter dem katholischen Klerus eine große Erbitterung; mit Hülfe eines am Rheine stehenden österreichischen Heeres gedachte man ihn aufzuheben; er rettete sich durch die Flucht nach Darmstadt, wurde hier mit Landgraf Ernst Ludwig bekannt und von diesem zum zweiten Burgprediger in Gießen ernannt. Im August 1734 trat er dieses Amt an; im folgenden Jahre wurde er collega primarius am Paedagogium illustre und eröffnete zugleich exegetische und ascetische Vorlesungen an der Universität; in inniger Freundschaft lebte er mit Dr. Rambach (vgl. d. Art.), dem er zu seinem Schmerze am 22. April 1735 die Leichenrede hielt und dann seinen litterarischen Nachlaß besorgte. Im Jahre 1736 ging er als Hofdiakonus nach Darmstadt; eine Predigt, die er dort über die Nothwendigkeit der Fürsorge für Proselyten hielt, gab den Anstoß zur Gründung einer Proselytenanstalt, mit deren Direktion und Inspektion er beauftragt und durch welche 400 Proselyten der evangelischen Kirche zugeführt wurden; wie wenig es dabei nur auf numerische Vergrößerung der letzteren abgesehen war, zeigt die Thatsache, daß 600, die sich angemeldet hatten, als Betrüger entlarvt und abgewiesen wurden. Im Jahre 1742 kehrte er als außerordentlicher Professor und zweiter Stadt- und Burgprediger nach Gießen zurück; allein schon im folgenden Jahre trat der Magistrat von Frankfurt mit ihm wegen Uebernahme einer Predigerstelle in Unterhandlung; Fresenius bewies bei

diesem Anlaß seine Divinationsgabe; er sagte am Morgen des Tages, an welchem die ordentliche Vokation einlief, voraus, daß diese um 4 Uhr Nachmittags eintreffen und die landgräfliche Dimission ihr sofort folgen werde; Beides traf pünktlich zu, wie er es vorausgesagt hatte. Am 19. Mai 1743 hielt er seine Antrittspredigt zu St. Peter, später wurde er an die St. Katharinenkirche versetzt. So gesegnet war sein Wirken im Amt und so weit verbreitet der Ruf desselben, daß er eine Vokation als Generalsuperintendent nach Meiningen und bald darauf nach Mosheim's Abgang nach Göttingen als Abt zu Marienthal und Michaelstein und als ordentl. Professor zu Helmstädt erhielt. So fesselnd die letztere auch für ihn war, um des Einflusses willen, den er auf die studirende Jugend hätte üben können, so lehnte er sie dennoch ab, und der Magistrat zu Frankfurt entschädigte ihn nach Dr. Walther's Tode dadurch, daß er ihn am 12. Dezember 1748 zum Senior Ministerii, Consistorialrath und Sonntagsprediger bei den Barfüßern ernannte. Die theologische Fakultät zu Göttingen verlieh ihm gleichzeitig ihren Doktorgrad (Januar 1749). Sowohl als Prediger wie als Seelsorger übte Fresenius einen ungemeinen Einfluß. Seine Predigten waren frei gesprochen, und als man den Druck einiger Sammlungen begehrte, ließ er sie durch einen Kandidaten nachschreiben. Es sind dieß „die heilsamen Betrachtungen über die Sonn- und Festtagsevangelien", die zuerst 1750 im Druck erschienen und 1845 (2. Aufl. 1854) auf's Neue von Joh. Friedrich v. Meyer (vgl. d. Art.) herausgegeben worden sind. Ebenso die Epistelpredigten 1754, neu besorgt 1858 von Ledderhose. Eines weit verbreiteten Rufes erfreut sich noch heute sein Beicht- und Communionbuch (1746), von dem noch 1835 eine neunte Auflage gedruckt wurde. Nicht bloß durch ihren Inhalt, sondern auch durch ihre Sprache zeichnen sich diese Werke vortheilhaft in ihrer Zeit aus. Besonders verstand er sich auf die Führung der Seelen und in ihr zeigte er die ganze Macht seiner imponirenden, durch Milde und tiefen sittlichen Ernst Vertrauen erweckenden Persönlichkeit. Zahlreiche Seelen schlossen sich, durch ihn erweckt, an ihn an und fanden bei ihm Förderung. Selbst solche, die, wie Fräulein Susanna Katharina von Klettenberg, nicht in Allem mit ihm harmonirten und nach Seiten neigten, gegen die er sich streng abschloß, konnten ihm ihre Hochachtung nicht versagen. Auch die Bekehrung zweier Naturalisten, des Baron von Wunsch und des in der Schlacht bei Bergen tödtlich verwundeten Generals von Dyhern ist ihm gelungen und von ihm in den Pastoralsammlungen beschrieben. Er selbst stand treu auf dem Bekenntniß seiner Kirche, aber seine Rechtgläubigkeit war gemildert durch Franke's Geist, zu dem er nach seiner praktisch angelegten Richtung die entschiedenste Affinität fühlen mußte und für den er durch seine Freunde Rambach und dessen Schwiegersohn Konrad Kaspar Griesbach, den Vater des Jenaer Kritikers und Exegeten, noch mehr erwärmt wurde. Mit nachdrücklichem Eifer dagegen trat er gegen das Herrnhuter-Wesen auf, das auch in Frankfurt Wurzeln geschlagen hatte; er bekämpfte es mit so großer Entschiedenheit, man darf sagen Leidenschaft, daß Zinzendorf in ihm seinen energischsten Gegner sah und ihn einen eingefleischten Teufel nannte. Wenn er sich mit gleicher Entschiedenheit den reformirten Gemeinden in Frankfurt und ihrer Bemühung um Erlangung des öffentlichen Religionsexercitiums und um die Erlaubniß zum Bau von Kirchen widersetzte, so folgte er darin zugleich einer lokalen Strömung und Antipathie: denn der confessionelle Gegensatz beruhte in Frankfurt damals mehr auf socialen Verhältnissen und Stellungen, als auf religiösen Motiven. Auch jetzt noch kam er in die Lage, einen Ruf als Generalsuperintendent von Schleswig-Holstein abzulehnen. Am 4. Juli 1761 starb er in seinem 56. Lebensjahre. In den „Bekenntnissen einer schönen Seele" erscheint er als Oberhofprediger. „An seiner Bahre", heißt es dort, „weinten Alle, die noch kurz vorher um Worte mit ihm gestritten hatten. Seine Rechtschaffenheit, seine Gottesfurcht hatte niemals Jemand bezweifelt." Göthe schildert ihn in der „Dichtung und Wahrheit" (4. Buch) als einen „sanften Mann von schönem, gefälligem Ansehen, welcher von seiner Gemeinde, ja von der ganzen Stadt als ein exemplarischer Geistlicher und guter Kanzelredner verehrt

ward, der aber, weil er gegen die Herrnhuter auftrat, bei den abgesonderten Frommen nicht im besten Rufe stand, vor der Menge hingegen sich durch die Bekehrung eines bis zum Tode blessirten freigeistischen Generals berühmt und gleichsam heilig gemacht hatte."

Unter seinen zahlreichen Schriften heben wir außer den schon genannten hervor: seine „bewährten Nachrichten von Herrnhutischen Sachen. 4 Bde. 1747—1751. — „Nöthige Prüfung der Zinzendorfischen Lehrart", 1748. — „Pastoral-Sammlungen". 24 Theile. 1748—1760. — „Zuverlässige Nachrichten von dem Leben, Tode und Schriften D. Joh. Albrecht Bengel's", 1753.

Außer dem Lebenslaufe, den Konrad Kaspar Griesbach seiner Leichenpredigt angehängt hat und welcher unserem Artikel zu Grunde liegt, ist über ihn besonders Lappenberg: „Reliquien der Fräulein Susanna Katharina von Klettenberg", Hamburg 1847, S. 227—231, zu vergleichen. Unter den vielen Trauergedichten, die sein Hinscheiden hervorrief und die Griesbach mittheilt, befindet sich auch das der Fräulein Maria Margaretha von Klettenberg, der Schwester der schönen Seele. Georg Eduard Steitz.

Fridolin, Stifter des Klosters Seckingen. Hauptquelle ist die vita eines Mönches Baltherius oder Walter aus dem Kloster Seckingen. Er widmete sie einem St. Gallischen Mönche Notker, weßhalb man sie wohl selbst dem berühmten Notkerus Balbulus, gest. im Jahre 912, zugeschrieben; da aber von einem Heiden- oder Hunneneinfalle die Rede ist, der um die Mitte des 10. Jahrhunderts fällt, kann nur an den gleich berühmten Notker Labeo, † 1022, 70 Jahre alt, gedacht werden. Die vita ist also ziemlich spät abgefaßt; Walter verfaßte sie aber nach einer älteren Schrift, die er in einem von Fridolin erbauten Kloster Helena an der Mosel vorgefunden haben will. In Seckingen selbst war das handschriftlich vorhandene Leben bei dem Hunneneinfalle verschleppt worden, das aber noch zu Walter's Zeit Lebende gelesen haben wollten. Dieses nun glaubte Walter im Moselkloster aufgefunden zu haben; deshalb unternahm er die Arbeit. Wir möchten nun keineswegs so weit gehen, das Vorgeben Walter's in Betreff seines glücklichen Fundes an fremder Stätte zu bezweifeln, an seinen wiederholten Betheuerungen treuer Berichterstattung Anstoß zu nehmen und die ganze Situation, unter der das Leben entstanden seyn soll, als eine zu besserer Täuschung und Bekräftigung der königlichen Schenkung rein erlogene auszugeben (Rettberg); denn abgesehen davon, ob sich die Einkleidung hinreichend erklären möchte und als eine angemessene angesehen werden könnte, spricht hiegegen der ungemein treuherzige Ton der Erzählung, der keineswegs, wie der einer Tendenzschrift lautet, zweitens aber auch noch das, daß Walter sein Buch einem Manne widmete, dem Ehrfurcht mit einem Lügenprodukte zu nahen verboten hätte, und endlich noch drittens, daß Walter getreu angibt, wie weit ihn seine Quelle führte, und noch eine zweite neben sie stellt. Diese Fiktion hätte er sich ersparen können. Sie führte ihn nämlich nur bis zur Insel Seckingen; die Thatsachen auf ihr entlehnte er aus der mündlichen Ueberlieferung. Immerhin werden wir aber die benutzte vita bei manchen vorkommenden Wunder- und Zauberstückchen und entschiedenen historischen Fehlgriffen nicht zu weit in der Zeit zurückdatiren dürfen; eine scharfe Kritik des gebotenen Stoffes erscheint somit durchaus geboten. Hierzu kommt, daß Walter seine Quelle zu treuer Copiatur nicht in Händen hatte, sondern erst auf seiner Rückkehr in die Schweiz das dem Gedächtniß bestens Eingeprägte niederschrieb. Noch mehr wird das nothwendig seyn in Bezug auf das, was ihm auf der Insel selbst über den Heiligen geboten wurde. Ein 400 Jahre lang Ueberliefertes ist ein durch viele Hände hindurch Gegangenes. Walter erzählt selbst in seiner naiven Weise, daß mehrere Seckinger die Wahrheit der von ihm erzählten Wunder geläugnet, andere sie aber nach der zuverlässigen Erzählung der Väter angenommen hätten. Beide hatten Recht; der einfache, natürliche Hergang der Sache läßt sich meist noch recht gut aus dem Erzählten herauslesen. Das Beste der Neuzeit findet sich bei Gerbert, historia Silvae nigrae. Tom. I. p. 24—35; bei Neugart, episcopatus Constant. Part. I. Tom. I. p. 11 sq.; bei Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, und Hefele, Geschichte

der Einführnng des Christenthums im südwestlichen Deutschland, 1837. S. 243. Abdrücke der vita finden sich in den Actis Hiberniae und Sanctorum zum 6. März.

Fridolin, auch Fredelin, Fridold, Friedrich genannt, soll in Schottland oder Hibernien von vornehmen Eltern geboren seyn, aus denen man später selbst königliche machte, um seine selbstverläugnungsvolle Hingabe für Christus noch mehr zu heben. Jedenfalls war er ein ächter Jünger des Herrn, ein Prediger mit gewaltiger Kraft, dem Bewunderung und Verehrung auf allen Wegen folgte. Fridolin freute sich ihrer, gewahrte aber auch bald unter den Rosen die Schlange der Eitelkeit, die vergiftend an sein Herz sich legen wollte. So verließ er auf hohen Befehl gern die Stätte der Versuchung, die trauernden Verwandten und Bekannten, begab sich auf das Meer, gelangte, von einem Sturm ergriffen, an's gallische Gestade und wanderte, unterwegs lehrend und belehrend, nach Pictavium (Poitiers), der Wohnungs- und Wirkungsstätte des heiligen Hilarius, des Athanasius des Abendlandes. Hierher zog es unseren Fridolin in tiefer Verehrung dieses Glaubensheros; hier verweilte er zu eigener Glaubensstärkung und wollte nicht eher von hinnen scheiden, bis er einige Gebeine des geweihten Mannes, seines Vorbildes, eine Lebenskraft für seine weitere Reise gewonnen hätte. Er ward erhört; Hilarius erschien ihm selbst drs Nachts. Er kündigt ihm an, daß er gewürdigt worden, seinen hier unter der arianischen Westgothenherrschaft verfallenen Gottesdienst neu zu beleben, seinen Körper zu heben und in das Heiligthum der erneuerten Kirche zu versetzen. Er wandte sich darauf an den Bischof der Stadt; dieser kam ihm auf das Freundlichste entgegen. Er ward von ihm und der Gesammtgeistlichkeit zum Abt des Klosters eingesetzt und mit der Ausführung des höheren Gebotes beauftragt. Der Bescheidene schwankte; Hilarius selbst ermahnte ihn aber zur Uebernahme des Werkes. Es gab freilich nicht wenig zu thun; die Gebäude standen da, zerstört und verödet, die Klosterdisciplin war aufgelöst. Hilarius wußte aber zu helfen; er verwies Fridolin an den besten Helfer in der Noth, die stärkste Kraft, den großen Ludwig. So zog er mit seinem Bischof nach Orleans, der damaligen Hauptstadt des Frankenreiches. Der König nahm den schon weithin berühmt gewordenen Mann mit großer Ehrerbietung auf und reicht ihm an der Tafel, um ihn recht zu ehren, ein krystallenes, mit Gold und Silber künstlich verziertes Trinkgeschirr dar, aus dem er selbst zuvor getrunken. Ehe es aber der Gottesmann in die Hand nimmt, fällt es auf die Tafel und von dieser weiter auf die Bank und zerbricht in vier Stücke. Der Mundschenk sammelt die Scherben und gibt sie dem betrübten König, dieser aber Fridolin, als erwarte er von ihm, der mittelbaren Ursache des Unglücksfalles, das Gefäß unbeschädigt zurück. So geschieht es nun auch; die gegenwärtigen, noch nicht bekehrten Heiden lassen sich taufen, der König aber gewährte dem Wunderthäter Alles, was er begehrte. So erhebt sich bald der neue Bau, und die Gebeine des Hilarius wurden aus dem alten in das neue Gebäude mit Pomp und Jubel versetzt.

So wie aber das geschehen war, ließ Hilarius oder der erwachte Missionsdrang Fridolin keine fernere Ruhe. Es waren unerwartet zwei verwandte schottische Priester, Vettern desselben, voll gleichen Eifers, wie er, hier angekommen, die konnten sein Werk fortsetzen. Schon Nachts darauf mahnte ihn deshalb sein Patron, weiter zu ziehen, und zwar nach einer nicht weiter bestimmten Rheininsel, d. h. es schwebte Fridolin fortan als sein eigentliches Reiseziel eine stille Rheininsel vor, wie solche Inseln die Apostel jener Zeit gern aufsuchten. So zog er mit den gewonnenen, in einer besonderen Tasche aufbewahrten Gebeine des heil. Hilarius dem Rheine zu, gründete hier an der Mosella, schärfer an der Rosella, die sich in die Mosel ergießt, das Kloster Helena, erbaute dann in den Vogesen eine Hilariuskirche nebst Kloster, ferner eine solche zu Straßburg, und kam endlich nach einem seltsamen Umwege über Chur, wo er auch noch eine solche begründet haben soll, auf Anfragen und Erkundigungen hin bei der ihn im Traume angezeigten Rheininsel an. Er wurde hier von den herumwohnenden Alemannen nicht wohl aufgenommen; sie verfolgten seine Schritte wie die eines Spiones und Viehdiebes mit

argwöhnischen Augen und trieben ihn endlich mit Schlägen fort. So eilte er noch einmal zu dem mächtigen Chlodwig zurück; der ihm eingehändigte königliche Schenkungsbrief, die ihm mitgegebenen Geleitsmänner, die dem angedrohte Todesstrafe, der ihn in seinem Rechte antasten würde, machte jetzt die noch wilde Population etwas zahmer. Seine nächste Sorge war nun die, einen passenden Ort für Kirche und Kloster aufzufinden; der Himmel nahm ihm aber diese Sorge ab. Von der Arbeit des Tages erschöpft, hatte er sich unter einen Baum zur Ruhe niedergelegt und seine Reliquientasche an ihm aufgehängt. Des Nachts erwachte er: da hatte der Baum alle seine Aeste, vom obersten bis zum untersten, wie eine Kugel zusammengedrängt und sie gegen die Erde gesenkt. Das Zeichen war nicht zu verkennen. Fridolin suchte nun auch sofort in der Nachbarschaft eine Herberge auf. Er kam zu dem Hause eines ehrbaren und reichen Mannes, eines gewissen Wacherus, ward aber von seiner Frau „mit einem zornigen Humor und Kopfe" nicht sehr freundlich empfangen, desto freundlicher aber von Wacherus selbst, der über der sprudelnden Zornrede seiner Frau herbeigekommen war. Auch sie sollte aber durch ein frohes Ereigniß gewonnen werden; es ward ihr die gleiche Nacht ein Töchterchen geschenkt. Das war ein Zeichen von oben; Fridolin mußte dasselbe taufen und Taufpathenstelle vertreten. Sie ward angeblich später die erste Klosterfrau und Aebtissin des Klosters Seckingen. Fridolin ging hierauf rüstig an die Arbeit. So wie aber die Insel sich lichtete und heimischer und wohnlicher wurde, begannen auch die Verfolgungen der neidischen Nachbaren auf's Neue. Man setzte endlich einen Tag zu einer gütlichen Ausgleichung am Gestade des Rheins fest. Es war jedoch nicht viel von ihr zu hoffen, wohl aber zu fürchten, daß die Versammelten über Fridolin herfallen würden. Deshalb ging der Betrübte, auf die göttliche Hülfe bauend, Abends zuvor aus der Insel und senkte, auch das Seine thuend, unter Mithülfe eines oder einiger Freunde und zweier Stiere, da wo der Strom breiter floß, einige Tannen in denselben, um die Gewalt des Wassers zu brechen und es gegen seine Feinde auf der gallischen Seite zu leiten. Die Bäume waren nicht vergeblich in's Wasser gesenkt worden; wie Fridolin am frühesten Morgen aus seiner Zelle heraustrat, war der natürliche Lauf des Wassers ganz verändert. Die ganze Strömung hatte sich dem anderen gefährlichen Ufer zugewendet. Die ankommenden Feinde stutzen, erkennen die mächtige Hand des schützenden Gottes und lassen Fridolin von nun an im ruhigen Besitze der Insel. Das von ihm begründete Klosterleben war übrigens ein freies, ganz seinem inneren Glaubens- und Liebesleben, seiner freien Selbstverläugnung entsprechendes. Er hatte zwar einen strengen Jünger, Namens Wenilo, bei sich, der an eine gefängnißartige Einschließung der Klosterfrauen dachte, kurz ihnen so recht einen Kerker bauen wollte; es zerfiel aber des Nachts wieder, was er aufgebaut hatte. Gott war gegen ihn; des Meisters Wille drang durch.

Noch findet sich endlich in dieser vita ein Nachtrag in Bezug auf die Schenkung des reich begüterten Ursus in Glarus an die neu aufblühende Stiftung. Dieser Ursus soll nämlich mit Einwilligung seines Bruders Landolph einen Theil seiner Güter derselben geschenkt, Landolph sie aber nicht herausgegeben haben. Die Sache kam vor Gericht; der entscheidende Zeuge fehlte. Fridolin soll jetzt zum Grab des Testirenden in der dortigen Hilariuskirche gegangen seyn und mit lauter Stimme den Ruhenden herausgerufen haben. Er gehorcht; das belebte Gerippe steigt aus dem Grabe und folgt Fridolin sechs Meilen weit nach Rankweil, dem dortigen Gerichtshofe. Er zeugt gegen den Bruder, der auf den erschütternden Anblick dieses Zeugen mit dem Antheil des Bruders auch den seinigen dem Kloster übergab.

Was ist nun an dieser so reich mit wunderbaren Momenten durchwebten Lebensgeschichte wahr? Vor Allem ist anzuerkennen, daß der Name Fridolin, Fridold, Friedrich sehr deutsch anklingt, so deutsch, daß man selbst bei der Annahme einer Umtaufe des fremden Namens in das Alemannische die alemannische Wurzel nicht verkennen kann. Hiermit wird man schon etwas ungewiß, was über seine schottische Herkunft,

seine vornehmen Eltern, seine Ueberfahrt nach Gallien gesagt wird. Die Schotten waren nun einmal die begeisterten Prediger des Evangeliums in jener Zeit; so mußte auch Fridolin ein solcher seyn. Es wird hiermit aber auch unsicher, was über seine Kreuz- und Querreisen und seine vielen dem heiligen Hilarius geweihten Kirchen- und Klosterstiftungen gesagt wird; es wird dieß aber dadurch noch unsicherer, daß sich nirgend anderswoher ein sicherer Nachweis für dieses sein Wirken an den bezeichneten Orten geben läßt. Als einen begeisterten Anhänger des Hilarius ließ man ihn natürlich gern auftreten und Kirchen und Klöster bauen, wo es Hilariuskirchen gab, ja selbst den merkwürdigen oder vielmehr widersinnigen Umweg von Straßburg über Chur, wo es auch eine Hilariuskirche (Larienkirche) gab, nach Seckingen antreten. Rettberg hält selbst die Zurückführung des Klosters St. Helena auf Fridolin für einen etymologischen Versuch, indem wohl nur dessen Name Hilariacum auf eine Hilariusstiftung gedeutet und so auf Fridolin bezogen worden sey. Das ist aber doch des Zweifels zu viel; die etymologische Beziehung Walter's hat nichts Entschiedenes gegen sich. War das Kloster auch anderen Heiligen geweiht, so sind ja viele Klöster in verschiedenen Zeiten anderen Heiligen geweiht worden. Jedenfalls war es nicht seine, sondern die Deutung der Zeit, wobei also seine Angaben in Bezug auf dieses Kloster, die dort aufgefundene vita, nicht im Geringsten erschüttert werden. Was im Besonderen seinen Aufenthalt in Seckingen anbelangt, so ist der wohl verbürgt. Denn das ist der ihm früh angezeigte Ort seiner Bestimmung, das der Ort, wo er sich endlich nach langen Kreuz- und Querfahrten niederläßt; hier erhebt sich seine glänzendste Stiftung, sein eigenes, nicht mehr Hilariuskloster; hier findet er den Mittelpunkt einer gesegneten Wirksamkeit, hier auch nach treu vollbrachtem Tagewerke seinen Tod. Ringsherum im weiten Umkreise lassen sich Hilarius- und Fridolins- und viele von Seckingen seit urgrauer Zeit abhängige Kirchen nachweisen; es sind das alles sprechende Zeugen für den wirkenden Apostel, für den Segen, der von hier aus, wo selbst eine Bertha, die Tochter Ludwig's des Deutschen, und eine Richarda, die tief gekränkte Gemahlin Karl's des Dicken, fungirte, ausströmte. Ebenso ist es sicher, daß Glarus schon seit uralten Zeiten zu Seckingen gehörte und der Begriff der heil. Familie, in der sich Alle wie die Glieder eines geweihten Ganzen anerkannten, oder der Gotteshausleute den Schlüssel zur rechten Würdigung der Entwickelungsgeschichte dieses Kantons an die Hand gibt. Ist es auch falsch, daß Fridolin schon die Leibeigenschaft hier aufhob, so ist es doch wahr, daß hier die Unfreien den Freien sehr nahe rückten und die Dienstleute der Abtei so recht an der Herrlichkeit ihrer Aebtissin Antheil nahmen. Jedenfalls lassen wir das von Walter nur anhangsweise erzählte Wunder von der Citation des verblichenen Ursus fallen. Sicher konnte das Gericht nicht verlangen, daß ihm der verstorbene Ursus persönlich vorgeführt werde (donatorem praesentandum esse); es konnte nur auf ein Zeugenverhör oder auf einen Reinigungseid antragen, den man nicht selten der erhöhten Feierlichkeit und eines erschütternden Eindrucks wegen über den Gräbern (super mortuorum tumulos) oder einem Reliquienkästchen ablegen ließ. Eine frühzeitige Schenkung an Seckingen oder den heil. Fridolin, bei denen es damals nicht immer ganz friedlich zuging, wird aber damit nicht ausgeschlossen.

Noch hat sich neuerdings ein Streit über das Zeitalter dieses Missionars entsponnen. Früher galt er als der älteste der oberdeutschen Apostel. Diesen Vorzug hat ihm der oben genannte Gerbert streitig gemacht. Er that es auf die Bemerkung Mabillon's in den Annal. Benedict. Tom. I. p. 201 hin, daß unmöglich das Alles, was Walter in die Zeit Chlodwig's setzt, der erst 507 den Westgothenkönig Alarich besiegte und Pictavium einnahm, nämlich die Menge der ihm zugeschriebenen Reisen, Bekehrungen, Bauten in Lothringen, Straßburg, Burgund, Chur, Seckingen in die Lebenszeit dieses Königs von 507 bis 511 verlegt werden könne. Manches davon müsse sich unter Chlodwig's Nachfolgern ereignet haben, was Walter aus mangelhafter chronologischer Kenntniß in die Zeit Chlodwig's versetzt habe. Hiergegen bemerkte Gerbert, Walter habe keineswegs

einen chronologischen Fehler begangen, sondern man habe nur Alles unter die Regierung Chlodwig's II. zu stellen, und das Bedenken würde sich von selbst heben. Hefele hat nun das Verdienst, hiergegen richtig bemerkt zu haben, 1) daß die Gegenden an der Mosel, die Vogesen und Straßburg, ja selbst Seckingen zu Austrasien gehörten und somit Chlodwig's Bruder, Sigbert III., gehorchten, 2) daß Ludwig nur als Knabe und Jüngling herrschte, und 3) daß die erwähnten heidnischen Großen am Hofe nicht an ihn denken lassen. Er kehrt so zu der Annahme Mabillon's zurück. In der That denkt man bei der Lektüre zunächst an Chlodwig den Großen, den ersten bekannten christlichen König der Franken; an diesen rex gloriosissimus denkt auch allein die vita, die ihm ausdrücklich eine sich weithin ausdehnende (longe lateque) Herrschaft zuschreibt. Unter ihm wurde nach einer Bemerkung Gregor. Tur. II, 37 allerdings die Kirche des heil. Hilarius zu Pictavium erneuert und reichlichst beschenkt; so lag es nahe, Fridolin zu seiner Zeit auftreten zu lassen. Ein Brief des hochgebildeten Haus- und Hofmeisters Gogon an den Bischof Peter von Metz (568—578) würde uns zu einem ganz bestimmten positiven Resultate führen, wenn nur bei Bezeichnung eines Abtes, „cujus gressibus indesinenter sanctorum limina visitantur et qui nunc super Mosellae litoribus praecelsae templi cernitur construxisse jam culmina", noch der Name stünde. Doch finden wir hier zwei Merkmale, die beide auf unseren Fridolin, schlechthin „victor" genannt, wie auch ein drittes, daß der Ruf seiner Gelehrsamkeit bis zu den königlichen Palästen gedrungen, so passen, daß man fast nur an ihn denken kann.

Dr. E. F. Gelpke.

Frith, Johann, ist einer von den am wenigsten bekannten, aber nicht am wenigsten verdienten Vorkämpfern der englischen Reformation; insbesondere zeichnet er sich dadurch aus, daß er stets den vollen Muth der Ueberzeugung gehabt und, ohne zu wanken, zuletzt den Feuertod für das evangelische Bekenntniß erduldet hat.

Sein Geburtsjahr, das wir nicht mehr genau bestimmen können, fiel jedenfalls in das 16. Jahrhundert; sein Geburtsort war die Stadt Westerham in Kent. Seine Studien begann er, in noch sehr jungen Jahren, zu Cambridge. Vermöge ausgezeichneter Gaben, insbesondere einer schnellen Fassungskraft, verbunden mit großem Eifer und Fleiß, machte er, zumal in den alten Sprachen, deren Studium damals fast den Reiz einer neu entdeckten Welt hatte, im Laufe einiger Jahre die merkwürdigsten Fortschritte. Aber die Saat evangelischer Erkenntniß und reformatorischer Gesinnung verdankte er William Tyndal, dem nachmaligen Uebersetzer der Bibel in's Englische, mit welchem er noch in Cambridge bekannt geworden ist. Als Kardinal Wolsey im J. 1526 ein großartiges College der heil. Frideswida, das jetzt Christ-church heißt, stiftete und den ausgezeichnetsten Gelehrten, die er auftreiben konnte, Stellen darin verlieh, so wurde, unter anderen Cambridger Magistern und Baccalaurei, auch John Frith, der bereits Baccalaureus der freien Künste geworden war, zugezogen. Bald wurde jedoch die für den Stifter höchst unangenehme Entdeckung gemacht, daß sein junges College ein Hauptsitz der ihm selbst so verhaßten evangelischen Gesinnung geworden sey. Daher wurden mehrere Mitglieder des Collegiums eingekerkert, unter ihnen auch Frith, der jedoch, nachdem einige der Verhafteten in Folge der ungesunden Beschaffenheit der unterirdischen Grube, in der sie schmachteten, gestorben waren, auf Befehl des Kardinals freigelassen wurde. Er sollte zwar nicht weiter als 10 Meilen von Oxford sich entfernen, begab sich jedoch, als er erfuhr, wie die Inquisitoren mit seinen Gesinnungsgenossen Anton Delaber und Thomas Garret verfuhren, über das Meer nach dem Festland. Während seines freiwilligen Exils arbeitete er in Gemeinschaft mit Tyndal in Antwerpen an der Uebersetzung und Auslegung der Bibel. Dort scheint er sich auch verehelicht zu haben. Indessen nach Verlauf von zwei Jahren begab er sich wieder nach England; hier begegnete es ihm aber, daß er in Reading für einen Landstreicher angesehen und, da er weder wagte, sich zu erkennen zu geben, noch sich klug hinaushelfen wollte, verhaftet und in hartem Kerker gehalten wurde. Er kam mit der Zeit nur durch

die Verwendung des Meisters der Schule daselbst, Leonhard Cox, wieder in Freiheit: den hatte er bitten lassen, zu ihm in's Gefängniß zu kommen, und dieser gelehrte Mann hatte schnell entdeckt, daß der bedauernswerthe Gefangene ein im Lateinischen und Griechischen höchst bewanderter, hochgebildeter und beredter Mann sey. Allein nicht lange sollte er sich der Freiheit erfreuen dürfen; der damalige Lordkanzler Sir Thomas More ließ, da er ihn als einen der bedeutendsten Führer der „lutherischen“ Partei kannte, zu Wasser und zu Land, auf allen Wegen und in allen Seehäfen auf ihn fahnden; Frith flüchtete von Ort zu Ort, verkleidete sich, fiel aber schließlich durch Verrätherei doch in seiner Feinde Hand und wurde im Tower zu London gefangen gesetzt.

In der That war Frith anerkannt einer der bedeutendsten Vertreter und Schriftsteller der Evangelischgesinnten; er hatte nicht bloß mehrere Schriften deutscher Reformatoren in's Englische übersetzt, sondern auch eine Auslegung des Neuen Testaments gemeinschaftlich mit Tyndal ausgearbeitet und selbstständig mehrere Volksschriften in evangelischem Geiste geschrieben, z. B. wider die römische Lehre vom Sakrament des Altars. Im Tower verhaftet, hat er noch mehrere Schriften verfaßt, die von nachhaltiger Wirkung gewesen sind, namentlich einen Traktat über das Fegefeuer, eine Streitschrift wider Thomas More, der für die römische Lehre von der Messe gegen Frith schriftstellerisch aufgetreten war, und ein Schreiben an seine Freunde aus dem Gefängniß über die mit ihm vorgenommenen Verhöre und seine Verantwortung dabei. Der lehrhafte Standpunkt, den Frith in seinen Schriften einnimmt und den er in den verschiedenen Verhören fest behauptete und mit ungemeiner Schlagfertigkeit, auch mit einer ihm stets bereit stehenden reichen patristischen, nicht bloß biblischen, Kenntniß zu rechtfertigen wußte, ist in Betreff des heil. Abendmahls der Art, daß er mehr der reformirten als der lutherischen Anschauung angehört; allein er legt denn doch stets maßgebenden Werth nur auf dasjenige, was Gemeingut sämmtlicher evangelischen Confessionen ist. Am meisten lag ihm am Herzen, daß das Sakrament nicht Gegenstand der Anbetung und göttlichen Verehrung sey; war nur dies *eine* gesichert, so hielt er weitere Meinungsverschiedenheit nicht für seelengefährlich; denn daß kein Glaubenssatz in Betreff des heil. Abendmahls unerläßlich zum seligmachenden Glauben gehöre, darauf kommt er immer wieder zurück. Im Uebrigen scheint die Augustinische Anschauung vom Wesen der Sakramente überhaupt und insbesondere vom heil. Abendmahl der Ausgangspunkt seiner Gedanken über dieses Lehrstück gewesen zu seyn.

Die Ueberlegung und Mäßigung, mit welcher Frith sowohl in Schriften, als in mündlicher Rede, bei gerichtlichen Vernehmungen, wie früher im gewöhnlichen Umgang, sich aussprach, war ein natürlicher Ausfluß seiner gottseligen und wahrhaft friedfertigen Gesinnung, welche nicht minder bewundernswerth war, als seine Gelehrsamkeit. Selbst zur Polemik gegen die Papisten konnte er sich immer nur entschließen, wenn er sich zu derselben eigentlich genöthigt sah; so sehr war er von demjenigen Geiste der Sanftmuth und wahren Friedfertigkeit beseelt, welcher die Kinder Gottes karakterisirt.

Nachdem er sehr lange im Tower gefangen gelegen war, wo er auch zwei Trostschreiben von seinem Freunde Tyndal aus Antwerpen erhielt, wurde auf Weisung König Heinrich's VIII. Ernst gemacht, seinen Proceß zu einer Entscheidung zu bringen. Jedoch aus Besorgniß eines Volksauflaufs, falls die Verhöre in London stattfinden würden, beschloß man, dieselben auf dem Lande vorzunehmen. Er wurde deshalb durch einen Herrn aus der Umgebung des Erzbischofs von Canterbury nebst einem Diener des letzteren nach Croydon, einem der erzbischöflichen Landgüter, unweit der Hauptstadt, geführt. Unterwegs machte der Beauftragte, den eine herzliche Theilnahme für den so hochgebildeten jungen Mann, von dessen Schuldlosigkeit er überzeugt war, anwandelte, im Einverständnisse mit dem Diener einen Anschlag, den Gefangenen entkommen zu lassen. Allein als er gegen Frith selbst eine Andeutung davon machte, lehnte dieser das Anerbieten eben so herzlich dankend als entschieden ab. In Croydon angekommen, wurde er Tags darauf vom Erzbischof in Gemeinschaft mit mehreren Bischöfen und

Doktoren ausführlich zur Rede gestellt über seine Glaubensansichten, wobei er vorzüglich kraft seiner patristischen Gelehrsamkeit sich tüchtig verantwortete. Bald aber brachte man ihn, zum Behuf des entscheidenden Ketzergerichts, wieder nach London. Hier wurde er vor seinem Ordinarius, dem Bischof von London, Stokesley, und zwei anderen Bischöfen noch einmal feierlich in der Paulskirche verhört, am 20. Juni 1533. Und als Frith in Hinsicht der Lehren vom Sakrament des Altars und vom Fegefeuer klare und entschlossene Antwort gab und zu einem Widerruf schlechterdings nicht zu bewegen war, so fällte der Bischof von London in aller Form das Verdammungsurtel über ihn als einen hartnäckigen Ketzer, daß er sollte von der Kirche ausgestoßen und der weltlichen Macht und ihrem Urtheil übergeben werden. In Folge dessen wurde er am 4. Juli dem Mayor von London und den Scheriffs der Stadt ausgeliefert und von diesen sofort nach Smithfield geführt, wo er, nebst einem zweiten Protestanten, Andreas Hewet, den Feuertod starb, auch im Tode voll Geduld und Seelenstärke. Sein Gedächtniß ist in Segen geblieben und seine Schriften, die im 16. Jahrhundert in England viel gelesen wurden, haben zum Siege der Reformation nicht wenig beigetragen.

Die ausführlichsten Nachrichten über Frith's Lehre und Schriften, Ketzerverhör und Tod gibt das Werk „The Acts and Monuments of John Foxe", neueste Ausgabe von H. Townsend. 1846, besonders Bd. V. S. 1—16; vgl. IV, 563 ff. VIII, 695 ff.

G. Lechler.

Fritzsche, Karl Friedrich August, wurde am 16. Dezember 1801 zu Steinbach geboren. Sein Vater, D. Christian Fritzsche, war geboren 1776 zu Nauendorf bei Zeitz, wurde 1799 Pastor in Steinbach und Lauterbach bei Borna, 1809 Superintendent in Dobrilugk, 1827 Professor honorarius in Halle, bald darauf Ordinarius; im Jahre 1848 erhielt er einen ehrenvollen Abschied und starb am 19. Oktober 1850 in Zürich. Außer einigen Gelegenheitsschriften hat man von ihm eine Anzahl Programme exegetischen, historischen und dogmatischen Inhalts, die noch immer Berücksichtigung beanspruchen dürfen, wieder abgedruckt in: Fritzschiorum opuscula academica, und in: nova opuscula academica scripsit Chr. Fr. Fritzsche. Turici 1846.

Vom Vater streng erzogen und gut vorgebildet, besuchte Karl Friedr. Aug. Fritzsche von Ostern 1814 bis dahin 1820 als Interner die Thomasschule zu Leipzig und studirte darauf daselbst Theologie. Zu Fastnachten 1823 ward er Magister artium und schon im Herbste habilitirte er sich in der philosophischen Fakultät. Er ward hierauf Vespertinerprediger, 1825 Custos bei der Universitätsbibliothek und zum außerordentlichen Professor in der philosophischen Fakultät ernannt. Zu Ostern 1826 folgte er einem Rufe des Rathes in Rostock als ordentlicher Professor der Theologie an der dortigen Universität; die in der Bestallungsurkunde bedungene gegenseitige halbjährige Aufkündigung erinnert an alte Zeiten. Bei der 300jährigen Jubelfeier der Philippina im Jahre 1827 ward ihm von der Marburger theologischen Fakultät die theologische Doktorwürde honoris causa verliehen. Vom J. 1826 an sollten ihm 20 Jahre akademischer und literarischer Thätigkeit gegönnt seyn, und er nutzte diese Zeit aus wie Wenige.

Die Bildung Fritzsche's war nach damaliger sächsischer Art wesentlich eine humanistische; wie er schon auf der Schule tief in das klassische Alterthum hineinkam, so war dann auf der Universität der Philolog Gottfr. Hermann der anregende und begeisternde Mittelpunkt, und daß dessen streng grammatische und philologische Methode auch für die Theologie, die Fritzsche unverrückt im Auge behielt, von Bedeutung sey, zeigte das Beispiel des jungen Professors Winer, an den sich Fritzsche anschloß. So war es die neutestamentliche Exegese, die Fritzsche neben der alttestamentlichen und der Philologie als Hülfsmittel von Anfang an mit einer Energie und Ausschließlichkeit betrieb, daß seine Bildung zunächst eine einseitige war. Diese Einseitigkeit hob sich mit der Zeit dadurch, daß er durch die akademischen Verhältnisse genöthigt wurde, allmählich Vorträge über alle theologischen Disciplinen, mit Ausschluß der Kirchengeschichte, zu halten. Als Docent lebendig, anregend, eingehend, erfreute er sich von Anfang an

großen Beifalls. Doch der Schwerpunkt seines Lebens liegt in seiner reichen schriftstellerischen Thätigkeit als neutestamentlicher Exeget. Seine bedeutendsten Schriften sind: De nonnullis posterioris Pauli ad Corinthios ep. locis dissertationes duae. Lips. 1823. 24. 8°. und seine Commentare (unter dem Titel: recensuit et cum commentariis perpetuis ed.) über Matthaeus, Lips. 1826. 8°; Marcus, Lips.1830. 8. und den Römerbrief, 3 T. Halis Sax., 1836—43. 8°. Daneben schrieb er Streitschriften, eine Reihe von Programmen (zum Theil wieder abgedruckt in: Fritzschiorum opuscula academica. Lips. 1838. 8⁰) und Abhandlungen in Zeitschriften, endlich eine große Menge von Recensionen, und überall bot er Anregendes und Belehrendes.

Um ihm gerecht zu werden, haben wir uns zu vergegenwärtigen, wie es bei seinem Auftreten mit der biblischen Exegese stand.

Daß die Sprache ein Organismus sey, der sich geschichtlich nach sehr bestimmten und festen Gesetzen gestalte, ist gegenwärtig allgemein anerkannt, wurde aber damals nur von Wenigen erkannt, vielmehr erblickte man in ihr ein ziemlich willkürlich Gewordenes, das sich in sehr freien Formen bewege. Die Sprachforschung war demgemäß eine durchaus empirische; nach ziemlich oberflächlichen Beobachtungen stellte man allgemeine Gesetze auf, gab den Worten, oft Bedeutung und Sinn verwechselnd, sehr verschiedene und widersprechende Bedeutungen, und trieb namentlich mit sogenannten grammatischen Figuren, als mit der Enallage, nach der Tempora, Casus und Partikeln für einander gebraucht würden, den heillosesten Mißbrauch; von einem Eindringen in den Grund und Geist der Sprache und der Spracherscheinungen war nicht die Rede. Wenn diese kümmerliche Sprachauffassung sich bei den Philologen, die vorurtheilsloser ihren Autoren gegenüberstanden, minder nachtheilig zeigte, so richtete sie dagegen in der biblischen Exegese den gränzenlosesten Schaden an. Da man es hier mit dem Hebräischen und einem hebräisch-gefärbten Griechisch zu thun hatte, so erlaubte man sich, die Erscheinungen beider Sprachen verquickend, die gröbsten Willkürlichkeiten. Sodann machte diese Exegese für die Dogmatik Capital und wurde ein Vehikel, sich mit dem biblischen Inhalt nach dem Zeitverlangen auseinanderzusetzen. Den Rationalisten wie Supranaturalisten that es bei ihrer Pietät wohl, Mißliebiges aus der heil. Schrift herausdeuten zu können. Kurz, man vergleiche den Lexikographen Schleußner, den Grammatiker Haab und die besten Exegeten, als Koppe, J. Gg. Rosenmüller, Paulus, Kühnoel und sehe, was die philologische Akrisie der Zeit bieten durfte. Da griff auf dem Gebiete der Philologie Gottfr. Hermann, der in Reitz seinen Lehrer verehrte, umgestaltend ein, namentlich durch seine De emendanda ratione graecae grammaticae. Pars I. Lips. 1801. 8.; er lehrte zunächst die griechische Sprache als geschichtlichen Organismus fassen, der ein unmittelbarer Abdruck des griechischen Denkens in festen Gesetzen sich bewege: alle Spracherscheinungen sind in ihren Gründen zu begreifen. Diese rationale Sprachforschung trugen Winer und Fritzsche, beides Schüler Hermann's, auf die biblische Literatur über, sie führten damit einen Umschwung der Exegese zunächst des N. Testaments herbei und gaben der tieferen Erforschung der urchristlichen Zustände die feste Grundlage. Ihre Arbeit war nicht so leicht, wie man etwa jetzt denken mag, wo ihre Resultate Gemeingut geworden sind, und ohne Kampf und Sturm wird nichts gewonnen.

War Winer ein Lehrer Fritzsche's, so drehte sich bald das Verhältniß bis zu einem gewissen Grade um. Als erstes eingreifendes Produkt der neuen Art erschien Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, Leipz. 1822. 8., ein Bändchen von etwa 150 Seiten, aber schon die zweite Auflage (1825) war erheblich vermehrt, und 1828 erschien unter dem Titel „Grammatische Excurse" ein Band fast gleicher Stärke, Nachträge und Berichtigungen enthaltend. Es wurde fleißig gearbeitet, und wie man fortschritt, zeigten die weiteren Auflagen 1830. 1836. 1844. 1855. Unter manchen Anderen, die mitarbeiteten, lieferte jedoch Fritzsche das bedeutendste Contingent, wie sich diplomatisch nachweisen läßt. So kam durch Winer als Grammatiker, durch Ch. Abr. Wahl als Lexikographen, durch Commentare und verschiedene Arbeiten Fritzsche's, Vor-

nemann's u. A. die streng grammatische Auslegung der heil. Schrift als Grundlage in Aufnahme, und schon in den dreißiger Jahren war ihr Sieg ein gesicherter.

Es war durch die Lage der Dinge gegeben, daß Fritzsche bei seiner Exegese zunächst das sprachliche Element betonte und behandelte, denn die Mißhandlung desselben war ja eben der faule Fleck der Zeit. Wenn ihm etwa vorgeworfen wurde, daß er, unbekümmert um alles Uebrige, die Grammatik und Syntax auf den Thron aller Wissenschaft erhebe und sein ganzes Interesse sich an Partikeln und dergleichen knüpfe, so war das unwahr und lächerlich. Allerdings war ihm die sprachliche Seite die Grundlage aller Exegese, und sie wird es in alle Ewigkeit bleiben, aber daß ein Autor vielseitig aus seiner Zeit und Person verstanden werden will, hat er oft genug ausgesprochen und exegetisch zu leisten versucht, namentlich hat in seinem Commentare zum Römerbrief die reale Seite volle Berücksichtigung gefunden. Ferner verlangte er neben einem liebevollen Sichversenken in den Autor doch die strengste Unbefangenheit und die Scheidung von Exegese und Dogmatik. Demgemäß machte er denn freilich gegen die sogenannte tiefe Exegese Front, die von einer theologischen oder philosophischen Formel aus Vergangenheit und Gegenwart zu vermitteln suchte, oder vielmehr verquickte und etwa auch ein erbauliches Element einfließen ließ. Seiner persönlichen Ueberzeugung nach Rationalist, gestattete er doch derselben auf die Exegese keinen Einfluß.

Mit großer Liebe trieb er die Textkritik. Wenn er dabei der diplomatischen Vorlage zwar alle Beachtung zu Theil werden ließ, so glaubte er doch, daß erst die innere Kritik, das Durcharbeiten des jedesmaligen Schriftstellers und die Erwägung aller sonstigen kritischen Momente das diplomatische Chaos ordnen und zur Gewinnung des ursprünglichen Textes führen könne. Dabei verlor er sich etwa in's Feine und Spinose, aber Durchdachtes und Anregendes bot er immer. Einen ganz anderen Weg ging in dieser Beziehung Lachmann, der die bei den Philologen in Gang kommende rein diplomatische Methode auch auf das N. Testament, zunächst in seiner Handausgabe, Berlin 1831. 8., überzutragen suchte; gegen diesen erklärte sich daher Fritzsche wiederholt sehr einläßlich, zuletzt im Theol. Literaturblatt zur Allgem. Kirchenztg. 1843. Nr. 59—62. Wenn Lachmann die Mission haben sollte, dem textus receptus einen gründlichen Stoß zu geben, so ist unterdessen durch die bedeutenden Leistungen Tischendorf's die diplomatische Grundlage eine sehr erweiterte und sicherere geworden.

Die sogenannte höhere Kritik konnte erst auf Grundlage sicherer Exegese mit Erfolg geübt werden. Rücksichtlich der Evangelien erklärt D. F. Strauß, daß ihm die Commentare Fritzsche's wegen ihrer Unbefangenheit die trefflichste Vorarbeit gewesen seyen. Worauf Fritzsche einging, da geschah es unbefangen, scharf; er verlangte stichhaltige Gründe, ein luftiges Conjekturiren und Sichverrennen ging wider seine Natur. Alle neuen Erscheinungen verfolgte er theilnehmend, aber hinnehmen ließ er sich nicht sofort.

Seine Polemik war scharf und schneidend und hat vielfach verletzt, und doch war seine sonstige Erscheinung im Leben eine durchaus andere: äußerlich sich nett haltend, war er im Umgange artig und fein, er war Aristokrat im besten Sinne des Wortes. Von ihm galt, was O. Brunfels von Hutten bemerkt: Utcunque atrox erat in stilo, in familiaribus colloquiis vix quisquam illo fuit vel humanior, ut dixisses, non esse qui scripserat, s. Hutten, Op. ed. Münch. IV. p. 504. Er selbst fühlte dieß, s. praef. ad Matth. p. XIII., und bemerkte schon 1824 entschuldigend, daß er nur deshalb so schreibe, weil Gegnern gegenüber nur durch scharfes Disputiren und rücksichtslosen Tadel der Sieg errungen werde. Allerdings tritt gewöhnlich jede neue Richtung schroff auf und erlangt dadurch, die Zeit schüttelnd, schneller den Sieg. Sodann ist zu beachten, daß er mehr und besser Lateinisch schrieb als Deutsch, im Philologenlatein aber nahm man ein absurde oder inepte nicht so haarscharf. Endlich findet die maaßlose Heftigkeit in „Recension einer Recension —", Leipz. 1828. 8. gegen David Schulz in persönlichen Verhältnissen eine Erklärung. — Noch sey bemerkt, daß er, obwohl mehr Verstand, doch ein inniges, tiefreligiöses Gemüth hatte. Später war er

eifriger Maurer. Als Freund treu und zuverlässig, war er auch ein guter College; allerdings hielt er daneben auf sein Recht und scheute, wo er es verletzt glaubte, einen Conflikt nicht. Noch bemerken wir, daß er kurz vor seinem Tode sein Bedauern aussprach über seine Schrift: „Wie Herr Dr. Tholuck die heil. Schrift erklärt, wie er beten lehrt und dichtet.“ Leipz. 1840. S. Intelligenzbl. zur Allgem. Literaturztg. 1840. Nr. 54. 1841. Nr. 6. 8. Tholuck's liter. Anz. 1841. Nr. 23. Schon 1831 u. 1832 hatte er Streit mit Tholuck angefangen.

In Rostock wurde es mit den 30ger Jahren auf dem religiösen Gebiete lebendig, und da das kirchliche Leben bis dahin ziemlich kalt und schlapp gewesen war, hatte die neue Opposition ein Recht und umso mehr Aussicht auf Erfolg. Mit der Habilitation Hävernick's sollte in der theologischen Fakultät Bresche geschossen werden, und begreiflich ging es bei dessen Disputation am 11. Dezember 1834 sehr lebhaft zu. Es kam zu mancherlei Zerwürfnissen. Bei Wiederbesetzung der durch Hartmann's Tod 1838 erledigten theologischen Professur wurden die Concilverhandlungen so leidenschaftlich geführt, daß Serenissimus unterm 24. November Rectori et Consilio sein höchstes Mißfallen zu erkennen gab. Zu Michaelis 1840 trat Krabbe, von Hamburg berufen, in die Fakultät. Obgleich sich Fritzsche von Seiten der Regierung mancher Beweise der Anerkennung zu erfreuen hatte, glaubte er nun doch, einem sehr ehrenvollen Rufe an die Universität Gießen zu Michaelis 1841 folgen zu müssen. Hier fühlte er sich sehr befriedigt, obschon Prüfungen nicht ausblieben. In dem Streite über den Gießener Studienplan 1843, in welchem letzteren man allerdings eine bedenkliche Beengung der Studienfreiheit erblicken konnte, stellte er sich gegen A. A. E. Schleiermacher auf die Seite der Regierung. Ein schlimmer College war Credner. In seinem Handel mit dem Kanzler v. Linde, in dem manche pudenda blosgelegt wurden, erlaubte sich dieser auch schwere Kränkungen gegen Fritzsche. Dieser Misère sollte Fritzsche bald enthoben seyn, denn seine Gesundheit wankte bedenklich, er hatte dem Körper zu viel geboten, doch verkannte er seinen Zustand so sehr, daß er muthig an die Abfassung eines Commentars zum Evangelium Johannis gegangen war; mit der Erklärung von 3, 21. entsank ihm die Feder. Seine Gattin war nach jahrelangen Leiden 1844 an der Schwindsucht verschieden, die sich auch auf ihn übertrug. Er starb schmerzlos und ohne Todesahnung den 6. Dezember 1846, nicht ganz 45 Jahre alt. Sein letzter Gedanke war der Vater. Sein Freund Knobel hielt ihm die Grabrede, Gießen 1847 8. — Vergl. über ihn unter Anderem: Großherz. Hess. Zeitung v. 1847, Nr. 5. — Zille's Allgem. Zeitg. f. Christenth. u. Kirche, 1847, Nr. 2. — Allgem. Kirchenztg. 1847, Nr. 26.

O. F. Fritzsche.

Froment, Anton, ist auf's Engste mit der Genfer Reformation verwachsen, in deren ersten Zeiten er eine wichtige Rolle gespielt hat. Er wurde 1509 oder 1510 in der Nähe von Grenoble in der Dauphiné geboren. Ueber seine Jugendzeit, seinen Uebertritt zum Protestantismus ist gar nichts bekannt; wir begegnen Froment erst wieder am Anfange der dreißiger Jahre, als er mit seinem Landsmann Farel (vgl. den Art. in Bd. IV.) in den Schweizerstädten umherzog, in Vienne, Neuenburg und anderen, überall das Evangelium verkündete, bis er sich in Orbe, einem Städtchen am Genfer See, als Prediger niederließ und wahrscheinlich auch dort verheirathete (1532). Farel hatte sich unterdessen nach Genf begeben und mit seinem gewohnten Eifer das von Olivetan im Kleinen angefangene Werk der Reformation weiter auszudehnen versucht, mußte aber bald die unruhige, aufgeregte Stadt verlassen. Auf die Bitten seines Freundes entschloß sich Froment, dessen Stelle in Genf einzunehmen. Am 3. Nov. 1532 zog der junge, kleine und unbekannte Mann in der Stadt ein, aber auch sein frischer Muth wollte schwinden, als er die wenigen Bekenner des Evangeliums bestürzt und so eingeschüchtert durch die Drohungen der Katholiken fand, daß ihn Keiner in sein Haus aufzunehmen wagte. Schon wollte er wieder umkehren, da kam ihm ein glücklicher Gedanke. Auf die unverfänglichste Weise wollte er das Evangelium verkündigen; er miethete einen

großen Saal und ließ Plakate an die Mauern ankleben: „Es ist hier ein Mann angekommen, der in einem Monat Jedermann, Mann und Frau, Groß und Klein, auch die nie eine Schule besucht, französisch lesen und schreiben lehren will; wer es in besagter Zeit nicht lernt, braucht nichts zu bezahlen. — Auch heilt er viele Krankheiten umsonst.“ Die Menge strömte zu; Froment, ein tüchtiger Lehrer, hielt sein Wort, aber im Lesen und Schreiben lehrte er zugleich seine Religion; die Kinder berichteten zu Haus, was sie in der Schule gehört, und bald überwog die Zahl der Alten weit die der jungen Schüler; aus den Unterrichtsstunden wurden Vorträge und Predigten. Bald wuchs die Menge seiner Zuhörer so, daß das Haus sie nicht mehr faßte und zu Neujahr 1533 Froment, dem Ruf derselben: „Zum Molard, zum Molard!“ folgend, sich dorthin begab und hier auf offenem Markte, auf einer Bank stehend, predigte. Es war die erste evangelische Predigt, die öffentlich in Genf gehalten wurde, gewiß in jeder Hinsicht ein Ereigniß. Sie ist uns durch den eigenen Bericht Froment's erhalten, zugleich die einzige, die wir von ihm besitzen. Froment sprach über Matth. 7, 15 f. Die viel geschmähten Priester des Evangeliums wollte er rechtfertigen und den Pabst, die Mönche und Priester als die falschen Propheten nachweisen; dieß letztere war um so leichter, da die Genfer Geistlichkeit durch ihr zügelloses Leben manchen Stoff zu Angriffen darbot. Als der Stadtwaibel ihm Stillschweigen gebot, entgegnete Froment: „man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“, und unerschrocken redete er weiter, bis seine Freunde, erschreckt durch das Nahen bewaffneter Priester und der Polizei, ihn nöthigten, aufzuhören und einen Zufluchtsort zu suchen. Wegen der angestellten Nachforschungen mußte er denselben mehrfach wechseln (Amy Perrin gab ihn für seinen Gehülfen im Bandweben aus). Dennoch setzte er die geheimen Versammlungen fort trotz augenscheinlicher Lebensgefahr; als er einmal bei einer Procession vor den Reliquienkästchen sich nicht niederwarf, wollten ihn „die ehrbaren und andächtigen“ Weiber (vgl. Apgesch. 13, 50.), von den Priestern aufgehetzt, in die Rhône werfen. Endlich hielten selbst seine Freunde für rathsam, wenn er eine Zeit lang die Stadt meide; bei Nacht schafften sie ihn fort und Froment ging nach Yvonant (am See von Yverdon), das damals unter bernischer Oberhoheit stand (Ende Januar oder Februar 1533). Seine Abwesenheit sollte nicht lange dauern. Peter de Baume, der damalige Bischof von Genf, glaubte leichter seine frühere Macht wieder zu erlangen, wenn er sich ganz unter Savoyens Schutz stellte. Am 14. Juli 1533 verließ er durch einen unterirdischen Gang Genf: er ist nicht mehr dorthin zurückgekehrt und Genf ist seitdem ein Bisthum in partibus. Froment, durch seine Freunde (besonders A. Canus oder Dumoulin, der nachher in Paris als Märtyrer starb) davon benachrichtigt, kehrte eiligst nach Genf zurück und begann auf's Neue seine Thätigkeit. Um seinem wachsenden Einflusse entgegenzutreten, ließen die päbstlich gesinnten Behörden einen als Prediger bekannten Doktor der Sorbonne kommen, Namens Fürbity. Dieser donnerte auf der Kanzel gegen die Lutheraner, bis Froment einmal die Aufforderung zur Widerlegung annahm, in der Versammlung sich erhob und sich vertheidigte. Bei dem Tumult, der darüber entstand, rettete ihn nur die Entschlossenheit seiner Freunde, von denen einer sich für ihn gefangen nehmen ließ, die anderen ihm einen sicheren Versteck verschafften (Dezember 1533). Aber seines Bleibens war nicht länger in der Stadt; zum zweitenmal verließ er sie und ging mit Canus und Baudichon nach Bern, um die Hülfe dieser mächtigsten protestantischen Stadt der Schweiz anzuflehen. Die Berner, gereizt durch thörichte und beleidigende Reden Furbity's gegen sie, schickten eine Gesandtschaft, welche Farel, Viret und Froment mitnahm, Januar 1534. Für die Beleidigungen forderten sie Genugthuung; in Betreff der neuen Lehre trugen sie nach der Sitte der Zeit auf eine Disputation zwischen den streitenden Parteien an, einstweilen verlangten sie für ihre Prediger ein Lokal zum Gottesdienst. Täglich predigten die drei Männer, Kinder wurden getauft, das heilige Abendmahl ausgetheilt; durch den starken Arm Berns geschützt, blieben die Reformatoren unangefochten; einmal machten die fanatischen Priester den Versuch, sie zu ver-

giften (April 1535), indeß nur Viret genoß von der verhängnißvollen Suppe und behielt zeitlebens eine Leichenfarbe; Froment erhielt aber, als er sich zu Tische setzen wollte, die Nachricht, seine Frau und seine Kinder seyen angekommen, eilte ihnen entgegen und dieß rettete ihn. — Die Sache der Reformation hatte indeß solchen Fortgang, daß bald die Mehrzahl der Bürgerschaft protestantisch gesinnt war; die Disputation vom 8. Juni konnte nur günstig für den Protestantismus ausfallen. Der Bildersturm am 8. und 9. August zeigte die Gesinnung der Menge und am 26. Aug. 1535 wurde die reformirte Religion feierlich proklamirt und der Katholicismus abgeschafft. Im Jahre 1536 wurde die Stadt (sie zählte 9000 Bürger) in fünf Kirchsprengel eingetheilt, den zu St. Gervais erhielt Froment mit einem Gehalte von 300 Gulden (gegen 2000 Franken) und 20 Scheffel Getreide.

Schon seit Farel's Ankunft in Genf hatte Froment eine mehr untergeordnete Rolle gespielt, und immer seltener treffen wir seinen Namen in den Annalen der Genfer Geschichte. Ob er im Jahre 1538 mit Calvin und Farel die Stadt verlassen, ist nicht sicher, eben so wenig, wie lange er die Predigerstelle bekleidete. Nach Gautier war er einige Zeit Geistlicher in Massongi im Chablais; häusliches Unglück, die Untreue seiner Frau zwangen ihn, diese Stelle niederzulegen, und am 12. Dezember 1549 wird Froment, wieder in Genf befindlich, von Bonivard, dem bekannten Prior von St. Victor und Gefangenen von Chillon, dem Rathe vorgeschlagen, um ihn bei Abfassung seiner Chronik zu unterstützen. Er bekam dafür 2 Thaler monatlich und später, „weil er von 2 Thalern nicht gut leben könne", noch freie Wohnung für sich und seine Familie. Im Jahre 1552 war die Chronik vollendet, aber Bonivard durfte sie zu seinem Leidwesen nicht drucken lassen. Froment hatte indessen an dieser Beschäftigung so viel Gefallen gefunden, daß er selbst die nachher anzuführende Chronik verfaßte; er entsagte ganz dem geistlichen Stande und ließ sich am 31. Dezember 1552 zum Notar ernennen; am 2. Februar 1553 erhielt er das gewiß wohlverdiente Bürgerrecht und 1559 wurde er Mitglied des Rathes der Zweihundert. Leider scheint sein häusliches Unglück solchen Einfluß auf ihn ausgeübt zu haben, daß er sich dieser Würde unwerth zeigte. Im J. 1562 wurde er wegen Unzucht eingekerkert, abgesetzt und verbannt. Zehn Jahre führte der unglückliche Greis ein Wanderleben in Noth und Trübsal; endlich gelang es ihm wieder, 1572 die Erlaubniß zur Rückkehr nach Genf zu erlangen; sein Unglück hatte ihn gebessert, so daß er 1574 seine Stelle als Notar wieder erhielt. Wann er starb, ist ungewiß. Die Genfer ehrten sein Andenken; auf der Marmorplatte, welche in einem der Bibliotheksäle die alte eherne Platte — die ehrwürdige Urkunde des Reformationsbeschlusses vom 26. August 1535 — stützt, steht auch sein Name als einer der vier frommen Fremdlinge, welche die Reformation in Genf begründet (s. Baum. Beza Bd. I. S. 107 f.).

Ueber Froment's theologische Richtung läßt sich bei dem Mangel an Urkunden nichts Näheres sagen; es scheint ein einfach gläubiger Mann gewesen zu seyn, wohl bewandert in der Schrift, in der Kirchen- und Profangeschichte. Seine Predigt zeigt ernste, männliche Beredtsamkeit. Froment's Hauptwerk, aus welchem auch die meisten Nachrichten über sein Leben geschöpft sind, ist: Les actes et gestes merveilleux de la citê de Genève, nouvellement convertie à l'Evangille etc. par Anthoine Froment. Mis en lumière par Gustave Revilliod. Genf 1854. — Es ist dieß eine Chronik der Reformationsjahre 1532 bis 1536, durch ihre Treue und Glaubwürdigkeit sehr schätzbar; die frische, naive Sprache, welche der Herausgeber bis auf die Orthographie unverändert gelassen hat, vermehrt ihren Werth; in der Zuschrift Froment's vom J. 1550, Aux Magnifigues et Tres-honorez Seigneurs, Messieurs les Syndiques etc., ermahnt er die Genfer Herren auf das Eindringlichste und Treuherzigste, die große Wohlthat, die Gott ihnen durch die Reformation erwiesen, zu ehren durch Treue und Dankbarkeit gegen ihn. Nach der Angabe von Revilliod in der Vorrede wollte Froment selbst diese Chronik drucken lassen, erhielt aber die Erlaubniß des Raths nicht, und als

er sie trotzdem erscheinen ließ, wurden alle Exemplare weggenommen. Eine Einleitung dazu, in einen Brief an den Senat gekleidet, erschien im September 1554; das kleine Werk ist sehr selten.

Näheres über Fromment: France protestante. V. Art. „Fromment." — Gaberel, histoire de l'eglise de Genève. I. 1853. — Henry, Leben Calvin's. — Polenz, Geschichte des franzöf. Calvinismus. I, 314 ff. — Merle d'Aubigné, histoire de la réformation au temps de Calvin. I. u. II. geht noch nicht so weit.

Th. Schott.

Fulco, Magister und Pfarrer von Neuilly, nächst Bernhard von Clairveaux einer der ausgezeichnetsten geistlichen Volksredner des Mittelalters, gehört seinem Leben und Wirken nach der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts an; doch ist, ungeachtet des großen Ruhmes, den er sich in seinem reiferen Alter durch seine Beredtsamkeit erwarb, weder das Jahr seiner Geburt bekannt, noch haben sich Nachrichten über seine Herkunft, seine Eltern und seine erste Erziehung erhalten. Für den geistlichen Stand bestimmt, wurde er schon als junger Mann zum Kaplan von Neuilly im Bisthum Paris gewählt, zeigte sich aber, obgleich ihn die Natur mit vortrefflichen Anlagen ausgestattet hatte, so unwissend, daß er seiner Gemeinde eine Zeit lang zu mannichfachen Spöttereien Veranlassung gab. Auch war er in jugendlichem Leichtsinne nach dem Beispiele der meisten Pariser Geistlichen seiner Zeit dem sündhaften Weltleben und sinnlichen Genüssen ergeben. Indessen führte ihn um das Jahr 1192 eine Traumerscheinung unerwartet zur Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit; bald gewann der bessere Geist in ihm die Herrschaft über seine Sinnlichkeit, und plötzlich in einen ganz anderen Menschen umgewandelt, bemühte er sich ernstlich, durch Fasten und strenge Bußübungen, die er sich selbst auferlegte, sowie durch einen streng christlichen Wandel das Aergerniß seines früheren Lebens vergessen zu machen. Je aufrichtiger seine Bekehrung war, desto lebhafter erkannte er nun auch die Mangelhaftigkeit seiner Kenntnisse. Um dieselbe zu beseitigen und sich zur besseren Erfüllung seiner Berufspflichten tüchtig zu machen, ging er in den Wochentagen, mit Tafel und Griffel versehen, nach dem nahen Paris, wo er mit unermüdetem Eifer die Vorlesungen der berühmtesten Gottesgelehrten der Universität besuchte und sich die dogmatischen und moralischen Sätze, welche sein in der Ausbildung bisher vernachlässigter Verstand begreifen und fassen konnte, nebst den Bibelstellen sorgfältig aufzeichnete. Unter den Lehrern, deren Vorträgen er auf diese Weise die Förderung seiner wissenschaftlichen Ausbildung und sittlichen Erhebung am meisten verdankt, werden besonders Peter, der gelehrte und berühmte Cantor von Notre-Dame, der angesehene Robert Courçon und Stephan Langthon genannt. Was er in den Hörsälen dieser Männer die Woche über sich angemerkt und durch weiteres Nachdenken angeeignet hatte, trug er am Sonntage seiner Gemeinde zu Neuilly mit einer der Fassungskraft des Volkes angemessenen Beredtsamkeit vor (Jacobi a Vitriaco hist. occidentalis c. 6.)*). Mit dem Beifall, den er als Redner seitdem fand, mehrte sich die Zahl seiner Zuhörer von Tage zu Tage, so daß selbst die benachbarten Pfarrer, auf seine Rednergabe aufmerksam geworden, ihn zu Fest- und Gastpredigten in ihren Kirchen einluden. Während sich so sein Ruf im Bisthume schnell weiter verbreitete, erhielt er auch von seinem Lehrer, dem Domsänger Peter, die Aufforderung, in der Kirche des heiligen Severinus in Paris zu predigen. Bereitwillig folgte er derselben, und sowohl Peter als auch andere angesehene Lehrer der Universität erklärten nach Anhörung seiner Predigt, daß aus dem einfachen Landpfarrer von Neuilly, gleichwie aus dem Apostel Paulus, der

---

*) „In diebus illis suscitavit Deus coeli spiritum cujusdam sacerdotis ruralis, simplicis valde et illiterati, de episcopatu Parisiensi, nomine Fulconis. Sicut enim piscatores et idiotas elegit, ut gloriam suam alteri non daret: sic Dominus eo quod parvuli petiissent panem, literati autem circa disputationes vanitatis et pugnas verborum intenti, frangere non curabant, prae dictum Presbyterum tanquam stellam in medio nebulae et pluviam in medio siccitatis — ad vineam suam excolendam misericorditer elegit."

Geist Gottes mit wunderbarer Kraft rede (Jacobi a Vitriaco hist. occident. c. 8.)*). Nicht minder zeigte sich der gewaltige Eindruck seiner Worte, als die Mitglieder seiner Gemeinde, nachdem er sie auf ihre schadhaft gewordene Kirche in einer Predigt hingewiesen hatte, dieselbe sofort niederrissen und zuversichtlich seinem Versprechen vertrauten, er werde die Mittel herbeischaffen, um sie neu wieder aufzubauen. Allein ungeachtet dieser glücklichen Erfolge gewann er doch erst dann Selbstvertrauen zu sich als Volksredner, nachdem er im Jahre 1192 durch eine öffentliche, vor einer zahlreichen Versammlung von Geistlichen und Laien in der Straße Champel zu Paris gehaltene Predigt eine so gewaltige Wirkung hervorgebracht hatte, daß nach derselben viele Zuhörer im Gefühle der Reue ihre Kleider abwarfen, ihre Füße entblößten, knieend ihre Sünden bekannten, und indem sie ihm Riemen und Ruthen darboten, ihn aufforderten, sie nach seinem Ermessen, wie sie es verdienten, zu strafen. Seitdem begann er als Bußprediger in öffentlichen Reden zu Paris und an anderen Orten Frankreichs gegen die Laster seines Zeitalters mit rücksichtsloser Strenge zu eifern, und seine Worte drangen in die verhärteten Gemüther der Lasterhaften ein, gleichwie spitzige Pfeile, und erweichten sie zu Thränen und zur Reue (Jacobi a Vitriaco hist. occident. c. 8.)**). Besonders bekämpfte er in seinen öffentlichen Predigten den Wucher und die Unzucht, welche damals in Frankreich, vor Allem aber in Paris, zum Verderben des Volkes ohne Scheu hervortraten und sich immer weiter verbreiteten***). Durch seine feurigen Strafpredigten fühlten sich viele Schuldbewußte so lebhaft ergriffen, daß sie sich auf der Stelle besserten und von ihrem lasterhaften Leben abließen. Manche ausschweifende Buhldirnen, die mit ernstlicher Sinnesänderung auf den Weg der Tugend zurückkehrten, stattete er mit den von ihm gesammelten Geldsummen anständig aus und übergab sie Männern, welche sich geneigt erklärten, sie zu heirathen†); für die größere Zahl der Uebrigen gründete er aus den ihm von mildthätigen Christen gespendeten Gaben das Cistercienser-Nonnenkloster des heil. Antonius zu Paris, wo sie nicht nur einen sorgenfreien Unterhalt fanden, sondern auch, nachdem sie den Schleier genommen hatten, in stiller Abgeschiedenheit von der Welt und entfernt von den sinnlichen Anreizungen derselben durch ein frommes, der Andacht geweihtes Leben ihre früheren Vergehen und Ausschweifungen abbüßen konnten (Jacobi a Vitriaco hist. occident. l. c.; Alberici chron. [in Leibnitii Access. histor,] ad a. 1199; Chron. Leodiense Reineri ad St. Jacobum Monachi in Recuil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 514). Jedoch beschränkte sich Fulco in seinen ergreifenden Bußpredigten nicht auf die Bekämpfung des Wuchers, der Unzucht und anderer Laster seiner Zeit, sondern bestritt auch

---

*) „Et exinde alii tam doctores quam discipuli ad ejus rudem et simplicem pradicationem concurrebant. Alter alterum invitabat dicentes: venite et audite Fulconem presbyterum, tanquam alterum Paulum."

**) „Ipse autem confortatus in Domino — coepit vitiorum monstra fortiter adminiculante Domino prosternere. — Publicae meretrices capillos scindentes consuetam turpitudinem abnegabant. Sed et alii peccatores Sathanae et pompis ejus cum lacrimis renunciantes, ab ipso veniam postulabant."

***) Von der damals herrschenden Unzucht entwirft Jacob von Vitry in der angeführten hist. occidentalis c. 8. folgende grelle Schilderung: „Simplicem fornicationem nullum peccatum reputabant. Meretrices publicae ubique per vicos et plateas civitatis passim ad lupanaria sua clericos transeuntes quasi per violentiam pertrahebant. Quodsi forte ingredi recusarent, confestim eos Sodomitas post ipsos conclamantes dicebant. Illud enim foedum et abominabile vitium adeo civitatem, quasi lepra incurabilis et venenum insanabile occupaverat, quod honorificum reputabant, si quis publice teneret unam vel plures concubinas. In una autem et eadem domo scholae erant superius, prostibula inferius. In parte superiori magistri legebant, in inferiori meretrices officia turpitudinis exercebant."

†) Nach dem Chron. Otton. de St. Blasio c. 47. brachten die Schüler (scholares) zu Paris 250 Pfund und die Bürger über 1000 Pfund Silbers zusammen und übergaben dieselben dem Kaplan Fulco von Neuilly zu diesem Zwecke.

die häretischen Ansichten der damaligen Irrlehrer *) und strafte mit derselben Freimüthigkeit, welche weder das Ansehen der Person noch des Standes schonte, die Nachlässigkeit der Prälaten, die Zuchtlosigkeit der Geistlichen, sowie den Uebermuth und die Gewaltthätigkeiten der weltlichen Herrscher. So begab er sich, nach der Erzählung des Chronisten Roger von Hoveden († 1237), einst auch zum englischen Könige Richard Löwenherz und sprach zu ihm: „Ich sage dir im Namen Gottes, daß du drei schlimme Töchter hast, und ich rathe dir, sie so bald als möglich von dir zu geben und an den Mann zu bringen, damit sie dir nicht Unheil verursachen.“ Als der König aber sofort erwiderte: „du bist ein Heuchler und Lügner, denn ich habe keine Töchter“, fuhr Fulco furchtlos fort: „Ich lüge nicht, denn du hast wirklich drei böse Töchter, welche sind; die Hoffahrt (superbia), die Habgier (cupiditas) und die Ueppigkeit (luxuria); worauf Richard, nicht ohne Bitterkeit lachend, zu den Grafen und Baronen in seiner Umgebung sagte: „Wohlan denn, ich will die Ermahnung dieses Heuchlers befolgen und meine Töchter verheirathen! Die Hoffahrt gebe ich den übermüthigen Tempelherren, die Habgier den Cisterciensermönchen und die Ueppigkeit den Prälaten.“ Als Fulco darauf zu Caen in der Normandie predigte, ließen ihn die Burgmänner (custodes castelli) in der Meinung, dem Könige Richard dadurch einen Gefallen zu erweisen, in Fesseln legen; doch zerriß er die Fesseln und setzte froh und muthig seine Reise fort. Hierauf wurde er von den Mönchen eines Klosters zu Lisieux in's Gefängniß gebracht, weil er den Geistlichen dieser Stadt ihr unsittliches Leben in einer Strafpredigt vorgeworfen hatte; aber auch hier mußte man ihn bald wieder in Freiheit setzen.

Der glänzende Erfolg, welchen die Bußpredigten Fulco's überall hatten, hoben sein Ansehen beim Volke und brachten ihn in den Ruf eines Heiligen und Wunderthäters. Auch seine Schüler, die er als Bußprediger aussandte, wurden anfangs mit der größten Ehre und Hochachtung von Allen aufgenommen (Jacobi a Vitriaco histor. occidental. c. 9)**). Aber mit der Verbreitung seines Rufes vermehrte sich auch die Zahl seiner Neider und Gegner, welche ihn durch allerlei Anschuldigungen zu verkleinern suchten. Zugleich ahmten viele Geistliche sein Beispiel nach, und unter diesen befanden sich falsche Prediger, denen ihr Gewinn und Vortheil mehr galt, als die Besserung des Volkes (Jacob a Vitriaco l. l. c. 10.). So verminderten sich die Wirkungen seiner Predigten; viele durch ihn Bekehrte fielen in ihre alten Laster zurück, und er mußte zu seinem Kummer wahrnehmen, daß er nur noch von Wenigen angehört, von Vielen sogar verspottet wurde (Chronologia Roberti Altissiodor. l. c. p. 262)**). Er entsagte daher, nachdem er zwei Jahre lang an verschiedenen Orten als Volks- und Bußprediger thätig gewesen war, dem undankbaren Geschäfte, und kehrte zu seiner geliebten Gemeinde nach Neuilly zurück, wo er sich den Angelegenheiten seiner Kirche mit gewissenhafter Treue widmete.

Doch dauerte diese beschränkte Thätigkeit, so sehr sie ihm auch zusagte, nur kurze Zeit; denn im J. 1198 wurde er von seinem Lehrer, dem durch Alter und Gelehrsamkeit ehrwürdigen Pariser Domsänger Peter, aufgefordert, statt seiner den ihm vom Pabste Innocenz III. ertheilten Auftrag, in Frankreich einen neuen Kreuzzug zu predigen, zu übernehmen. Zwar scheint Fulco, die Schwierigkeit des Auftrages bei der Erinnerung an seine früher gemachten Erfahrungen erkennend, anfangs Zweifel über

*) Namentlich eiferte er sehr gegen die haeresis populicana. Cf. Chronologia Roberti Allissiodorensis in Recueil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 262; Annales Aquicinctenses, ibid. p. 550.

**) „In omnem autem Christianorum terram exivit sonus praedicationis ipsius, et fama sanctitatis ejus divulgebatur ubique. Sed et discipuli ejus, quos ad praedicandum mittebat, velut Apostoli Christi, cum summo honore et reverentia recipiebantur ab omnibus.“

***) „Verum non diu perstitit illa fervens audiendi frequentia, sed processu temporis cito deferbuit; et multi, qui a vitiis resilire jam coeperant, in eadem sunt relapsi.“ Cf. Jacobi a Vitriaco hist. occident. l. c.

dessen Gelingen geäußert zu haben; gleichwohl übernahm er denselben bereitwillig, als der Pabst am 5. November ein vom Cantor Peter erwirktes Schreiben an ihn richtete, in welchem derselbe seinen frommen Eifer lobte, ihn ermunterte, die ihm von Gott verliehenen Gaben vornehmlich zum Besten der Christen im heiligen Lande anzuwenden, und ihm zugleich die Vollmacht ertheilte, nach gemeinschaftlicher Berathung mit dem Kardinallegaten Peter von Capua überall in Frankreich das Kreuz zu predigen (Chronicum Anonym. in Recueil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 713)*).

Mit der Vollmacht des Pabstes versehen, begab sich Fulco im Frühling des Jahres 1199 zuerst in die Provençe, um auf einer in der Abtei zu Citeaux abgehaltenen Versammlung des einflußreichen Cistercienserordens für seinen Zweck zu wirken. Nachdem er daselbst zugleich mit dem Bischof Gautier von Langres das Kreuz genommen hatte, kehrte er in das eigentliche Frankreich zurück und zog, meistens reitend auf einem Pferde und begleitet von einigen Cistercienser- und Prämonstratenser-Mönchen als Buß- und Kreuzprediger von Ort zu Ort, indem er überall, wo er verweilte, die Lasterhaften zur Besserung und das Volk zur Annahme des Kreuzes ermahnte. Die Wirkung seiner Predigten auf das Volk war um so größer, da sich längst unter demselben der Glaube verbreitet hatte, daß ihm, gleichwie dem Einsiedler Peter von Amiens und dem heiligen Bernhard von Clairveaux, von Gott die Wundergabe oder die Kraft verliehen sey, durch Auflegen seiner Hände und das Zeichen des heiligen Kreuzes mancherlei körperliche Gebrechen zu heilen und den Blinden das Gesicht, den Stummen die Sprache und den Lahmen den Gebrauch ihrer Glieder wiederzugeben. „Der Geist Gottes aber" sagt ein Schriftsteller jener Zeit, „hatte dem Meister Fulco die Gabe verliehen, die Geister zu unterscheiden, so daß er wohl wußte, wem und zu welcher Zeit er die Gesundheit wiedergeben könnte und müßte. Darum, wenn die Kranken mit Ungestüm die Heilung von ihm forderten, so gewährte er einigen ihr Begehren augenblicklich; anderen verweigerte er es unumwunden, indem er ihnen erklärte, daß die Wiedererlangung ihrer vorigen Gesundheit weder für das Heil ihrer Seele ersprießlich, noch Gott wohlgefällig seyn würde; anderen kündigte er geradezu an, daß die Zeit ihrer Heilung noch nicht gekommen wäre und die ihnen von Gott auferlegte Züchtigung noch nicht hinreichte zur Abbüßung ihrer Sünden" (Radulphi Abb. Coggeshalensis chron. Anglicanum in Recueil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 81; Jacob. a Vitriaco hist. occident. ibid. p. 283; Otton. de St. Blasio Chron. c. 38; Villehardouin de la conqueste de Constantinople ed. Du Cange. p. 1). Sehr viele dieser Wunderheilungen, von denen Rigordus, ein Zeitgenosse, sagt, er möge nicht von ihnen reden, weil viele Menschen nicht daran glaubten (propter nimiam hominum credulitatem), soll er besonders durch das Wasser von Quellen, über die er zu diesem Zwecke vorher feierlich den Segen sprach, bewirkt haben (Rigordus de gestis Philippi Augusti in Recueil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 48; Alberici chron. ad a. 1199)**).

Ohne Zweifel ist bei solchen Wunderheilungen viel Selbsttäuschung und selbst absichtlicher Betrug mit eingemischt gewesen, wie dieß einzelne Aeußerungen gleichzeitiger Schriftsteller andeuten; gleichwohl verfehlten sie ihre Wirkungen nicht, da sie Fulco in den Ruf der Heiligkeit brachten und seinen Predigten bereitwilligere Aufnahme verschafften. Sobald die Bewohner eines Ortes hörten, daß sich der allgemein verehrte Kaplan von Neuilly ihren Gränzen näherte, eilten ihm Vornehme und Geringe entgegen. Alle freuten sich, ihn zu sehen und priesen diejenigen glücklich, die ihn hören konnten. Selbst aus fernen Gegenden kamen viele Gläubige nach den Orten, wo er predigte, um seine ergreifenden Ermahnungen zu hören und seine Wunderthaten zu schauen, und überall, wohin er kam, begeisterte er das Volk für das heilige Land, so daß Viele das Gelübde der Kreuzfahrt ablegten, Andere ihm reiche Almosen zur Hülfe

*) „Fulconis zelum juvit cantor Parisiensis, dum ei litteras domini Papae Innocentii impetravit, quarum auctoritate per omnem Galliam ei licuit praedicare."

**) „Dicunt quidam, aliqua per eum facta miracula maxime ad fontes, quos benedixit."

des heiligen Landes übergaben. Oft war der Andrang der Menge so groß, daß ihm die Zudringlichkeit derer, die seine Wunderkraft anstaunten oder Heilung für ihre körperlichen Gebrechen suchten, höchst lästig wurde. Man trug Kranke in ihren Betten auf die Straße, damit sie, wenn er vorüberging, seine Kleider berühren könnten. Manche Kranke, und selbst Gesunde, drängten sich mit Ungestüm an ihn heran und zerrissen ihm das Gewand, um Stücke desselben in ihre Gewalt zu bekommen, weil sie ihnen eine heilende Kraft zuschrieben. Daher sah er sich genöthigt, nicht nur häufig seine Kleider zu wechseln und statt des zerrissenen Gewandes ein neues anzulegen, sondern auch die Zudringlichen durch allerlei Mittel, zuweilen mit Gewalt, von sich abzuwehren, um nicht von ihnen erdrückt zu werden. So rief er eines Tages, als ein Mensch auf sehr gewaltsame Weise aus dem Haufen auf ihn eindrang und sich ein Stück von seinem Kleide zu verschaffen suchte, mit erhobener Stimme zu dem umstehenden Volke: „Zerreißet nicht weiter diese meine Kleider, welche nicht gesegnet sind; ich will aber das Kleid dieses Mannes segnen." Und kaum hatte Fulco das Zeichen des Kreuzes über dasselbe gemacht, als das Volk über den Mann herfiel, sein Kleid in einzelne Stücke zerriß und dieselben als Schutzmittel gegen Krankheiten mit sich nahm. Wurde der Andrang der Menge so ungestüm, daß er wegen der daraus entstehenden Unordnung oder wegen des lauten Sprechens der Nahestehenden seine Rede unterbrechen mußte; so strafte er die Anstifter der Störung mit seinem Fluche, welcher von solcher Wirkung gewesen seyn soll, daß nicht nur augenblicklich die Ruhe wieder hergestellt wurde, sondern auch diejenigen, welche sich dadurch getroffen fühlten, nicht selten unter heftigen Zuckungen zu Boden fielen. Zuweilen konnte ihn bei solchen Gelegenheiten auch wohl der Zorn übermannen, dann schlug er diejenigen, welche ihm im ungestümen Vordrängen allzu nahe kamen, mit dem Stabe, den er in seiner Rechten trug, so fest, daß sie blutige Wunden von dem Schlage erhielten. Doch gaben die Geschlagenen weder durch Worte noch durch That ihre Unzufriedenheit darüber zu erkennen, vielmehr betrachteten sie das aus der Wunde fließende Blut als von einem heiligen Manne Gottes geweiht (Jacobi a Vitriaco hist. occident. l. c. p. 284 u. 285).

Uebrigens suchte Fulco keineswegs durch ein auffallendes Aeußere den Eindruck zu vermehren, den sein frommer Eifer, das Feuer seiner Rede und der Glaube an seine Wunderkraft von selbst hervorriefen. Zwar trug er ein härenes Hemd auf dem bloßen Leibe und beobachtete mit Strenge die vorgeschriebenen Fasten; er aß und trank aber in der fastenfreien Zeit gern und mäßig die Speisen und Getränke, welche ihm auf seinen Reisen dargereicht wurden, obgleich er auch, wenn sie ihm fehlten, den äußersten Hunger zu ertragen vermochte*). Aeußerlich kleidete er sich nach der Sitte des Landes und schor sich öfters den Bart (Radulphi Coggeshalensis chron. Anglicanum l. c. p. 81; Otton. de St. Blasio Chron. l. c.; Jacobi de Vitriaco hist. occident. l. c. p. 283 u. 286). Nicht aus Bequemlichkeit, sondern um schneller aus der Stelle zu kommen, bediente er sich auf seinen weiten Reisen meistens eines Pferdes. So durchzog er mit Erlaubniß seines Bischofs und der Vollmacht des Pabstes bald die Normandie und Bretagne, bald Burgund und Flandern (Chronologia Roberti Altissiodorensis l. c. p. 263). Schon im Jahre 1199 hatte er bei einem glänzenden Turnier in der Champagne die Gemüther der mächtigsten Großen zu erregen gesucht und durch seine begeisternden Reden eine solche Wirkung hervorgebracht, daß alle dort versammelten Fürsten und Ritter theils sogleich, theils einige Zeit nachher das Kreuz nahmen. Unter diesen befanden sich der Graf Thibaut (Theobald) von Champagne, der Graf Ludwig von Blois und Chartres, die Grafen Simon von Montfort und Rainold von Montmirail, der Bischof von Troyes, der Marschall der Champagne, Gottfried von Villehardouin, der Geschichtschreiber dieses Kreuzzuges, und andere Edele. Einige Monate nachher traten auf einer großen Versammlung zu Soissons auch der muthige Balduin von Flandern

*) Jacob von Vitry (hist. occident. l. c. p. 283) sagt von ihm: „Famem patiebatur ut canis."

und Hennegau, sowie der Graf Hugo von St. Paul mit ihren Vasallen dem Heere der Kreuzfahrer bei und verliehen demselben eine sehr wichtige Verstärkung (s. den Artikel „Kreuzzüge“ Bd. VIII. S. 76 der Real-Encykl.). Doch war es weit mehr das gemeine Volk, als die Reichen und Vornehmen, an das sich Fulco mit seinen Kreuzpredigten vorzugsweise richtete (Reineri Chron. Leodiense l. c. p. 615)*). Da er sich selbst das Zeichen des Kreuzes angeheftet hatte, so verbreitete sich das Gerücht, er werde sich eben so, wie vormals der Einsiedler Peter von Amiens an die Spitze eines Kreuzheeres stellen, um dasselbe nach dem heiligen Lande zu führen, und täglich kamen aller Orten Leute zu ihm, die ihn um die Ertheilung des Kreuzes baten (Rad. Coggeshal. chron. Anglic. l. c. p. 82; Reineri chron. Leod. l. c.). Unter Thränen versicherte er („confessus est cum lachrymis“) auf einem im September 1201 zu Citeaux abgehaltenen allgemeinen Capiteltage der Aebte des Cistercienserordens, daß während der drei Jahre, in welchen er das Kreuz gepredigt, 200000 Kreuzfahrer das Kreuz aus seinen Händen empfangen hätten. Zugleich legte er der Versammlung einen Brief des Pabstes Innocenz vor, in welchem drei Aebte dieses Ordens, der Abt von Columba, von Perseine und von Sarnay**), beauftragt wurden, ihn in seinen ferneren Bemühungen für die Kreuzfahrt zu unterstützen (Radulphi Coggeshal. chron. Anglic. l. c. p. 93; Villehardouin, hist. de la conqueste de Constantinople ed. Du Cange, c. 22. p. 17).

Indessen war es ihm nicht beschieden, das ihm vom Pabste auf's Neue empfohlene Werk zu vollenden. Auf kurze Zeit nach Neuilly zurückgekehrt, um sich von den Anstrengungen seiner Reisen zu erholen, erkrankte er daselbst an einem zehrenden Fieber, welches im März des Jahres 1202 sein Leben endete (Chronologia Roberti Altissiod. l. c. p. 265; Jacob. a Vitriaco l. c. p. 288. 289), Er fand, wie er es gewünscht hatte, seine letzte Ruhestätte in der neuerbauten Pfarrkirche zu Neuilly. Von dem durch ihn für das heilige Land zusammengebrachten Gelde scheint ein Theil verloren gegangen zu seyn; ein anderer Theil, den er im Kloster zu Citeaux niedergelegt hatte, wurde einer von ihm während seiner Krankheit getroffenen Verfügung gemäß zur Unterstützung verarmter Christen in Syrien verwandt und der Rest zur Wiederherstellung der durch ein großes Erdbeben zerstörten Mauern der Städte Tyrus, Ptolemais und Berytus bestimmt (Jo. Iperii Chon. St. Bertini in Recueil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 601; Hugo. Plagon. ibid. p. 654). Auf die Nachricht von Fulco's Tode verbreitete sich nicht nur in ganz Frankreich nahe und fern, sondern auch unter den französischen Kreuzfahrern, welche um diese Zeit noch in Venedig verweilten, allgemeine Theilnahme und große Betrübniß. Am tiefsten betrauerte den Hingeschiedenen die Gemeinde zu Neuilly, deren Nachkommen voll Verehrung sein Grab ausschmückten und Jahrhunderte hindurch sorgsam erhielten, bis in neueren Zeiten die Gräuelscenen der Revolution auch dieses Denkmal der Vorzeit gleich so vielen anderen, vernichteten.

Literatur: Außer den angeführten, in Recueil des historiens de la France Tom. XVIII. abgedruckten Quellen und der Chronique de la prise de Constantinople par les Francs, écrite par Geoffroy de Ville-Hardouin, Maréchal de Champagne et de Romanie, ed. Du Cange, auch im 3ten Bande von Buchon, Collection des chroniques nationales françaises abgedruckt, sind zu vergleichen: Fleury, Histoire ecclesiastique. Vol. XVI. Paris 1719. — Gibbon, History of the decline and fall of the R. empire. Vol. XI. c. 60. — Fr. Wilken, Gesch. der Kreuzzüge. Th. V. Leipz. 1829. — Hurter, Geschichte Pabst Innocenz III. Bd. I. Hamb. 1834. — Schröckh, Kirchengesch. Bd. XXIX. — Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. Bd. II. Abth. 2. S. 483 ff. Bonn 1848.

G. H. Klippel.

---

*) „Ipse turbam pauperum innumerabilem, ad vindicandam injuriam Crucifixi in Orientali ecclesia, praedicatione sua accendit et eis signum crucis imposuit; divites vero indignos esse tali beneficio judicavit.“

**) „Scilicet abbatem de Columba, abbatem de Perseine et abbatem de Sarneia.“

Funck, Mag. Johann, Hofprediger zu Königsberg, bekannt durch die von ihm in den Osiandristischen Händeln gespielte Rolle und sein tragisches Ende, ist geboren im Febr. 1518 zu Werda (Werden?) bei Nürnberg. Im J. 1548, nachdem er als Gegner des Interims sein Pfarramt zu Nürnberg hatte niederlegen müssen, von Herzog Albrecht von Preußen nach Königsberg berufen, stand er hier seinem bald nach ihm dahin vocirten Schwiegervater Osiander in dem von demselben hervorgerufenen Streite über die Rechtfertigung, allerdings nicht ohne anfangs geschwankt zu haben, als treuer Mitkämpfer und überschwenglicher Lobredner*) zur Seite und war nach dessen Tode das Haupt der kleinen, vom Herzog fortwährend begünstigten, aber im Lande verhaßten Osiandristischen Partei. Umsonst suchte der Herzog durch sein berühmtes Ausschreiben vom 24. Januar 1553, das eine aktenmäßige Darstellung der bis dahin geführten Controverse enthält und deshalb häufig als acta Osiandristica citirt wird, dem ärgerlichen Handel ein Ziel zu setzen, indem er die vermittelnden sechs Sätze des würtemberger Gutachtens vom 1. Juni 1552 zur Norm erhob, nach welcher über die Rechtfertigung gepredigt werden solle, und den Predigern, sonderlich dem „Urheber der Zwiespalt", Mörlin, alles fernere Schimpfen und Lästern untersagte. Die Gegenpartei, durch die offenbare Parteilichkeit des Herzogs gereizt, nicht eingeschüchtert durch die Entlassung ihres Vorkämpfers Mörlin (s. den Art.) und durch das Auftreten einer herzogl. sächsischen Gesandtschaft (Menius und Stolz mit zwei weltlichen Räthen) gegen Funck und seinen Collegen Sciurus (Eichhorn) ermuthigt, bestand darauf, daß auch die Veröffentlichung der gegen Osiander lautenden Vota erfolgen und demgemäß die Verdammung derselben ausgesprochen, sowie gegen seine Anhänger eingeschritten werden müsse. Auch die Vermittelungsversuche einer Gesandtschaft von Brenz (über dessen Stellung zum Streit s. d. Art. Bd. I, 367) hatten nur eine neue schroffe Erklärung einer nach Königsberg berufenen Generalsynode in gleichem Sinne zur Folge, worauf der Herzog mit einem ungnädigen Abschied antwortete (September 1554), endlich aber, statt die in diesem noch in Aussicht gestellte Exekution vorzunehmen, durch Mandat vom 11. August 1555 eine allgemeine Amnestie verkündete, die er der Vorstellungen seiner Stände und seines von Flacius aufgestachelten Schwiegersohnes, Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg, ungeachtet, durch strenges Einschreiten gegen die Widerspenstigen aufrecht zu erhalten suchte. Doch sah sich bei einem Besuche des Letzteren am Königsberger Hofe Funck auf der Synode zu Riesenburg (Februar 1556) zu einer Erklärung gedrängt, die als Widerruf aufgefaßt wurde. Er hielt aber sein Versprechen nicht, dieselbe auch öffentlich vor seiner Gemeinde zu wiederholen und benutzte vielmehr seinen Einfluß auf den Herzog, um seine heftigsten Gegner von Königsberg zu entfernen und die Stellen derselben mit Osiandristen oder doch mit Solchen, die ihrer Mäßigung halber dafür galten, zu besetzen. Um nur Ruhe zu erlangen, gaben endlich auch Funck und seine Parteigenossen alle eigenthümlichen Lehrformeln auf und schlossen sich an die einst von Osiander so geschmähten Wittenberger an. Die im J. 1558 auf Veranlassung der „Osiandristen" eingeführte Kirchenordnung enthält eine Philippistische Lehrnorm. Im J. 1561 reichte Funck auf einer Reise nach Deutschland den Universitäten Leipzig und Wittenberg seine Confession ein und ließ sich von ihnen ein Zeugniß der Rechtgläubigkeit derselben ausstellen. Und im Jahre 1563 verstand er sich auch dazu, den versprochenen Widerruf in einem mit vier Predigten über Psalm 37. veröffentlichten Bekenntniß, daß er durch seine frühere Lehrweise zu Mißverständnissen und Aergerniß Veranlassung gegeben habe, zu leisten. Immerhin hatte er der von den Zeloten innerhalb und außerhalb Preußen geforderten Verdammung Osiander's noch nicht zugestimmt, und so blieb neben dem neuen Vorwurf des Philippismus und wohl gar des Calvinismus (weil die genannte, übrigens

*) In der am 19. Oktober 1552 demselben gehaltenen Leichenpredigt rühmte er dem Verstorbenen nach, daß seines Gleichen nie auf Erden gewesen und schwerlich wiederkommen werde, wie daß er zuerst die Erkenntniß des wahren Wortes Gottes nach Preußen gebracht habe. In einer Weihnachtspredigt vom J. 1550 erhob er ihn über Luther.

von Wittenberg, Tübingen und Straßburg approbirte Kirchenordnung den Exorcismus bei der Taufe weggelassen hatte) auch noch der alte des Osiandrismus an ihm haften. Inzwischen war er zum herzoglichen Rath und Schatzmeister der Herzogin erhoben, ohne seine Stellung als Prediger und Beichtvater des Herzogs aufzugeben, und zog sich nun in den Streitigkeiten des Letzteren mit seinen Ständen vollends den allgemeinen Haß und namentlich auch denjenigen des Adels zu, indem man die mißbeliebigen Maßregeln des Regiments wie die Entlassung der meisten alten Räthe des Herzogs, die dem höchsten Adel des Landes angehörten, u. A. m. großentheils seinem Einflusse auf den altersschwachen Fürsten zur Last legte. Als daher im J. 1566 die Beschwerden der Stände eine polnische oberlehnsherrliche Commission in's Land führten, wurde Funck mit mehreren herzoglichen Räthen wegen Verfassungsverletzung und Landesverrath und Funck insbesondere noch wegen Vertheidigung und gewaltsamer Beförderung der Osiandristischen Ketzerei, Vertreibung vieler orthodoxer Kirchendiener und ohne Wissen der Landstände geschehener Einführung einer neuen Kirchen- und Aufdrängung einer ärgerlichen Taufordnung angeklagt. Die Anklagen waren theils übertrieben, theils nicht zu erweisen; gleichwohl wurde von dem größtentheils aus seinen erklärten Feinden zusammengesetzten Kneiphof'schen Gerichtshof unter Zurückweisung der von den Angeklagten eingelegten Appellation nach Polen das Todesurtheil über Funck und die Räthe Matthias Horst und Hans Schnell gesprochen und am 25. Oktober auf dem Kneiphoff'schen Markt in Königsberg vollzogen, — ein Justizmord, wie der später an Crell (s. d. Art.) verübte, so wenig auch der schwache, oft schwankende, von Eitelkeit und Ehrsucht wohl nicht freizusprechende, ohne Beruf in politische Händel sich mischende Theologe dem genannten frommen, edlen, karakterfesten Staatsmanne gleichzustellen ist. Der vierte Mitangeklagte, Steinbach, wurde mit Landesverweisung begnadigt, der Sturz des Osiandrismus durch Entsetzung der noch übrigen wirklichen oder vermeintlichen Anhänger desselben (es fanden sich ihrer nur noch drei) durch Zurückberufung Mörlin's und förmliche Verdammung Osiander's im corpus doctrinae Pruthenicum besiegelt (s. die Artt. „Osiander", „Albrecht von Preußen", „Mörlin"). — Außer dem bekannten „wahrhaften und gründlichen Bericht, wie die ärgerliche Spaltung von der Gerechtigkeit des Glaubens sich anfänglich im Lande Preußen erhoben u. s. w. Königsberg 1853" hat Funck verschiedene Predigten herausgegeben und nach Adam's Angabe auch ein Werk über Chronologie und eine Lebensbeschreibung Veit Dietrich's, seines ehemaligen Nürnberger Collegen.

Vgl. Adami vitae theoll.: Salig, Historie der Augsburg. Confession. 2. Thl. passim, bes. S. 1016 ff.; Planck, Gesch. des protest. Lehrbegr. 4. Bd. S. 388 ff.; Schröckh, neue Kirchengesch. IV. S. 582 f.; Gieseler, Kirchengesch. 3. Band. 2. Abth. S. 283 ff.; Hartmann und Jäger, Joh. Brenz. 2. Thl. S. 338 ff.

H. Mallet.

G.

Galater, Brief Pauli an die. Die Gemeinen Galatiens, an welche der Apostel Paulus nach Gal. 1, 2. 3, 1. unseren Brief richtete, sind unstreitig mit den Bewohnern der galatischen Landschaft Apgesch. 16, 6. 18, 23. identisch, vgl. 1 Petr. 1, 1. 1 Kor. 16, 1. 2 Tim. 4, 10., und das Galatien des Apostels nicht, wie Mehrere gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch bis vor einiger Zeit vermutheten, im Sinne der römischen Provinz Galatien zu fassen, welche auch noch Pisidien und Theile von Lykaonien (aber namentlich ohne Ikonium, Strabo 12, 568) enthielt (vergl. überhaupt den Art. „Galatien"). Indeß können wir mit dem Verfasser dieses Artikels in der Behauptung nicht übereinstimmen, daß die einwandernden Stämme der Trocmi, Tolistoboji und Tectosages, welche von den Griechen „Galater" genannt werden, keltischen Ursprungs seyen, sondern müssen sie mit Anderen für Germanen oder Deutsche er-

klären. Doch scheint mir nicht etwa nur der Stamm der Tectosagen*), wie Winer und Meyer wollen, germanischen Ursprungs gewesen zu seyn; denn der den kleinasiatischen Galatern benachbarte Kappadokier Strabo sagt 12, 567 ausdrücklich, daß jene drei Stämme dieselbe Sitte und Sprache hatten, mithin müssen sie ausschließlich oder doch ganz vorwiegend entweder Kelten oder Deutsche gewesen seyn. Gegen die letztere Ansicht spricht nach dem damaligen Sprachgebrauche nicht, daß sie von den Griechen „Galater", d. h. Kelten, genannt werden, da unter diesem Namen damals bekanntlich auch die Germanen einbegriffen wurden, wie denn gerade der dem Orient angehörige Josephus (Antiq. I, 6, 1., berichtet, daß diejenigen, welche jetzt von den Griechen „Galater" genannt werden, eigentlich *Γομαρεῖς* heißen, d. h. Nachkommen Gomers, Kymri, vgl. die Cimbern, die mit Grimm und Zeus unstreitig als Deutsche zu betrachten sind. Für unsere Ansicht spricht ferner die nach Strabo a. a. O. den kleinasiatischen Galatern von Alters her zukommende Verfassung, nach welcher ihre Fürsten, wie es bei den Germanen Sitte war, ihnen Recht sprachen, nicht die Priester, wie bei den Galliern, was nach Cäsar (bell. Gall. 6, 13. 23.) gerade einen Hauptunterschied zwischen den Galliern und Germanen ausmachte. Endlich berichtet Hieronymus (proleg. in libr. II. epist. ad Galat.), daß die kleinasiatischen Galater noch zu seiner Zeit, abgesehen von der griechischen Sprache, die der ganze Orient rede, propriam linguam eandem habere quam Treviros, das aber war die deutsche Sprache. Denn gesetzt auch, es ließe sich mit weniger Sicherheit, als es der Fall ist, nachweisen, daß die Trevirer germanischen**) Ursprungs waren, ja es ließe sich sogar ihr keltischer Ursprung darthun, so würde man doch wegen ihrer von Tacitus (German. 28.) gegebenen Karakteristik als circa affectationem germanicae originis ultra ambitiosi behaupten müssen, daß sie sich namentlich auch die deutsche Sprache werden angeeignet haben.

Somit hat sich uns ergeben, daß die kleinasiatischen Galater Deutsche waren und bereits Paulus einem deutschen Volksstamme das Evangelium verkündet hat. Eben dieser Umstand muß uns Deutschen den an sie gerichteten Brief des Apostels nur noch werther machen.

Paulus war nach seiner eigenen Angabe Gal. 4, 19. vgl. 1, 6 ff. 4, 13 ff. der Stifter der galatischen Gemeinen, welche wir seiner sonstigen missionarischen Praxis gemäß, was wir freilich nicht sicher wissen, in den Hauptorten Galatiens, also etwa in Ancyra, Pessinus und Tavium zu suchen haben. Der Apostel machte nach der Apostelgeschichte überhaupt zwei Reisen nach Galatien, bald nach dem Apostelconcil, Apgesch. 16, 6., und dann Apgesch. 18, 23. Da er die dortigen Gemeinen bei seiner 18, 23. erwähnten Anwesenheit bereits stärkte, so muß er sie schon bei seiner ersten Anwesenheit gestiftet haben, obwohl von seiner Predigt des Evangeliums Apgesch. 16, 6. nicht ausdrücklich berichtet und diese darum von Etlichen in Abrede gezogen ist. Genauer betrachtet ist sie indeß auch 16, 6. angezeigt, wenn es hier heißt: „Sie durchzogen***) aber Phrygien und das galatische Land, da sie von dem heiligen Geiste verhindert wurden, das Wort in Asien zu reden." Hier wird ja im Gegensatze zu Phrygien und Galatien die Verhinderung der evangelischen Botschaft auf Asien, welches nach dem auch sonst vorkommenden Sprachgebrauche des Lukas (vgl. m. Chron. der Apostelgesch. S. 31 ff.) Mysien, Lydien und Karien umfaßt, beschränkt, mithin die Vor-

---

*) Ueber diese, welche wir nach Caes. bell. Gall. 6, 24. in Deutschland seßhaft finden, vgl. namentlich Hug, Einleit. II, 238.

**) Die germanische Abstammung der Trevirer behauptet außer Tacitus weiter auch Strabo 4, 4. S. 194. Die Stelle bei Caes. bell. Gall. 8, 25. läugnet aber nur, wie aus dem propter Germaniae vicinitatem hervorgeht, daß sie zu den Germanen im geographischen Sinne oder, wie sich Cäsar z. B. bell. Gall. 1, 1. ausdrückt, zu den Germanen, qui trans Rhenum incolunt, gehören. Im Uebrigen vgl. meinen Comment. zu Galat. S. 523 ff.

***) Nach der auch diplomatisch am besten bezeugten Lesart *διῆλθον δέ* statt *διελθόντες δέ*, worauf Vs. 7. mit *ἐλθόντες δέ* fortzufahren ist.

nahme der Predigt umgekehrt für Phrygien und Galatien ausgesagt. Zwei Anwesenheiten des Paulus in Galatien, bei denen dieser das Evangelium predigte, werden auch in unserem Briefe selber vorausgesetzt, namentlich Gal. 4, 13., wo der Apostel sagt, daß er das frühere Mal wegen Leibesschwäche den Galatern das Evangelium verkündete, und Gal. 1, 6. vgl. 3, 1., wornach er erst vor Kurzem noch bei den Galatern gewesen war. Aus Gal. 4, 13. erfahren wir über sein erstes Auftreten zugleich noch das Nähere, daß er zwar durch seine Leibesschwäche dort zu verweilen und zu predigen veranlaßt ward, daß aber die Galater diese seine Heimsuchung nicht verachteten, sondern „ihn wie einen Engel Gottes, wie Christus Jesus aufnahmen". Unstreitig wird er nach seinem bekannten Grundsatz anfangs den Versuch gemacht haben, in der Synagoge zu predigen, obwohl wegen der Kürze des Berichts Apgesch. 16, 6. hierüber nichts gesagt werden konnte. Daß er mit seiner Predigt auch bei den Juden wenigstens einigen Erfolg gehabt hat, steht nicht zu bezweifeln, wie denn Paulus alle seine Briefe nur an gemischte Gemeinen gerichtet hat und nur der vorwiegend*) heidenchristliche Karakter der galatischen Gemeinen aus Stellen wie 1, 16. 2, 9. 4, 8. 12. 5, 2. 3. 6, 12. 13. hervorgeht. Das Daseyn von Juden nämlich auch in der galatischen Landschaft ist bei der damaligen Verbreitung dieses Volkes nicht nur von vornherein so gut wie gewiß, sondern wird auch durch Joseph. Ant. 12, 3. 4. und 16, 6, 2. bestätigt. Andererseits faßt Paulus als Judenchrist sich an mehreren Stellen seines Briefes mit seinen Lesern in der ersten Person Pluralis Gal. 2, 15 ff. 3, 13. 3, 23—25. 4, 3. (vgl. meinen Comm. zu d. Stellen) zusammen, woraus erhellt, daß unter diesen Lesern auch Judenchristen gewesen seyn müssen (vgl. auch 3, 28). Ueberhaupt aber würde es sich nicht wohl begreifen lassen, daß die galatischen Gemeinen, wenn sie bloß aus Heidenchristen bestanden hätten, von den judaisirenden Irrlehrern einen so bedeutenden Einfluß hätten erfahren sollen, wie in unserem Briefe mehrfach 1, 6. 3, 1. 4, 10. 11. 21. 5, 7. vorausgesetzt wird. Dagegen würde es verfehlt seyn, wie geschehen ist, schon aus dem bloßen Umstande, daß bei den Lesern Bekanntschaft mit dem Alten Testamente vorausgesetzt wird, auf Judenchristen oder doch Proselyten des Thors zu schließen, da ja auch die Heidenchristen zumal in der Gründungszeit der Kirche sich mit dem Alten Testamente zu beschäftigen hatten, wozu in unserem Falle gerade die Streitigkeiten mit den judaistischen Irrlehrern besonders auffordern mußten.

Die Veranlassung zu unserem Sendschreiben gaben judaistische Irrlehrer der bedenklichsten Art, 1, 7—9. 5, 10. 12. Es sind im Wesentlichen jene pharisäisch gerichteten Judenchristen, welchen wir öfter in der Geschichte des Paulus begegnen, Apgesch. 15, 1. 5. 24. Gal. 2, 3—5. Phil. 3, 2 ff., aber nicht, wie Baur will, auch in den Briefen an die Korinther und Römer. Sie lehren eine Rechtfertigung aus Werken und erklären die Beschneidung als nothwendig für Alle, fordern sie also trotz der Dekrete des Apostelconcils auch von den geborenen Heiden 5, 2 ff. 11 ff. 6, 12. 13. Aus Klugheit verlangten sie in Galatien aber nicht die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes 5, 3. 6, 13., wie denn Paulus auch sonst ihren unreinen, selbstsüchtigen Eifer tadelt 5, 17. 6, 12. 13. Zugleich griffen sie die apostolische Dignität des Paulus an 1, 1 ff. 11 ff., suchten ihn zu verdächtigen als einen Solchen, der zu Zeiten selber die Beschneidung predige, 5, 11., und bezeichneten ihn als ἐχθρός 4, 16. Daß Paulus schon während seiner zweiten Anwesenheit die Galater zu strafen hatte, sehen wir aus 4, 16. 1, 9. 5, 3. 21. Daß aber ihre keimenden judaistischen Sympathien durch ihn

---

*) Den vorwiegend heidenchristlichen Karakter der galatischen Gemeinen behaupten auch Neander, Meyer, de Wette, Bleek, Rüetschi in dem Artikel „Galatien", überhaupt die Meisten, daß sie bloß aus Heidenchristen bestanden, meinen Schneckenburger, Apostelgesch. S. 104 f., Baur, Hilgenfeld, Hofmann. Endlich Storr, Mynster, Credner, Einleit. S. 354 ff., finden aus falscher Deutung von Gal. 4, 9. 1 Petr. 1, 1. frühere Proselyten des Thors angezeigt, vergl. dagegen meinen Comment. S. 532 ff.

damals so gut wie unterdrückt wurden, erhellt aus 4, 18. 5, 7. (ἐτρέχετε καλῶς), weßhalb er auch durch den ihm bald darauf berichteten drohenden Abfall um so mehr befremdet werden mußte 1, 6. 3, 1. 5, 7. Bei unserer Annahme, daß die judaistischen Regungen in der galatischen Gemeine damals unterdrückt wurden, folgt aus diesen Stellen keineswegs, wie de Wette und Bleek wollen, daß die judaistischen Irrlehrer erst nach der zweiten Anwesenheit des Paulus in Galatien auftraten. Bei diesem judaistischen Rückfalle, mit welchem gleichzeitig bei Anderen ein Mißbrauch der christlichen Freiheit 5, 13. 21. 6, 2. 7. stattgefunden zu haben scheint, hielt doch die Mehrzahl noch an der Lehre der Apostel fest und bestand aus evangelisch freien Christen, 5, 1. 10. 13. 2, 4. 5., aus solchen, die den heiligen Geist haben und in ihm leben, 3, 5. 5, 25. 6, 1. Der Abfall von dem Princip des rechtfertigenden Glaubens wird überall (durch das Präsens) als erst im Werden begriffen dargestellt oder den Lesern eine Neigung in dieser Beziehung beigelegt 1, 6. 3, 3. 4, 9. 17. 21. Jedenfalls hatten höchstens nur Einzelne den vollen Abfall in den strengen Judaismus der Irrlehrer durch Uebernahme der Beschneidung schon vollzogen, wie auch aus 4, 10. erhellt, wo das Halten der jüdischen Feiertage als die schlimmste Verirrung der Leser bezeichnet wird.

Rücksichtlich der Zeit der Abfassung unseres Briefes hat man in neuerer Zeit mit Recht (s. oben) ziemlich allgemein sich dahin entschieden, daß derselbe erst nach der zweiten Anwesenheit Pauli in Galatien geschrieben und letztere, da das biblische Galatien nicht Lykaonien und Pisidien umfaßte, mit der Apgesch. 18, 23. erwähnten Anwesenheit, die in's Jahr 54 fällt, zu identificiren sey. Dafür spricht auch der 2, 11 ff. erzählte Conflikt des Paulus und Petrus, welcher in den kurz vorhergehenden antiochenischen Aufenthalt des Paulus, Apgesch. 18, 22. 23., gesetzt werden muß. Damals ging Paulus von Galatien nach Ephesus, wo er beinahe 3 Jahre, genauer vom Herbst 54 bis zu Pfingsten 57 zubrachte, und darum ist die Annahme der meisten Kritiker, er sey während dieser Zeit in Ephesus geschrieben, unstreitig zu billigen; nicht erst in Achaja ist er geschrieben, wie z. B. noch Bleek namentlich auch wegen seiner Verwandtschaft mit dem Römerbriefe vermuthet, oder gar erst während der römischen Gefangenschaft des Paulus, wie Eusebius, Hieronymus, Theodoret u. A. annehmen, wogegen bereits Marcion in seinem chronologisch geordneten Kanon und Chrysostomus ihn richtig vor die Briefe an die Korinther setzen. Wahrscheinlich ist aber unser Brief von Paulus nicht lange nach seiner Ankunft in Ephesus verfaßt, wie auch aus dem chronologisch zu fassenden οὕτω ταχέως (1, 6.) erhellt, da dieses von seiner letzten Anwesenheit in Galatien datiren muß.

Die Aechtheit unseres Briefes ist über alle Zweifel erhaben und alle Zeit von Marcion an bis zu Baur herab wegen seiner geschichtlichen, dogmatischen, stylistischen Originalität und prägnanten Gedankenfülle in der Kirche so gut wie ausnahmslos anerkannt worden. Sogar unter den Briefen des Paulus zeichnet sich der Brief an die Galater durch seine geschlossene Gedankeneinheit aus, indem Alles unter einen einzigen Grundbegriff, und zwar wie Veranlassung und Zweck des Briefes fordern, unter dem christlichen Centralbegriff des rechtfertigenden Glaubens gestellt wird und darnach das Ganze in einen dogmatischen (1, 6 — 5, 13.) und einen ethisch-paränetischen Theil (5, 13 — 6, 10) mit dem gewöhnlichen Eingang und einem Nachwort zerfällt. Im dogmatischen Theile wird die Centrallehre des Christenthums, daß Gott jeden Menschen ohne Unterschied, welcher in bußfertigem Herzensglauben an Christum, den Sohn Gottes, zu ihm kommt, aus Gnaden um Christi willen für gerecht erklärt, d. h. von seinen Sünden absolvirt und an Kindes Statt aufnimmt, thetisch und polemisch begründet und mit der Ermahnung zum Feststehen in der durch Christum erlangten Freiheit geschlossen. Im ethischen Theile folgt die Paränese, den rechtfertigenden Glauben als einen durch die Liebe thätigen kraft des heiligen Geistes zu bewähren.

Das Verständniß des inhaltreichen Briefes hat tiefe Spuren in der Geschichte der christlichen Kirche zurückgelassen. Namentlich ist er durch die ihm von Luther zu

Theil gewordene ausgezeichnete sachliche Auslegung in seinem kleineren und größeren Commentar (vgl. dessen exeget. opp. latin. Erlang. Ausg. Bd. I — III.) mit der Kirche der Reformation auf immer verwachsen. Ebenso ist er für Geschichte und Theologie des apostolischen Zeitalters eine Hauptquelle. Wie im Alterthume Marcion, so hat in neuester Zeit Baur unsern Brief zum Haupthebel seiner Kritik des Urchristenthums und des neutestamentlichen Kanons gemacht, indem er in demselben zu finden meinte, daß die älteren Apostel im Gegensatz zu Paulus am strengen Judaismus festhielten und die Nothwendigkeit der Beschneidung und der Werke des Gesetzes, um selig zu werden, behaupteten. Allein diese Annahme wird nicht bloß durch Apgesch. 15. und sonst durch die Apostelgeschichte, welche jener Kritiker gewaltsamer Weise für unächt erklärt, widerlegt, sondern bei nur einiger Genauigkeit im Verständniß gerade auch im Briefe an die Galater. Allerdings gab es zur Zeit seiner Abfassung derartige Judaisten in Galatien, wie dieselben schon einige Zeit vorher ihm nach Gal. 2, 3—5. in Jerusalem entgegentraten. Allein diese werden von Paulus 2, 4. gerade im Unterschiede von den älteren Aposteln als in die Kirche Christi unrechtmäßig eingedrungene Pseudobrüder bezeichnet, welche die Beschneidung seines Begleiters Titus vergeblich verlangten, während die drei angesehensten unter jenen, Jakobus Alphäi (wohl zu unterscheiden von Jakobus, dem Bruder des Herrn, 1, 19., der kein Apostel war), Petrus und Johannes in der ihnen ausdrücklich vorgelegten Heidenpredigt des Paulus Nichts (*οὐδέν* 2, 6.) zu erinnern hatten, sondern im Gegentheil unter Billigung derselben die gegenseitigen apostolischen Wirkungskreise feststellten. Und der Apostel Petrus hielt nach 2, 11 ff. bald darauf in Antiochien in der gleichen Weise wie die Heidenmissionare Paulus und Barnabas mit den dortigen Heidenchristen Tischgemeinschaft, bis Etliche aus der Umgebung des Jakobus kamen und er sich nun gegen seine bessere Ueberzeugung aus Furcht zurückzog, weßwegen Paulus ihm und den übrigen Judenchristen, die ihm mit alleiniger Ausnahme seiner Person folgten Vs. 13., Heuchelei vorwirft und den Petrus Vs. 14. wegen der Uebertretung seines sonst befolgten Grundsatzes vor allen antiochenischen Christen strafen konnte. Auch 2 Kor. 15, 11. erklärt Paulus seine Uebereinstimmung mit den älteren Aposteln (*ἐκεῖνοι*) rücksichtlich der christlichen Grundlehren von Christi Tod und Auferstehung. Das Jüdeln (*ἰουδαΐζειν* Gal. 2, 14.) in Betreff der Speisen, zu welchem Petrus die antiochenischen Heidenchristen, mit denen er früher zusammen gegessen hatte, durch seine Absonderung wider seine bessere Ueberzeugung nöthigt, kann nicht auf die Befolgung sämmtlicher Speisevorschriften des mosaischen Gesetzes, sondern nur auf die Beobachtung der im Apostelconcil den Heidenchristen auferlegten Speisegebote Apgesch. 15, 28. 29. vgl. Vs. 20., welche allerdings eine durch die Zeitlage gebotene Concession an das Judenthum waren, bezogen werden. Es ist ja auch schwerlich denkbar, daß zur Zeit des antiochenischen Conflikts, also nach dem Apostelconcile Jakobus oder seine Anhänger den dortigen Heidenchristen etwas Anderes und zwar mehr als die auf des Jakobus eigenen Vorschlag gefaßten und noch später (Apgesch. 21, 25) von ihm festgehaltenen Beschlüsse des Apostelconvents sollten zugemuthet und daß Petrus und der Heidenmissionar Barnabas eine noch die Schranken dieser officiellen Beschlüsse überschreitende Verläugnung ihrer so eben bethätigten evangelischen Ueberzeugung sich sollten haben zu Schulden kommen lassen. Selbst wenn man aber auch das *ἰουδαΐζειν* nicht mit uns auf die Beschlüsse des Apostelconcils sollte beziehen wollen, jedenfalls würde aus unserer Erzählung des antiochenischen Conflikts erhellen, daß die antiochenischen Christen mit Einschluß ihrer Führer Paulus, Petrus und Barnabas sich an die Satzungen des Apostelconcils nicht mehr gebunden erachteten, auch Petrus und Barnabas nicht, da Paulus ihr verändertes Verhalten ausdrücklich als aus Furcht hervorgegangene Heuchelei bezeichnet. Nicht bloß für die Heidenchristen waren in Antiochien die jüdelnden Speiseverbote des Apostelconcils beseitigt, sondern auch die Judenchristen, deren Verhältniß zum mosaischen Gesetz auf diesem unbestimmt gelassen wird, und namentlich Petrus hatten, wie der Judenchrist Paulus, ohne Bedenken mit den Heiden-

christen zusammen gegessen und rücksichtlich der Speisen heidnisch und nicht jüdisch (Gal. 2, 14.) gelebt. Petrus handelte dabei ganz in Uebereinstimmung mit seiner auf dem Apostelconvent Apgesch. 15, 7—11. entwickelten, auf Grund eigener Erfahrungen (vgl. Apgesch. 10, 15. 20. 28. 35. 43. 47. 11, 2 ff.) die von Paulus und Barnabas bei ihrer Heidenmission befolgte Praxis ohne alle Beschränkung bestätigenden evangelischen Ueberzeugung, welche auch von Jakobus im Wesentlichen getheilt ward, Apgesch. 15, 14 ff., nur daß dieser eine mildere, die überall (von Stadt zu Stadt κατὰ πόλιν) verbreitete jüdische Synagoge berücksichtigende Anwendung des evangelischen Princips befürwortete und deshalb den Christen aus den Heiden die aus den Büchern Moses resultirenden sogenannten Noachitischen*) Gebote, welche die aus den Heiden kommenden Proselyten des Thors bekanntlich zu beobachten hatten, noch auferlegt wissen wollte, womit er auch durchdrang. Daß der Apostel Paulus an diesen Satzungen des Apostelconcils, welche gerade er nur für eine nothwendige momentane Concession an das Judenthum halten konnte, nachdem er sie den Gemeinen in Antiochien, Syrien und Cilicien, für welche sie ursprünglich bestimmt waren, überliefert hatte, Apgesch. 15, 23. 30. 41. 16, 4., nicht weiter festgehalten hat, sondern schon bald nachher im Wesentlichen zu seiner früheren Praxis zurückkehrte, sehen wir nicht bloß aus dem Briefe an die Galater, sondern auch aus manchen anderen Spuren. Während die Satzungen des Apostelconcils gewisse Speisen und insbesondere den Genuß des heidnischen Opferfleisches (wenn gleich nicht aus Gründen des Heils, sondern nur aus Rücksicht auf die jüdische Synagoge) auch den Heidenchristen durchaus untersagen, so erklärt Paulus gegenüber den korinth. Christen ohne jener Satzungen noch irgend zu gedenken, jede Speise an sich selber für erlaubt, 1 Kor. 6, 13. 8, 8. 10, 27., und will, daß die Christen, nicht bloß aus den Heiden, sondern auch aus den Juden, die diese Erkenntniß haben, auch das heidnische Opferfleisch, welches nach 1 Kor. 10, 19. an sich selber Nichts sey, essen, vorausgesetzt, daß sie schwachen Brüdern dadurch keinen Anstoß geben, 1 Kor. 8, 7 ff. 10, 23 ff., weil sie sich dadurch gegen die brüderliche Liebe versündigen würden. Selbstverständlich wird dabei das Mitmachen der öffentlichen Opfer der Heiden, welches sich einige korinthische Christen nach 1 Kor. 8, 10. erlaubten, 1 Kor. 10, 16—22. für sittlich und religiös unzulässig angesehen. Wesentlich dieselben Grundsätze spricht der Apostel Röm. 14, 2. (φαγεῖν πάντα) 14, 6. 14. 15. 17. 20. vgl. Tit. 1, 15. aus. Weil derlei Dinge an sich selber dem Christen erlaubt sind, so bemißt Paulus ihre Zulässigkeit darnach, ob sie der Erbauung dienen oder Anstoß geben, dem Evangelio Anhänger zuführen oder nicht, 1 Kor. 10, 23 ff. 9, 19 ff. An sich hätte Paulus also auch dem Andringen der Jakobiten in Antiochien Gal. 2, 11 ff., wie er denn öfter im Interesse des Evangeliums den Juden ein Jude geworden ist, nachgeben und auch seinerseits die jüdelnden Satzungen des Concils in Antiochien wieder mitmachen können. Er thut es nicht, weil jene, ohne die damalige Sachlage in Antiochien und die seit dem Concile durch die Wirksamkeit des Paulus eingetretenen großen Erfolge des Christenthums unter den Heiden, Apgesch. 15, 36. bis 18, 23., zu berücksichtigen, die Beobachtung der Satzungen in unevangelischer Weise forderten, wie ein neues Gesetz, welches zumal die antiochenischen Heidenchristen, die ursprünglichen Empfänger desselben, geschweige die Christen aus den Juden, fortwährend zu erfüllen hätten. Paulus thut es um so weniger, als dadurch die ganz vor Kurzem

*) Mit Unrecht ist neuerdings der Zusammenhang der Satzungen des Apostelconcils mit den Noachitischen Geboten bestritten worden, vornehmlich, weil mehrere der letzteren ganz übergangen seyen. Allein die ethischen Verbote der Gotteslästerung, des Mordes, des Raubes und der Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit verstanden sich für Christen von selbst und brauchten diesen daher im Apostelconcil nicht noch besonders auferlegt zu werden, während die verbotene πορνεία nicht bloß die gerade bei den Heiden herrschenden Unzuchtssünden aller Art, sondern auch wie 1 Kor. 5, 1. die „Blutschande" unter sich begreift, welche Formen der geschlechtlichen Unreinigkeit, was meistens übersehen ist, bereits 3 Mos. 18, 2—23. zusammengefaßt und Vs. 26. den Proselyten des Thors untersagt worden, ebenso im vierten Noachitischen Gebote bei Maimonides hilc. melach. 9, 1.

von Seiten der Apostel erfolgte ausdrückliche Anerkennung der Art und Weise, wie er das Evangelium unter den Heiden verkündete (vgl. das Präsens *κηρύσσω* Gal. 2, 2. und 2, 6—9.), zu welcher auch gehörte, daß er die jüdelnden Satzungen*) des Concils den Heidenchristen nicht mehr als Gesetz auferlegte, wieder in Frage gestellt wäre. Wir glauben nämlich nicht, daß die Gal. 2, 1—10. erwähnte Reise des Paulus nach Jerusalem, welche 14 Jahre nach seiner Bekehrung Statt hatte und frühestens mit der Apgesch. 15, 1 ff. berichteten zusammenfallen kann, mit dieser identisch ist, wie jetzt vielfach angenommen wird, sondern erst mit seiner Reise nach Jerusalem, die dem antiochenischen Conflikte Gal. 2, 11 ff. kurz vorhergegangen ist Apgesch. 18, 22. und bei welcher er ebenfalls die dortige Gemeine begrüßte (*ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν*); und hiermit kommen wir auf den zweiten Punkt, die große Wichtigkeit, welche der Brief an die Galater durch einige Data für die chronologische Seite des apostolischen Zeitalters in Anspruch nimmt.

Bloß Paulus berichtet uns Gal. 1, 18., daß von seiner Bekehrung bis zu seiner ersten Reise nach Jerusalem Apgesch. 9, 26 ff., welcher seiner Flucht aus Damaskus (Apgesch. a. a. O. Vs. 25. 2 Kor. 11, 32. 33.) kurz vorherging, drei Jahre verflossen, und daß er damals in Jerusalem 15 Tage (Gal. 1, 18.) blieb, worauf er nach Tarsus in Cilicien (Apgesch. 9, 30. 11, 25. Gal. 1, 21.) ging. Mit Hülfe dieser Angaben läßt sich das Jahr der Bekehrung Pauli in folgender Weise feststellen. Drei Jahre bis zu seiner ersten Reise nach Jerusalem gerechnet, 15 Tage für seine dortige Anwesenheit, sein leider nicht näher bestimmter Aufenthalt in Tarsus, Apgesch. 9, 30. 11, 25., welcher aber nach der Ausdrucksweise des Lukas und da nirgends bedeutende Erfolge seiner Wirksamkeit berichtet werden, schwerlich ein ganzes**) Jahr gedauert haben kann, ferner sein jähriger Aufenthalt in Antiochien, Apgesch. 11, 26., geben bis zu seiner zweiten jerusalemischen Reise (Apgesch. 11, 27 ff. 12, 25.) deren Veranlassung eine Hungersnoth unter Kaiser Claudius war, 4 bis höchstens 5 Jahre. Da der mit dieser Reise gleichzeitige Tod des Königs Herodes Agrippa I. (vgl. Apgesch. 12, 1. 23) im August 44 n. Chr. stattgehabt hat und die sie veranlassende Hungersnoth in das Jahr 45 zu setzen ist (vgl. meine Chronol. des apostol. Zeitalters S. 157 ff.), so muß seine Bekehrung mit höchster Wahrscheinlichkeit in das Jahr 40 n. Chr. fallen. Bestätigt wird dieses Resultat durch folgende Combination. Nach 2 Kor. 12, 2. hatte Paulus als Christ (*ἄνθρωπος ἐν χριστῷ*), also nach seiner Bekehrung 14 Jahre vor der Abfassung des zweiten Briefs an die Korinther, welche mit Recht meistens in das Jahr 57 gesetzt wird, eine ihm sehr wichtige überschwängliche Exstase, die mit seiner 2 Kor. 11, 32. 33. erzählten Flucht aus Damaskus gleichzeitig gewesen seyn muß, da diese, weil sie unter den *ἀσθενείαις* des Paulus keineswegs hervorragte, auch mit letzteren 11, 30. vorläufig abgeschlossen wird, vgl. 11, 23—30., nicht um ihrer selbst willen, sondern nur als historische Einleitung zu jener Exstase berichtet ist, auf welche letztere auch nur die heilige Betheuerung, nicht zu lügen (11, 31.) gehen kann. Paulus hätte, freilich in weniger gehobenem Tone und wenn er nicht durch die 12, 1. vorausgehende Entschuldigung, sich rühmen zu müssen, seine Rede unterbrochen hätte, nachdem er seine Flucht aus Damaskus erzählt hatte, statt der Worte: „Ich weiß einen Mann in Christo vor 14 Jahren" u. s. w. — fortfahren können: „damals hatte ich eine überschwängliche Offenbarung, bei welcher ich bis in den dritten Himmel entrückt ward" u. s. w. Es läßt sich nun auch noch jene Exstase des Paulus, welche auf seine Flucht

---

*) Diese sind in der griechischen Kirche festgehalten, in welcher das Gesetz der Enthaltung von dem Blute und dem Erstickten durch das zweite Trullanische Concil vom Jahre 692 c. 67. wieder eingeschärft wurde. Ihre temporäre Bedeutung hat Augustin contr. Faustum XXXII. c. 13. treffend hervorgehoben, und ihm folgte die occidentale Christenheit.

**) Hierzu stimmt auch, daß Barnabas gleich nachdem er die christliche Gemeine in Antiochien inspicirt hatte, den Paulus, den er bei seiner ersten Reise nach Jerusalem, Apgesch. 9, 27., hatte kennen lernen, von Tarsus nach Antiochien abholte, Apgesch. 11, 25. 26.

aus Damaskus folgte, mit höchster Wahrscheinlichkeit in der für seinen heidenapostolischen Beruf einen Wendepunkt bezeichnenden Entzückung nachweisen, welche Paulus während seiner ersten 15tägigen Anwesenheit zu Jerusalem (Apgesch. 22, 17 ff.) im Tempel hatte. Seine damalige Verfolgung in Jerusalem wie seine Vertreibung aus Damaskus vermittelten für ihn die göttliche Weisung, zu den fernen Heiden zu gehen, Apgesch. 22, 21., zugleich ward er, der Verfolgte und Vertriebene, wie Paulus im zweiten Briefe an die Korinther hervorheben will, durch seine geistige Entrückung in den dritten Himmel über diese Trübsale erhoben und hatte mitten unter ihnen, wie ähnlich bei dem körperlichen Leiden, welches er als Pfahl für sein Fleisch bezeichnet, den Vorschmack paradiesischer Freuden, denn dann, wenn er schwach ist, ist er durch den gnädigen Verkehr seines Herrn stark. Daß er nach Apgesch. a. a. O. vom Herrn zu den fernen Heiden gesandt wird, schließt nicht aus, daß er ihm zugleich auch geheim zu haltende Worte zu vernehmen gibt, welche man Niemandem sagen darf (nämlich um sie nicht zu profaniren), wie denn die Hervorhebung der betreffenden Seite der Extase durch den jedesmaligen Zusammenhang, in welchem sie erwähnt ist, motivirt wird (vgl. auch meinen Comment. S. 591 ff.). Beide Thatsachen, des Paulus Flucht aus Damaskus und seine Verzückung während seiner ersten Anwesenheit in Jerusalem, hatten übrigens wegen ihrer Gleichzeitigkeit 14 Jahre vor Abfassung des zweiten Briefes an die Korinther oder 43 n. Chr. Statt. Gesetzt aber auch, es wäre bei Paulus eine andere Extase aus jener Zeit gemeint, so würde das eigentliche chronologische Resultat, welches sich aus 2 Kor. a. a. O. von Neuem ergibt, doch dasselbe bleiben, daß die erste Reise Pauli nach Jerusalem und seine kurz vorhergehende Flucht aus Damaskus in's Jahr 43, mithin seine Bekehrung 3 Jahre früher, Gal. 1, 18., in's Jahr 40 zu setzeu ist. — Seit dem Philologen Heyne ist der Besitz von Damaskus durch Aretas, welcher zur Zeit der Flucht des Paulus aus dieser Stadt nach 2 Kor. 11, 32. 33. anzunehmen ist, nicht selten zur Grundlage der Untersuchung über das Bekehrungsjahr des Paulus gemacht worden. Da Damaskus nämlich unter Tiberius den Römern gehörte, so vermuthete man, Aretas habe dasselbe in der Zeit erobert, als er wegen seines Streites mit seinem treulosen Schwiegersohne Herodes Antipas auf Geheiß des Kaisers von dem römischen Präfekten Syriens bekriegt werden sollte und letzterer, ein besonders kriegstüchtiger Vertreter der gewaltigen Römermacht, nach dem Tode des Tiberius († 16. März 37 n. Chr.) das auf dem Marsche befindliche Heer wieder in seine Quartiere entlassen hatte. So ward auf eine schwerlich haltbare Hypothese rücksichtlich der Erwerbung von Damaskus durch Aretas irrig die gesammte Chronologie der Geschichte des Paulus gegründet, während dieser Ort, der nach Joseph. Ant. 13, 15, 2. schon früher seinen Vorfahren gehörte, im Jahre 38, als die Angelegenheiten des Orients nach Dio Cass. 59, 9. 12. von Caligula regulirt wurden, an Aretas geschenkt*) zu seyn scheint, der es dann länger besaß, so daß aus 2 Kor. 11, 32. nur das gefolgert werden kann, daß des Paulus Flucht aus Damaskus wenigstens nicht vor 38 n. Chr. anzusetzen ist. Das Nähere s. im Art. „Aretas".

Der durch seine neutestamentlichen Commentare mit Recht angesehene Exeget Meyer z. B. setzt die Flucht des Paulus aus Damaskus in's Jahr 38, weil Aretas jene Stadt

*) Solche Schenkungen einzelner Städte, ja sogar ganzer Länder, welche dem großen römischen Reiche im Oriente bereits einverleibt waren, kamen damals nicht selten vor. So ward in jener Zeit das ganze römisch gewordene Judäa mit dem wichtigen Jerusalem wieder an Agrippa I. verschenkt und schon früher das römisch gewordene Damaskus selber an die Kleopatra, Jos. Ant. 15, 3. 8. Möglicher Weise mußte Aretas auch bei jener Regulirung der orientalischen Angelegenheiten für Damaskus anderes Gebiet abtreten. Gerade daß Aretas von Tiberius verfolgt war, wird seinen Nachfolger Caligula für ihn, ähnlich wie für Agrippa, günstig gestimmt haben, wie er denn den Krieg gegen ihn nicht fortsetzen ließ. Uebrigens hat auch der angesehene Numismatiker Sestini, Classes Generales Florence 1821. p. 141 das Buchstabencompendium AP der von mir am a. a. O. aus Mionnet angezogenen damascenischen Münze des Aretas, welche für dessen Regierungszeit wichtig ist, als Jahreszahl verstanden.

schwerlich bis über jene*) Regulirung der orientalischen Angelegenheiten besessen haben werde [als ob ein Vitellius römisches Gebiet, falls Aretas es überhaupt anzutasten wagte, so lange in seiner Hand hätte lassen können!], seine Bekehrung in's Jahr 35 und den Apostelconvent 14 Jahre später als seine Flucht, in's Jahr 52. Diese so begründete Chronologie hat aber auch nach rückwärts und vorwärts ihre großen Bedenken. Denn abgesehen davon, daß zwischen dem Todesjahre Jesu und der Bekehrung des Paulus gewiß ein längerer Zwischenraum verflossen ist und daß andererseits die nach der Apostelgeschichte geschehenen Begebenheiten seit der Bekehrung des Paulus bis zum Apostelconvent schwerlich 17 Jahre ausfüllen — Paulus müßte dann 6 Jahre in Tarsus zugebracht und seine Apgesch. 13. u. 14. berichtete Thätigkeit 8 Jahre gedauert haben — so kann das Märtyrerthum des Stephanus, welches der Bekehrung des Paulus noch vorhergeht, schon aus dem Grunde, weil der Blutbann nach Apgesch. 6, 12 ff. 7, 58 ff. zu der Zeit nicht bei den Römern wie zur Zeit Jesu Joh. 18, 31., sondern bei den Juden gewesen seyn muß, vgl. meine Chronol. S. 208 ff., frühestens erst nach dem Tode des Tiberius stattgefunden haben. Ferner kann, was die nothwendige Folge von jener Annahme ist, der Apostelconvent nicht erst in's Jahr 52 gesetzt werden, da Paulus, wie ich mit Anger, Winer, Neander, Wurm, Schaff, Ebrard und vielen Anderen annehme, vgl. meinen Comment. S. 580 ff., bereits im Herbste 52 in Korinth zu missioniren begonnen hat. Auch sind die 14 Jahre Gal. 2, 1. von der Bekehrung des Paulus, nicht, wie Meyer will, von seiner ersten Reise nach Jerusalem zu datiren. Dem Zusammenhange nach nämlich behauptet Paulus 1, 11 ff. die Selbstständigkeit und Göttlichkeit seines Evangeliums, insbesondere seine Unabhängigkeit von allem Judaismus, welchem er selbst früher in strengster Weise huldigte, und seine evangelische freie Stellung diesem wie den älteren Aposteln gegenüber seit seiner Bekehrung und datirt daher wie das *εὐθέως* und *μετὰ τρία ἔτη* 1, 16 u. 18., so auch das *διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν* 2, 1. von dieser Bekehrung. „Als mir die Gnade meiner Bekehrung zu Theil ward, ging ich sogleich nicht nach Jerusalem zu den älteren Aposteln, sondern nach Damaskus. Darauf nach drei Jahren ging ich nach Jerusalem zum Besuche des Petrus, worauf ich nach Syrien und Cilicien reiste. Darauf nach Verlauf von 14 Jahren ging ich wieder nach Jerusalem" u. s. w. Auch das *πάλιν* 2, 1. („ich ging wieder nach Jerusalem hinauf"), welches unbestritten auf 1, 18. zurückweist, zeigt, daß die 3 Jahre und die 14 Jahre denselben terminus a quo haben, mithin auch die letzteren von der Bekehrung des Paulus datiren, wie auch Baronius, Keil, Eichhorn, Anger, Fritzsche, Neander, Baur u. A. annehmen. Daß man dieß bis in die neuere Zeit verkennen konnte, hängt damit zusammen, daß man die vermeintliche Regierungszeit des Aretas in der angegebenen Weise glaubte verwerthen zu müssen, und daß man andererseits übersah, daß Vs. 22—24. über den Eindruck, welchen die erste Anwesenheit Pauli in Jerusalem bei den Gemeinen im jüdischen Lande, welche ihn nicht sahen, sondern nur von ihren Brüdern über ihren früheren Verfolger hörten, damals hervorrief, berichtet, also nach der Bemerkung 1, 21. unmittelbar zu 1, 18. zurückgeleitet wird. Diejenigen, welche 1, 22—24. nicht als Nachtrag zu 1, 18—20., also die 1, 18. erwähnte Anwesenheit Pauli in Jerusalem nicht als das eigentliche Thema von 1, 18—24. ansehen, sondern, indem sie 1, 21. nicht als Zwischenbemerkung fassen, das 1, 22—24. Berichtete sich wo möglich bis zum Apostelconcil erstrecken lassen, sollten bei dieser Voraussetzung consequenter Weise auch das *διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν* von dieser späteren Zeit datiren, was eine chronologische Unmöglichkeit ist.

Da nach dem Obigen die Bekehrung des Paulus, von welcher die 14 Jahre Gal. 2, 1. sich berechnen, in's Jahr 40 gefallen ist, die Gal. 2, 1—10. erwähnte Reise

---

*) Aus demselben Grunde setzt Neander in seiner Geschichte der christlichen Kirche durch die Apostel, 5. Aufl. S. 124. 159, die Flucht des Paulus in's Jahr 39, seine Bekehrung in's J. 36 und, indem er von dieser mit Recht die 14 Jahre Gal. 2, 1. datirt, den Apostelconvent in das Jahr 50.

Pauli nach Jerusalem mithin in's Jahr 54, so ergibt sich zunächst aus chronologischen Gründen, daß Gal. 2, 1 ff. nicht die um 50, spätestens 51 fallende Reise Pauli zum Apostelconcil gemeint seyn kann (vgl. auch den Art. „Apostelconvent"), sondern nur eine spätere, die Apgesch. 18, 22. berichtete, welche, wie sich in selbstständiger Weise aus der relativen Chronologie der Apostelgeschichte im Zusammenhange z. B. mit der Regierungszeit des Festus erweisen läßt, wirklich in's J. 54 gefallen ist. Die Aehnlichkeit im Inhalt mit Apgesch. 15, 1 ff. beschränkt sich bei Gal. 2, 1 ff. darauf, daß Paulus in Jerusalem damals in Gesellschaft des Barnabas war und auch von den pharisäisch gesinnten Pseudobrüdern die Beschneidung der Heidenchristen gefordert, aber von der Versammlung nicht gutgeheißen ward, Gal. 2, 3—5. Allein der Heidenbote Barnabas mußte auch Apgesch. 18, 22. wie gewöhnlich, vgl. Apgesch. 11, 30. gleichzeitig mit Paulus in Jerusalem anwesend seyn, wenn damals die christliche Predigt unter den Heiden mit den älteren Aposteln Gal. 2, 9. regulirt werden sollte. Paulus, welcher von Ephesus aus (Apgesch. 18, 22.) zur See ging, mochte mit ihm in Cypern Apgesch. 15, 38. oder Cäsarea zusammengetroffen seyn. Jedenfalls finden wir den Barnabas auch gleich darauf in Antiochien bei Paulus Gal. 2, 13. Der Streit aber mit den strengen Judaisten mußte in Jerusalem, dem fortwährenden Heerde derselben, nothwendig auch nach Apgesch. 15. wieder entbrennen, zumal Paulus damals die Wahrheit seiner Heidenmission Gal. 2, 2. ausdrücklich zur Sprache brachte, und konnte rücksichtlich der Beschneidung nach dem Vorbilde von Apgesch. 15. überhaupt nur die Paulo günstige Erledigung finden. Er knüpft indeß diesmal an die Person seines Gehülfen und damaligen Begleiters Titus an, für dessen Beschneidung die Widersacher sich um diese Zeit auch auf den Vorgang mit dem Timotheus Apgesch. 16, 3., vgl. Gal. 5, 11. und das *οὐδέ* Gal. 2, 3., berufen konnten. Um dagegen andere Abweichungen zwischen Gal. 2, 1 ff. und Apgesch. 15. zu übergehen, so wird merkwürdiger Weise das eigentliche Resultat der Verhandlungen des Concils, die jüdelnden Satzungen, welche den Heidenchristen noch als eine Nothwendigkeit Apgesch. 15, 28. auferlegt werden, nicht nur nicht erwähnt, sondern es ward damals die Predigtweise des Paulus in den Heidenländern, wie er sie zur Zeit der Abfassung unseres Briefes übte und sie auch dem antiochenischen Conflikte Gal. 2, 11. zum Grunde lag, welche keinem Christen die Beobachtung jener Satzungen noch als kirchenpolitisches Gesetz auflegte, von den Aposteln durchaus gebilligt und Paulus als ebenbürtiger Apostel anerkannt, so zwar, daß er und Barnabas die Heidenländer als den Ort ihrer Predigt ansehen sollten, s. oben S. 528. Eben dies führt uns über die Zeit des Apostelconcils hinaus in die Zeit des jerusalemischen Aufenthalts Pauli von Apgesch. 18, 22. Denn nachdem sich Gott in den außerordentlichen Erfolgen seiner jüngsten bis nach Korinth reichenden Missionsthätigkeit für seine hier geübte Predigtweise ausgesprochen hatte (vgl. Gal. 2, 7—9.), mußte es ihm zur Sicherung seiner Arbeit daran liegen, bei seiner nächsten Anwesenheit in Jerusalem auch die Billigung der älteren Apostel für dieselbe zu erlangen, und wir müßten, wenn auch nirgends Näheres darüber berichtet wäre, etwas Aehnliches voraussetzen, wie wir im Briefe an die Galater lesen. Man wendet gegen unsere Auffassung ein, daß Paulus Gal. 2, 1. nicht erst seine Apgesch. 18, 22. erwähnte jerusalemische Reise meinen könne, weil er einerseits alle seine Reisen nach Jerusalem aufzählen wolle, andererseits wenigstens nicht die Apgesch. 15. erwähnte habe übergehen können. Aber Paulus will hier nicht eine Geschichte aller seiner Reisen nach Jerusalem geben, sondern einzelne unter ihnen zu gewissen Zwecken hervorheben. Er sagt Gal. 2, 1. auch nicht, daß er nach seiner 1, 18 erwähnten Reise nur noch einmal nach Jerusalem gegangen sey, sondern nur, daß er nach Verlauf von 14 Jahren wieder nach Jerusalem hinaufging. Da bis zur Abfassungszeit unseres Briefes überdieß vier Reisen Pauli nach Jerusalem Statt hatten, so kann Paulus alle mittleren Reisen nicht haben erwähnen wollen, weil er dann immer zwei übergangen hätte, an welche seiner Reisen man auch denken mag, und zwar wenn man die Reise zum Concil versteht, die beiden Apgesch. 11, 30. und 18, 22. erwähnten Reisen.

Man darf aber auch nicht sagen, daß Paulus wenigstens seine Reise zum Apostelconcil nicht übergehen konnte. Denn die Billigung der antijudaistischen Tendenz des paulinischen Evangeliums von Seiten der älteren Apostel erhellte noch besser als aus den Beschlüssen des Apostelconcils aus der mit Gal. 2, 1 ff. identischen jerusalemischen Reise vom Jahre 54, da hier nicht nur über die Beschneidungsfrage der Heidenchristen, sondern auch über die jüdelnden Satzungen des Apostelconcils zu Gunsten der ursprünglichen und späteren heidenchristlichen Predigt des Paulus entschieden wurde. Die selbstständige, nur durch die Offenbarung Christi bedingte, den Christen Judäa's wohlgefallende evangelische Haltung seiner Lehre im Anbeginn bis zu seinem Weggange nach Syrien und Cilicien, wo sein Antijudaismus zugestandenermaßen ausgebildet war, weist er durch die historische Erörterung 1, 12—24. nach. Daß seine spätere, auch die jüdelnden Satzungen des Concils nicht mehr als Kirchengesetz proklamirende Predigt in der Heidenwelt, wie er sie auch in seinem Briefe gegenüber den Judaisten in den galatischen Gemeinen geltend machte, in Jerusalem durchaus gebilligt und sein Heidenapostolat von den älteren Aposteln, auf die jene sich mit Unrecht beziehen, anerkannt sey und daß eine damit streitende jüdelnde Handlungsweise des Petrus aus der jüngsten Zeit, welche jene Judaisten für ihre Zwecke besonders ausgebeutet zu haben scheinen, eine heuchlerische Verletzung seiner eigenen Grundsätze war, wird durch die Erzählung der betreffenden jerusalemischen Reise und des sich bald darauf ereignenden antiochenischen Conflikts mit Petrus 2, 1—14. dargethan. Endlich entgegnet man, daß wenigstens Lukas der Reise zum Apostelconcil durch seine Darstellung eine weit größere Bedeutung beilege, als der jerusalemischen Reise Apgesch. 18, 22., da er von dieser nur die Worte *ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν* gebraucht, d. h. nur im Allgemeinen von einer damaligen öffentlichen Ansprache des Paulus an die dortige Gemeine berichtet. Doch hat selbst Lukas die Wichtigkeit des damaligen Aufenthalts Pauli in Jerusalem einigermaßen ahnen lassen in den unstreitig ächten, im Zusammenhange fast nothwendigen Worten Apgesch. 18, 21: *δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἰεροσόλυμα*, welche, weil sie späteren Lesern leicht einen jüdelnden Anstrich hatten, in mehreren Handschriften fehlen. Um diese Kürze des Lukas richtig zu würdigen, müßte man genauer in die ganze Composition seines Werkes eingehen, was hier nicht möglich ist. Aber abgesehen davon, daß diejenigen einen solchen Einwurf nicht erheben sollten, welche über die Geschichtschreibung des Lukas auch sonst nicht hoch denken, so ist längst anerkannt, daß aus der Kürze, mit welcher dieser über einen Zeitraum berichtet, keineswegs mit Sicherheit schon auf seine Bedeutungslosigkeit geschlossen werden kann, wie denn auch diejenigen, welche Gal. 2, 1 ff. mit Apgesch. 15. identificiren, annehmen müssen, daß er hier, wo er doch gerade besonders ausführlich ist, die wichtigen Privatverhandlungen mit den Säulenaposteln Gal. 2, 6—10. ganz übergangen hat. Beispiele einer solchen Kürze sind Apgesch. 16, 6., wo bloß mit den Worten *διῆλθον δὲ τὴν Γαλατικὴν χώραν* (vgl. S. 525) die so erfolgreiche erste Gründung der galatischen Gemeinen beschrieben wird, und gerade auch der Abschnitt, in welchem sich Apgesch. 18, 22. findet, so daß auch hierdurch unsere Auffassung desselben begünstigt wird. Ueber seinen damaligen Aufenthalt in Antiochien sagt Lukas nur: *κατέβη εἰς Ἀντιοχείαν καὶ ποιήσας χρόνον τινὰ ἐξῆλθεν*, ohne dabei des Conflikts mit Petrus irgend zu gedenken, und über seine zweite Anwesenheit in Phrygien und Galatien nur das Apgesch. 18, 23. Bemerkte. Uebrigens scheint sich auch daraus die größere Kürze der Darstellung bei Lukas Apgesch. 18, 22. zu erklären, daß dieser in der Apostelgeschichte augenscheinlich mehr darauf ausgeht, die äußere Verbreitung des Evangeliums und die Schicksale seiner Verkündiger, insbesondere des Paulus, als die innere Entwickelung des Christenthums selber in's Licht zu stellen. Seine ausführliche Darstellung über das jene Satzungen im Gefolge habende Apostelconcil Apgesch. 15. ward aber theils durch den über ihren Wortlaut hinübergreifenden Sieg, welchen die Sache der evangelischen Freiheit im offenen Streite mit den pharisäischen Judaisten in Jerusalem damals zuerst und weil

principiell im Grunde auch ein= für allemal errang, theils durch die pragmatische Beziehung auf Apgesch. 21, 25. veranlaßt. Mag übrigens der Verfasser der Apostelgeschichte die näheren Vorgänge bei Gelegenheit der jerusalemischen Reise Apgesch. 18, 22. gewußt haben, oder nicht — im letzteren Falle kann uns ihre Uebergehung natürlich überhaupt nicht entgegengehalten werden — daß wirklich bei jener Reise etwas Aehnliches, wie Gal. 2, 1 ff. berichtet wird, vorgefallen seyn muß, haben wir oben auch durch die ganze damalige Sachlage der Heidenmission des Paulus bestätigt gefunden. — Abgesehen von den bereits angeführten sprechen noch folgende Gründe für die Identität der Gal. 2, 1 ff. und Apgesch. 18, 22. erwähnten jerusalemischen Reisen. Zunächst, daß der antiochenische Conflikt mit Petrus schon wegen der Worte, mit welchen er an den Gal. 2, 1 ff. erwähnten Aufenthalt Pauli in Jerusalem Vs. 4. angeknüpft wird: „Als aber Petrus nach Antiochien kam, trat ich ihm in's Angesicht entgegen", gleich auf diesen, als Paulus noch in Antiochien war, gefolgt seyn muß, jener aber, wie auch Neander, Baumgarten, Lange u. A. annehmen, jedenfalls erst in den Apgesch. 18, 23. erwähnten antiochenischen Aufenthalt des Paulus gefallen seyn kann, nicht in den Apgesch. 15. erwähnten, um welche Zeit nicht schon die Gal. 2, 11 ff. bis zur Ankunft der Jakobiten vorausgesetzte Nichtbeachtung der Satzungen des Concils durch Paulus, Petrus, wie überhaupt die gesammte antiochenische Christenheit stattgefunden haben kann, da dieselben damals vielmehr dort und anderwärts feierlichst eingeführt wurden. Ferner befand sich der Apgesch. 15. nicht erwähnte Gehülfe Titus nach Gal. 2, 1. in der Begleitung des Paulus, welcher, besonders auch aus den Korintherbriefen bekannt und seit dieser Zeit thätig, wie schon Chrysostomus behauptet, korinthischer Christ war und mit dem Apgesch. 18, 7. erwähnten Titus Justus, wie jetzt auch cod. Sinait. liest, identisch ist, was also bei jener Reise die Predigt des Paulus in Korinth als geschehen setzt. Paulus spricht Gal. 2, 5. von einem Verbleiben der Wahrheit des Evangeliums bei den Lesern, die 2 Kor. 1, 6. 4, 12. 14. specialisirend hervorgehoben werden (wegen πρός vgl. Gal. 1, 18. Matth. 13, 56. 26, 18. Mark. 14, 49.), mithin müssen die Galater während jener jerusalemischen Anwesenheit des Paulus das Evangelium bereits gehabt haben, was aber erst seit Apgesch. 16, 6. der Fall war. Schwerlich kann hier das ὑμεῖς von der Kategorie der Heidenchristen und am wenigsten in der Weise gesagt seyn, daß die Heidenchristen in Galatien das Evangelium damals noch gar nicht empfangen hatten. Ferner spricht auch das, was Gal. 2, 10. über die Collektensache für die armen Christen in Jerusalem gesagt wird, für unsere Combination. Das σπουδάζειν in der Collektensache, welches hier Paulus von sich aussagt, wird bald nach der Reise Gal. 2, 1., wo sich Paulus dazu verpflichtete, begonnen haben. Nun aber hat Paulus während seiner ziemlich langen Missionsthätigkeit in der Heidenwelt Apgesch. 15, 14—18, 20. dies Collektiren noch nicht angefangen. Denn abgesehen davon, daß Lukas a. a. O. davon Nichts sagt, so könnten sonst die in diese Zeit fallenden beiden Briefe Pauli an die Thessalonicher unmöglich von dieser Angelegenheit, die dem Apostel nach den Korintherbriefen so sehr am Herzen lag, gänzlich schweigen. Auch reden die Korintherbriefe von ihr überall so, daß man sieht, sie war dort vor einiger Zeit zuerst in Anregung gebracht, und 2 Kor, 8, 6. wird der korinthische Eifer ausdrücklich von der Thätigkeit des vor nicht langer Zeit dorthin (2 Kor. 12, 16—18.) abgeordneten Titus datirt; nach 2 Kor. 9, 2. soll aber der Eifer der Korinther den der macedonischen Christen erst entzündet haben. Es ist eine in sich unhaltbare und der apostolischen Verabredung widersprechende Annahme, wenn man sagt, daß Paulus nur bei jungen Gemeinen nicht habe collektiren mögen, da ja die erste Liebe besonders opferfreudig zu seyn pflegt und Paulus z. B. bei den Korinthern anderthalb Jahre verweilte. Es ist vielmehr nicht denkbar, daß die Liebe zu den armen Glaubensgenossen, zu deren Hülfe er sich verpflichtet hatte, ihn in dem angeführten langen Zeitraume unthätig ließ — wenigstens konnte er sich dann keines σπουδάζειν in dieser Beziehung rühmen — und ist durchaus unwahrscheinlich, daß er, wie doch die, welche Gal. 2, 1 ff. mit

Apgesch. 15. identificiren, annehmen müssen, sogar wieder nach Jerusalem Apgesch. 18, 22. gegangen wäre, ohne seinem Versprechen bis dahin nachgekommen zu seyn. Andererseits läßt sich nachweisen, daß Paulus bald nach seiner jerusalemischen Anwesenheit Apgesch. 18, 22. sich jener Collektensache auf's Entschiedenste angenommen hat. Dieß that er schon in Galatien während seines dortigen, Apgesch. 18, 23. erwähnten Aufenthalts, vgl. 1 Kor. 16, 1 ff., dann in unserem Briefe, Gal. 6, 10., ferner in Ephesus Apgesch. 20, 35. und bekanntlich besonders eifrig in den Briefen an die Korinther und Römer. Es sind also bedeutende chronologische, historische und exegetische Gründe und nicht etwa ein unzulässiges Streben nach Ausgleichung der Berichte Gal. 2, 1 ff. und Apgesch. 15., wie namentlich die Anhänger der neuesten Tübinger Schule vorgeben, welche ihre vermeintliche Discrepanz bekanntlich zu einem Haupthebel ihrer auch die Apostelgeschichte verurtheilenden Kritik machen, weßhalb die Identität der jerusalemischen Reisen des Paulus Apgesch. 18, 22. und Gal. 2, 1 ff. anerkannt werden muß. Ebenso urtheilten über diese Reisen Chrysostomus und Luther (sofern sie die Reise Gal. 2, 1 ff. nach Apgesch. 15. setzen), Jak. Kapelle, Whiston, van Til, Heß, Köhler, Huther, Lutterbeck und Andere, während Rückert im Comment. und Credner in s. Einleit. sich dieser Ansicht geneigt zeigen.

Die wesentlich gleichen Anschauungen über den Brief an die Galater sind in meinem Commentar über denselben (1859) ausgesprochen, welcher im Ganzen eine ausführlichere Begründung gibt, während Einzelnes in diesem Aufsatze näher erörtert ist. — Aus der neueren Literatur sind die Commentare von Winer, Rückert, Usteri, Schott, Meyer, de Wette, Windischmann, Hilgenfeld, Ewald zu vergleichen, ferner Hofmann, „die heil. Schrift neuen Testaments", zusammenhängend ausgelegt. 2ten Theils erste Abtheilung. Der Brief an die Galater. 1863. K. Wieseler.

Gaß, Joachim Christian, der Sohn eines Predigers in Leopoldshagen bei Anklam in Pommern und der Vater des Unterzeichneten, war in dem genannten Dorfe am 26. Mai 1766 geboren. Seine Schulbildung erhielt er in Anklam und dann auf der damals berühmten Klosterschule zu Bergen; er studirte zu Halle in den Jahren 1785 bis 1789 Theologie. So viel mir erinnerlich, hat er den Erfolg dieser Studienjahre niemals hoch angeschlagen, nur die Persönlichkeit und Lehrweise Semler's, der bald nachher (1791) starb, hinterließen ihm einen bleibenden Eindruck. Von 1790 an liegen mir handschriftliche Collektaneen vor Augen, aus welchen hervorgeht, daß er die Kantische Philosophie eifrig studirt und außerdem durch Beschäftigung mit Herder, Wieland, Forster, Moritz u. A. seine allgemeine Bildung gefördert hat. Von Halle begab er sich zunächst nach Anklam zurück, privatisirte mehrere Jahre als Hauslehrer und Erzieher und wurde 1795 Feldprediger des k. preuß. Infanterie-Regiments von Borcke und Garnisonprediger in Stettin. Bald darauf verheirathete er sich mit Wilhelmine Stavenhagen und empfing mit dieser Ehe die Hälfte eines Lebensglücks, welches ihm auch unter den schwersten Prüfungen treu geblieben ist. Durch natürliche Begabung, Leichtigkeit der Rede und Innigkeit des Gemüths war er zum Prediger sehr geeignet; auch ergab er sich diesem Berufe mit Begeisterung und darf wohl zu denen gezählt werden, welche am Anfange dieses Jahrhunderts das gesunkene Vertrauen zum geistlichen Stande wieder herstellen und die Wirksamkeit der geistlichen Rede neu beleben halfen. Als Theologe hatte er mit der alten Orthodoxie, wenn er ihr jemals angehört, wohl schon früh gebrochen, und dennoch wurde er als junger Mann zuweilen für ein Residuum derselben angesehen; der Grund war, weil er von dem herrschenden Moralismus sich wieder den religiösen Anschauungen des Christenthums zuwendete und dessen eigenthümliche Züge hervorhob, welche die Theologie gänzlich zu verwischen und unkenntlich zu machen drohte. Von diesem Streben, die „verlorene schöne Individualität des Christenthums" wieder zu gewinnen, sie mit frommer Liebe zu umfassen und ihr in der Wissenschaft eine bessere Stätte zu bereiten, war seine kirchliche und später seine wissenschaftliche Thätigkeit geleitet. Auf dieselbe Tendenz deuten die „Beiträge zur Ver-

breitung eines religiösen Sinnes in Predigten" (Stettin 1801. 2te Aufl. 1804. Zweite Samml. Stettin 1806). Er hatte sich, sagt die Vorrede des ersten Bandes, im Kreise seiner Erfahrungen immer mehr davon überzeugen müssen, „daß die streng moralischen und eben daher so oft einförmigen Vorträge, worauf bisher so streng gedrungen ist, weder dazu beigetragen haben, noch je allein dazu beitragen werden, eine bessere Gesinnung, als die herrschende ist, hervorzubringen und unsere Kirchen, die der Geist der Zeit leer gemacht, wieder zu füllen." Jetzt forderte der „Geist der Zeit" selber zu religiöser Erhebung auf. Die Weltereignisse, wie sie seit der Revolution in erschütternder Folge einander drängten, schienen alle nur die Eine Wahrheit zu verkündigen, daß Jeder sich ermannen und über die Umgebungen der Vergänglichkeit erheben solle, damit er nicht „ihrer furchtbaren Gewalt erliege, sondern auf die höheren geistigen Bedürfnisse seines Daseyns zurückgeführt werde." Aber auch zu einer wissenschaftlichen Vertiefung war mancher Anlaß gegeben; für Gaß war die schon 1803 angeknüpfte und nachher ohne Unterbrechung gepflegte Freundschaft mit Schleiermacher von besonderer Wichtigkeit, denn diese Verbindung rechnete er fortan zu den schönsten Zierden seines Lebens, und auch Schleiermacher hat ihren Werth seinerseits durch die Dedikation seines kritischen Sendschreibens über den ersten Timotheusbrief (1807) öffentlich anerkannt. Unter solchen Anregungen entwickelte sich Gaß zu einem frommen, lebhaften und kräftigen Karakter, zu einem thätigen Theilnehmer am kirchlichen und wissenschaftlichen Leben. Sein Regiment mußte 1806 ausrücken, er folgte ihm, traf in Halle mit Schleiermacher und Steffens zusammen, ging nach Stettin zurück und wurde als Assessor im dortigen Consistorium beschäftigt. Allein seine Stellung war ihm seit der Auflösung des Regiments durch den Mangel einer sicheren Kanzel sowie auch durch bitteren häuslichen Kummer — er verlor kurz nach einander drei Kinder — verleidet; daher entschloß er sich, zu Ende des Jahres 1807 nach Berlin überzusiedeln. Nach einigen Monaten wurde er hier als Prediger an der Marienkirche angestellt; es gelang ihm, sich auszuzeichnen, durch Predigt und Confirmandenunterricht gewann er die Liebe seiner Gemeinde in hohem Grade. Zwei Jahre später (1810) erfolgte seine Versetzung nach Breslau, wo er bis zu seinem Tode verblieb. Als Consistorialrath der Kirchen- und Schuldeputation der schlesischen Regierung wurde er zwar der Kanzel entzogen, sah sich aber einen größeren und unter den damaligen Verhältnissen doppelt wichtigen Wirkungskreis aufgethan. Denn abgesehen davon, daß die kirchlichen Angelegenheiten mit erneutem Eifer wieder aufgenommen werden mußten, erstreckte sich damals die Thätigkeit der Consistorien weiter als späterhin; die Leitung der gelehrten Schulen war noch nicht abgelöst, ihre Beaufsichtigung wurde den Umständen nach unter die einzelnen Mitglieder des Consistoriums vertheilt. Aber mit diesem kirchlichen Amte sollte sich bald noch ein zweites, akademisches verbinden. Nach der Verlegung der Universität von Frankfurt an der Oder nach Breslau wurde Gaß die ordentliche theologische Professur für systematische und praktische Theologie anvertraut, und er erhielt zugleich die Anwartschaft als Universitätsprediger, welche Stelle jedoch damals gar nicht in's Leben treten sollte. An diesem doppelten Amte hing noch manches Andere; er übernahm die Oberleitung des Breslauer Schullehrerseminars, stiftete das homiletische Seminar der theologischen Fakultät und wohnte als königlicher Commissarius den Abiturientenprüfungen bei einem Theile der Gymnasien bei. Auch bei schönen Talenten, wie sie Gaß in sich vereinigte, konnte nur ein ausdauernder Fleiß und große Rüstigkeit einer so bedeutenden Arbeitslast gewachsen seyn. Die Tüchtigkeit und immer gleiche Treue, mit der er sich allen Obliegenheiten seiner amtlichen Stellung widmete, erhob ihn bald in die Reihe der einflußreichen und allgemein geachteten Persönlichkeiten der Provinz; er genoß die Liebe der schlesischen Geistlichkeit in weitem Umfange und das Vertrauen der Studirenden. Seine gewöhnlichen Consistorialarbeiten wurden ihm leicht und er war energisch genug, um in die lange vernachlässigte kirchliche Verwaltung Schlesiens einen strengeren Gang zu bringen; in das akademische Lehramt, für welches er nicht vollständig

vorbereitet war, hat er sich mit Anstrengung und Willenskraft hineingearbeitet. In wissenschaftlicher Beziehung war er mehr Denker als Gelehrter; er brachte eine sehr gute philosophische und dialektische Vorbildung mit, sein Vortrag war lebhaft und fließend, daher auch die steigende Frequenz seiner Collegien. Als Theologe schloß er sich der Richtung seines Freundes Schleiermacher im Allgemeinen an, ohne jedoch deren confessionelle Eigenthümlichkeiten in sich aufzunehmen. Diese von ihm offen ausgesprochene Abhängigkeit zeigte sich am meisten in den dogmatischen Vorlesungen, selbstständiger verhielt er sich in der Ethik, seinem besten Collegium, wie aus den nachgelassenen Heften hervorgeht und von Schülern öfters bezeugt worden ist; und in der praktischen Theologie kamen ihm seine eigenen Uebungen und Erfahrungen zu Statten. Er predigte selten, aber mit großem Beifall, befreundete Familien gaben ihm zu Casualreden zuweilen Veranlassung. Mit seinem Collegen David Schulz hat er sich bei immer gleicher collegialischer Freundschaft dogmatisch niemals ganz einigen können; doch stand er ihm und den übrigen Collegen nicht eigentlich gegenüber, sondern ergänzend zur Seite, und für das Gedeihen der Fakultät und ihres Wirkens war es heilsam, daß neben einer überwiegend kritischen und rationalistischen Theologie auch das Interesse am Positiven vertreten und der Sinn für die Kirche und deren Aufgaben lebendig erhalten wurde. — Die Stellung, welche das schlesische Consistorium in jener Zeit einnahm, muß als bekannt vorausgesetzt werden. Gaß stand als Mitglied desselben anfangs in gutem Einvernehmen mit der höchsten Behörde, und das Vertrauen seines nächsten Vorgesetzten, des Oberpräsidenten von Merckel, der ihm gern die wichtigeren Arbeiten anvertraute, genoß er bis an's Ende. Auch die auf die Kriegsjahre folgenden politischen Wirren und Reibungen berührten ihn weniger als Viele seiner Freunde, und nur im Jahre 1823 erlitt er eine schwere aber vorübergehende Anfechtung. Dagegen wurde er in kirchlicher Beziehung durch die auf diesem Gebiete beginnenden Verwickelungen entschiedener auf die Seite der Opposition gestellt. So weit der Streit über Union und Kirchenverfassung, Agende und Liturgie in Schlesien geführt wurde, hat Gaß thätigen Antheil an ihm genommen, und der Gang der Dinge ist aus seinen Briefen an Schleiermacher ziemlich genau ersichtlich. Er wünschte eine freiere Gestaltung der Kirche durch Einführung einer Presbyterial- und Synodalordnung, welche letztere die Breslauer Regierung schon 1811 in Anregung brachte. Nicht minder aufrichtig war er der kirchlichen Union zugethan. Beiden Zwecken sowie überhaupt der Besprechung der nächstliegenden kirchlichen Bedürfnisse diente sein „Kirchliches Jahrbuch“, welches aber nach den beiden ersten Bänden nicht fortgesetzt worden ist. Die Union selber wurde von ihm in der Schrift „An meine evangelischen Mitbürger“, Breslau 1823, mit eindringender Wärme und unter Berücksichtigung der historischen Entwickelung beider Confessionen empfohlen, und der Verfasser verstand unter Union nicht ein Aufgeben der Sondermeinungen, sondern eine von gemeinsamer evangelischer Gesinnung ausgehende und auch bei der Fortdauer der verschiedenen Ansichten innerlich berechtigte kirchliche Einigung in Cultus, Verfassung und Leben. In dieser Unionsrichtung wußte er sich mit dem Willen der Landesregierung einig, doch sollte der Gegensatz in anderer Hinsicht nur zu bald hervortreten. Schon im Jahre 1817 war die Verfassungsfrage lebhafter zur Verhandlung gekommen, aber der zum Grunde gelegte „Entwurf einer Synodalordnung“ regte die vorhandenen Wünsche nur an, statt sie zu befriedigen. Die Synodalarbeiten geriethen in's Stocken, um bald gänzlich liegen zu bleiben. Dagegen nahm die Agendensache seit 1821 alle Aufmerksamkeit in Anspruch. Es ist bekannt, welchen ernsten und nachhaltigen Widerstand die neue Liturgie bei einem Theile der schlesischen Geistlichkeit und den Räthen des Consistoriums gefunden hat; es ist eben so bekannt, daß sie 1829 in einer zweiten Ueberarbeitung dennoch zur Annahme und Einführung gelangte. Auch Gaß entschloß sich zuletzt zum Beitritt und zur Unterzeichnung der Vorrede; er beruhigte sich über diesen Ausgang eines langen, aber nicht unrühmlich geführten Kampfes damit, daß bei dieser zweiten Redaktion des Werkes die Verhältnisse der einzelnen Pro-

dinzen berücksichtigt worden, und daß von der Forderung einer buchstäblichen Anwendung der Formulare Abstand genommen war.

Gaß's letzte Lebensjahre waren von diesen oft drückenden Sorgen ziemlich frei, aber durch Kränklichkeit erschwert. Sein Körper, der bis dahin rüstig ausgehalten hatte, brach nun plötzlich unter einem heftigen Brust- und Halsleiden zusammen. Er konnte im letzten Halbjahr das Katheder nicht mehr betreten, doch blieb er in dem Consistorium thätig bis zum letzten Tage und einigte sich während seiner Krankheit noch mit dem verstorbenen C. A. Suckow zur jährlichen Herausgabe eines Bandes ausgewählter Predigten, welches Unternehmen wenige Monate vor seinem Tode zur öffentlichen Anzeige gelangte. Ein plötzlicher Blutsturz endete seine Leiden am 19. Febr. 1831, nach allem Anschein ohne schweren Kampf.

Sein Leben war ein glückliches zu nennen, weil ein thätiges und fruchtbringendes, welchem außer dem Segen des Hauses auch der Schmuck der Freundschaft und der Genuß zahlreicher und zum Theil bedeutender persönlicher Verbindungen reichlich zu Theil wurde. Gaß war im Denken maaßvoll, den Extremen abgeneigt, im Handeln rasch und durchgreifend bei lebhaftem, fast leidenschaftlichem Temperament. Im geselligen Umgange sah man ihn heiter, herzlich und humoristisch. Auf literarische Arbeiten hat er immer nur geringe Zeit verwenden können. Außer den schon genannten verdient hauptsächlich Auszeichnung die Schrift: Ueber den christlichen Cultus, Breslau 1815, ein gehaltvolles Büchlein, von welchem anerkannt ist, daß es nach dieser Seite bahnbrechend gewirkt und — wie sich Hagenbach (Encykl. S. 361) ausdrückt — der neueren evangelischen Liturgik eine wissenschaftliche Grundlage gegeben hat, auf welcher Spätere fortbauten. Alle kirchlichen Ansichten und Wünsche des Verfassers werden in diesen Blättern berührt, das Wesen des protestantischen Cultus aber wird dahin erklärt, daß in demselben ein eigenthümliches Handeln der christlichen Gemeinschaft ausgedrückt seyn soll, welches in das Gebiet des Ethischen fallen und aus der Identität des religiösen und sittlichen Gefühls hervorgehen muß. Die Theile des Cultus ergeben sich daraus, daß in jenem gemeinschaftlichen Handeln die Momente des Emporstrebens und Verlangens von den anderen der Ruhe, der Befriedigung und des Gleichgewichts unterschieden werden. — Außerdem sind noch zu nennen: Ueber den Religionsunterricht in den oberen Klassen der Gymnasien, Breslau 1828; Ueber den Reichstag zu Speyer, 1529, Bresl. 1829, dazu einzelne Predigten, die in verschiedenen Kirchen Breslau's gelegentlich gehalten worden, zahlreiche Recensionen in Wachler's theolog. Annalen, eine auch in den Studien und Kritiken über Knapp's und Tzschirner's Glaubenslehre, 1830. Bd. II.

Vergl. Schleiermacher's Briefwechsel mit Gaß, Berl. 1852, Vorrede. (Ein später aufgefundener Theil der Briefe Schleiermacher's ist auf meine Veranlassung dem Hauptwerke: „Aus Schleiermacher's Leben in Briefen" Bd. IV. — einverleibt worden.) — Dazu den Nekrolog in der Darmstädtischen Allgemeinen Kirchenzeitung, 1831. S. 743.

Dr. W. Gaß.

Gaussen, Ludwig, ein kürzlich verstorbener verdienstvoller Genfer Theologe, ist ein Abkömmling einer alten Familie aus Languedoc. Zur Zeit der religiösen Verfolgungen blieben einige Mitglieder dieser Familie im Vaterlande, andere wanderten aus nach England und nach der Schweiz, in welchen beiden Ländern sie zu ehrenvoller Stellung gelangten. Der Vater unseres Gaussen, Georg Markus Gaussen, war in Genf Mitglied des Rathes der Zweihundert. Sein Sohn Ludwig wurde am 25. Aug. 1790 geboren, absolvirte alle seine Studien in Genf, wurde 1814 Candidat und bereits 1816 Pfarrer in Satigny, nahe bei Genf, bald darauf (1817) trat er in die Ehe mit Caroline Lullin. Sein Vorfahr im Amte, Pfarrer Cellerier, Vater des Professors gleichen Namens, einer der wenigen Männer, die in jener Zeit am Bekenntniß der Heilswahrheiten muthig festhielten, war Gaussen schon längst bekannt und hatte Einfluß auf seine im Gegensatze zu der herrschenden Lauheit sich bildende scharf ausgeprägte theologische Ueberzeugung. Es war für ihn von unschätzbarem Werthe, daß

Cellerier ihn in den Anfängen seines pastoralen Lebens unter seine väterliche Leitung nahm. Schon im Jahre 1818 verlor er seine Frau, nachdem sie ihm eine Tochter geboren hatte. Dieser Riß in sein Leben, den der gemüthreiche Mann um so schmerzlicher empfand, da er in seiner Frau eine wahre Gehülfin in seinem Amte gefunden, fiel gerade zusammen mit den Anfängen der Erweckung in der französischen Schweiz. Diese Erweckung, die sich zum Theil an die Wirksamkeit des schottischen Theologen Haldane knüpft, rief von Seiten der Geistlichkeit (Vénérable Compagnie des pasteurs)*) die Verordnnng vom 7. Mai 1817 hervor, welche faktisch das Predigen wesentlicher Heilswahrheiten verbot, die Wirkung davon war eine Dissidenz, welche in zwei separirte Kirchen, die vom Bourg de Four, unter Guers und Empeytaz, die Eglise du témoignage unter der Leitung von Malan, ausmündete. Gaussen, obwohl nicht im mindesten an ein Aufgeben seiner Stelle in der Landeskirche denkend, war befreundet mit mehreren Dissidenten und theilte überhaupt ihre theologische Richtung, die ja nur die alt-orthodoxe der Genferkirche war. In Verbindung mit seinem väterlichen Freunde Cellerier protestirte er zu Anfang des Jahres 1819 thatsächlich gegen jene Verordnung vom 7. Mai 1817, durch die Veröffentlichung, will sagen, neue französische Ausgabe der helvetischen Confession, welche in Genf schon seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts abgeschafft worden war. Die beiden Herausgeber erklärten in der Vorrede, im Widerspruche mit der schon längst unter der Genfer Geistlichkeit herrschenden Ansicht, daß eine Kirche ein Glaubensbekenntniß haben müsse und daß die zweite helvetische Confession der Ausdruck ihrer persönlichen Ueberzeugungen sey. Dieß war der erste Akt, wodurch Gaußen in der damaligen Bewegung seine theologische Ueberzeugung für das größere Publikum aussprach. Er blieb hernach noch zwölf Jahre Pfarrer in Satigny und wirkte daselbst mit musterhafter Treue, mit unermüdlichem Eifer; besondere Verdienste erwarb er sich um Wiederbelebung der Katechisationen, wofür er eine besondere Gabe besaß. Zugleich hielt er des Abends in seinem Hause und in der Stadt im Hause seiner Mutter besondere religiöse Versammlungen, doch ohne im Mindesten die Trennung von der Nationalkirche zu empfehlen. Sein Streben war vielmehr darauf gerichtet, ohne Trennung an der Wiederbelebung der vaterländischen Kirche zu arbeiten. Unter seinen schriftstellerischen Arbeiten aus dieser Zeit verdient eine Sammlung von Predigten Erwähnung. Es waren solche, die er, einer althergebrachten Sitte gemäß, von Zeit zu Zeit in Genf vor der versammelten Geistlichkeit hatte halten müssen und die daher viel sorgfältiger ausgearbeitet waren, als diejenigen, die er in Satigny zu halten gewohnt war. Gaussen kommt nicht entfernt Vinet oder A. Monod gleich, aber seine Beredtsamkeit hatte eine Eigenschaft, welche bei jenen beiden ausgezeichneten Kanzelrednern weniger hervortritt. Gaussen ist populärer im edelsten Sinne des Wortes und wirkt mehr auf das Gemüth. Unterdessen wurde Genf selbst mehr und mehr ein Wirkungskreis für ihn. Er rief daselbst die Stiftung einer Missionsgesellschaft hervor, welche nach Basel ihre Beiträge sandte und zuerst in einem Privathause, später in einer Kirche ihre Versammlungen hielt. Gaussen machte in Basel einen Besuch, um das dortige Missionshaus kennen zu lernen; Alles, was er dort sah, erfüllte ihn mit Bewunderung, und fortan betrieb er diese Sache, die übrigens durchaus nichts Separatistisches hatte, mit erneutem Eifer. Leider wurde er bald veranlaßt, aus dem Commitée dieser Gesellschaft, die aus Geistlichen und Laien bestand, auszuscheiden, als im Jahre 1828 durch den Einfluß der Vénérable Compagnie einige Männer in das Comitée gewählt wurden, deren Ansichten Gaussen als heterodoxe verwarf. Dieser erste Conflikt mit der Genfer Geistlichkeit war der Vorläufer künftiger Stürme, die auf die fernere Wendung seines Lebens entscheidend wirkten.

Diese Stürme entstanden bei Anlaß derjenigen Pastoralfunktion, die Gaussen mit besonderem Eifer betrieb, wofür er die größte Begabung besaß, d. h. bei Anlaß der

*) So hieß das Corps der Geistlichen, das zugleich die oberste kirchliche Behörde war, von uns fortan der Kürze wegen „Compagnie“ genannt.

Katechisationen. Der Katechismus von Calvin (s. Bd. II. S. 523) hatte lange als Grundlage des Jugendunterrichts gedient. Im Laufe des 18. Jahrhunderts hatte man ihn nach und nach beseitigt und durch einen anderen ersetzt, dessen gesetzmäßiger Karakter angefochten werden konnte. Derselbe war der Ausdruck eines ziemlich blassen Supernaturalismus. Die Gottheit Christi und die Erbsünde, die Wiedergeburt durch den heiligen Geist, die Rechtfertigung durch den Glauben fanden darin keine Stelle. Gaussen, der ihn zuerst seinen Katechesen zu Grunde gelegt hatte, kam zuletzt dahin, ihn ganz bei Seite zu legen. Er begnügte sich, seinen Katechumenen die Bibel auszulegen. Wer hätte geglaubt, daß die Genfer Geistlichkeit, deren Stichwort „die Bibel und die Toleranz" war, die Freiheit, die sich Gaußen nahm, zum Gegenstande einer Klage wider ihn machen würde? und doch trat dieser Fall ein. Sich gründend auf die bestehenden Reglements, befahl ihm die Compagnie, in seinem Unterrichte den gebräuchlichen Katechismus zu gebrauchen. Ueberrascht durch diesen Befehl, antwortete er darauf nach Verfluß eines Monats in zwei Briefen, worin er mit großer logischer Consequenz bewieß, daß der Katechismus keinen gesetzmäßigen Karakter habe und daß die in Religionsangelegenheiten proklamirte Freiheit ihm erlaube, denselben nicht zu gebrauchen. Man suchte ohne Zweifel, jedoch vergeblich nach einem Reglement, welches den Gebrauch befiehlt, man fand aber nur magere Artikel, die, wie es schien, die Geistlichen verpflichteten, nicht sowohl die im Katechismus enthaltene Lehre vorzutragen, als vielmehr in ihrem Unterrichte dieselbe Ordnung der Materien, die im Katechismus herrscht, zu befolgen. Gaussen unterwarf sich sogleich dieser Anordnung, welche er mit seiner Ueberzeugung verträglich hielt; aber die Compagnie hatte bereits eine neue Forderung an ihn gestellt. Sie wollte, daß er seine Briefe zurückziehe. Gaussen weigerte sich dessen im Namen seines Gewissens und der Wahrheit. Darauf wurde er durch einen Beschluß der Compagnie „censuré" auf ein Jahr seines Rechtes, an den Sitzungen derselben Theil zu nehmen, beraubt. Die auf diese Sache bezüglichen Dokumente wurden dem Publikum vorgelegt in zwei Schriften, wovon die eine von Gaußen, die andere von der Compagnie herrührte: Lettres de Mr. le Pasteur Gaussen à la Vénérable Compagnie des pasteurs de Genève, 1831; Exposé historique des discussions élevées entre la Compagnie des pasteurs de Genève et Mr. Gaussen, 1831. Doch damit war der Conflikt nicht zu Ende. Gaussen und seine Freunde, worunter Merle d'Aubigné und Galland, nachdem sie eine Zeit lang in Privathäusern religiöse Versammlungen gehalten, hatten sich entschlossen, sich als „Evangelische Gesellschaft" zu constituiren, zum Zwecke der Verbreitung der Bibel und religiöser Traktate und um das Publikum für die Sache der Heidenmission zu interessiren. Kaum war diese Gesellschaft gestiftet, als von einem angesehenen Mitgliede der Genfer Akademie in Druckschriften die Gottheit Christi und die Erbsünde geläugnet wurde. Dadurch fand sich die Gesellschaft zur Gründung einer Schule bewogen, worin die evangelische Lehre vorgetragen werden sollte. Dieser Entschluß wurde dem Staatsrath von Genf sowie den auswärtigen Kirchen in Cirkularschreiben mitgetheilt, worin die Nothwendigkeit der Stiftung durch den Zustand des theologischen Unterrichts, welchen die officielle Fakultät ertheilte, und durch das Bedürfniß nach evangelischen Predigern in Frankreich dargethan wurde; diese Cirkularschreiben wurden auch von drei Geistlichen der Nationalkirche unterschrieben, von Galland, Merle d'Aubigné und Gaussen; sie brachten für letzteren sowie für die beiden anderen Männer die Entscheidung. Am 30. Sept. 1831 beschloß die Compagnie, ohne im Mindesten die drei Geistlichen angehört zu haben, dem Consistorium (bestehend aus der Compagnie selbst und 15 Laien) anzuzeigen, daß sie es für nöthig erachte, Gaussen abzusetzen und den Herrn Galland und Merle die Kanzel zu verbieten. Das Consistorium citirte die drei Inculpirten vor sich, weigerte sich, ihnen schriftlich Kenntniß zu geben von den gegen sie erhobenen Anklagen, nahm ihre Protestation entgegen, bestätigte den Beschluß der Compagnie und unterbreitete ihn der Sanktion des Staatsrathes, die Beweggründe dazu beifügend. Der Staatsrath, der

sich immer toleranter als die Compagnie gezeigt hatte, ließ noch sechs Wochen verstreichen, ehe er ein Urtheil fällte. Gaussen übergab ihm in dieser Zeit zwei seitdem veröffentlichte Denkschriften, worin er zu beweisen suchte, daß man nicht nur in Behandlung seiner Sache alle Formen der Gerechtigkeit mit Füßen getreten habe, sondern auch, daß der Staatsrath im Begriff sey, zu entscheiden, ob die Kirche von Genf sich fernerhin zur Orthodoxie oder zum Arianismus bekenne. Diese Schriften bekundeten die Rechtschaffenheit seiner Ansichten und die Festigkeit seines Glaubens. Aber der Staatsrath meinte, der Meinung der Majorität der Geistlichen willfahren zu müssen. Er bestätigte die Beschlüsse des Consistoriums und der Compagnie, nicht ohne diesen beiden Behörden wegen ihres in dieser Sache beobachteten Verfahrens einen ziemlich deutlichen Verweis zu geben.

Das sind die Ereignisse, welche gewaltthätigerweise Gaussen von seiner Gemeinde trennten. Er verließ mit gutem Gewissen, aber ungern den Ort, wo er vierzehn Jahre lang mit Segen gewirkt hatte. Persönlich hatte er nichts zu fürchten. Seine Vermögensumstände ließen in ihm keine irdischen Sorgen aufkommen. Wenn es nöthig gewesen wäre, so würde er in seinen Talenten die Mittel gefunden haben, sein Brod zu verdienen. Allein es schmerzte ihn, nicht bloß seine Gemeinde zu verlassen, sondern auch Zeuge zu seyn, wie die Genfer Kirche, an der er von Herzen hing, die durch so viele Glaubensmänner verherrlicht worden, diejenigen, welche die Heilslehre verkündigten, mit Entschiedenheit aus ihrer Mitte vertrieb. Während jener ernsten Verhandlungen hatte er die Bewunderung Aller erregt, welche ihn in der Nähe gesehen. Sanft und fest zugleich, voll Entschlossenheit, aber ohne Gereiztheit, ohne Bitterkeit und Herbheit, sich selbst vergessend, nur um die Sache des Evangeliums in's Auge zu fassen, litt er denn doch und fühlte sich körperlich sehr angegriffen. Mehrere Jahre der Pflege und Ruhe reichten nicht hin, seine Gesundheit gänzlich wieder herzustellen. Damals bereiste er Italien und England, in welchem letzteren Lande seine Sache schon längst die innigste Sympathie erweckt hatte. In Rom machte Alles, was er sah, auf ihn den Eindruck, daß der Pabst der Antichrist sey.

Erst im Jahre 1834 entschloß er sich, an der neugestifteten theologischen Schule eine Lehrstelle und zwar die der Dogmatik anzunehmen. Seine Richtung war die der strengsten reformirten Orthodoxie; nur in der Lehre von der Prädestination erlaubte er sich eine Abweichung davon. Ohne sich bestimmt über diesen wichtigen Punkt auszusprechen, ließ er doch so viel merken, daß er nur an die Gnadenwahl glaubte; die streng calvinistische (supralapsarische) Lehrweise nahm er nicht an. Seine Lehrart war nicht ohne Leben. Seine Persönlichkeit, die das Gepräge des Gebetes, der Gewißheit des Gnadenstandes trug, übte großen Einfluß aus; er war zwar ohne philosophischen Geist, aber die Macht seines Gefühls verlieh seinem Denken eine gewisse Originalität und Tiefe.

Drei Punkte der evangelischen Theologie sind es, die ihn hauptsächlich beschäftigten und die er mit sichtbarer Vorliebe behandelte, nicht bloß für die Studirenden, sondern auch für das größere Publikum, die Gottheit Christi, die Weissagungen und die göttliche Autorität der Schrift. Zuerst behandelte er die Gottheit Christi, weil diese zunächst Gegenstand der Angriffe war. Hernach, als die Schriftautorität mehr und mehr angefochten wurde, übernahm er deren Vertheidigung. Er widmete derselben seine besten Kräfte; seine zwei Hauptschriften betreffen diesen Gegenstand. In der „Theopneustie“ (erste Ausgabe 1840, zweite Ausgabe 1842) hat er den Satz vertheidigt, daß alle Schriften des Alten und Neuen Testaments wörtlich inspirirt sind, welcher Satz in den Worten Turretini's, die der Verfasser als Aufschrift hinzusetzt, deutlich ausgesprochen ist: „Quaeritur, an, in scribendo, ita acti et inspirati fuerint a spiritu sancto, et quoad res ipsas et quoad verba, ut ab omni errore immunes fuerint; adversarii negant, nos affirmamus.“ Gaussen wendet sich in seiner Beweisführung nicht an die Ungläubigen und Skeptiker, sondern an diejenigen, welche an die Autorität der Schrift glauben, ohne ihre volle Inspiration (inspiration pléniére) zuzugeben. Er sucht daher

nicht, ihnen die Authentie und die Glaubwürdigkeit der biblischen Schriften zu beweisen, sondern er sagt ihnen: wenn ihr an die Autorität dieser Schriften glaubt, so glaubt ihr, was sie von sich selbst aussagen. Nun aber sagen sie von sich aus, sie seyen völlig und Wort für Wort von Gott eingegeben. Und nun zeigt Gaussen, daß, weil die Propheten das Wort Gottes aussprachen, das, was sie aussprachen, das Wort Gottes selbst war, was durch ihren Mund ging. Er bringt auch die vorzüglichsten Beweisstellen für diese Inspiration bei und zeigt, daß Jesus die heil. Schrift als wörtlich inspirirt behandelt hat; daraus schließt er, daß die ganze Schrift ganz von Gott ist, so wie sie auch in anderer Beziehung ganz vom Menschen ist. Die Individualität der heiligen Schriftsteller verschwindet nicht, sagt er, sie sind zu vergleichen mit den Tasten einer unermeßlich großen Orgel, über welche die Finger des göttlichen Organisten gegangen sind. In solchen Erörterungen ergeht sich der erste Theil dieser Schrift, das Uebrige ist der Widerlegung der Einwendungen und Ausflüchte gewidmet. Diese Schrift hatte ungeheuren Succeß in Ländern englischer Zunge und in Frankreich selbst, wo zwei Auflagen bald vergriffen waren. Der Succeß erklärt sich aus der Kühnheit der These und ihrer inneren Wichtigkeit, aus dem unbestreitbaren Werthe vieler vom Verfasser ausgesprochener Gedanken, endlich aus dem literarischen Werthe der Schrift und aus der Erbauung, die sie vielen Lesern gewährte. In der That hat in Frankreich Niemand von der heil. Schrift mit so inniger Liebe gesprochen, Niemand hat die Schönheiten derselben so herrlich und prachtvoll beschrieben. Einige Stellen dieser Schrift sind in Aller Erinnerung, und ungeachtet aller Reservationen, Einwendungen und Zweifel, die der Leser in Beziehung auf die volle Haltbarkeit der These und der Argumentation erheben mag, wird er doch das Buch nicht zu Ende lesen ohne heilige Gemüthserregung.

Gaussen sah übrigens seine Arbeit bald als unzureichend an. Edmund Scherer, dessen Ernennung zum Professor an der theologischen Schule von ihm selbst betrieben worden, gerieth bald durch die kritischen Arbeiten, denen er sich unterzog, in vollkommenen Widerspruch mit seinen Collegen, und gab in Folge davon im Jahre 1849 seine Entlassung ein. Es ist bekannt, daß er unter den französischen Protestanten vielen Anklang fand, daß langwierige Streitigkeiten aus dem Vorgehen Scherer's entstanden, daß er seitdem bei dem vollständigen Skepticismus angelangt ist*). Gaussen wurde durch das Alles um so schmerzlicher bewegt, als man ihm gern vorwarf, durch seine übertriebene Ansicht eine Reaktion hervorgerufen zu haben. Er erachtete, daß seine „Theopneustie" einer Ergänzung bedürfe. Diese gab er theils in seinen Vorlesungen, theils in einer neuen Schrift in zwei Bänden: „Der Kanon der heil. Schrift", Lausanne 1860. Auch in diesem Buche wendet er sich an Leser, die von der göttlichen Autorität der heil. Schrift überzeugt sind. Allein, sagt er, man könnte die Frage aufwerfen, ob unter den verschiedenen Büchern, welche die biblische Sammlung bilden, sich keines finde, welches auf betrügerische Weise sich in diese eingeschlichen, und auf der anderen Seite, ob es nicht inspirirte Schriften gebe, welche in derselben Sammlung keinen Platz gefunden. Gaussen gibt verneinende Antworten, im Namen der Wissenschaft im ersten Bande, im Namen des Glaubens im zweiten Bande. Die Wissenschaft, sagt er, gibt uns für die Authentie und Kanonicität aller heiligen Schriften unwiderlegliche Zeugnisse; diese werden nun angeführt. Durch den Glauben wissen wir, daß der Kanon des Alten Testaments den Juden anvertraut wurde, welche ihn mit ängstlicher Sorgfalt aufbewahrt haben. Zahlreiche Thatsachen sprechen dafür, daß die Vorsehung ihn vor Verderbniß bewahrt hat. In der That, wie dürfte man annehmen, daß Gott, nachdem er der Menschheit inspirirte Schriften gegeben, zugegeben habe, daß sie verderbt wurden oder verloren gingen? Die Vollkommenheit des Kanon ist daher ein Dogma. Er ist ein absolutes Ganze von völlig inspirirten Schriften, daher einzige und ursprüngliche Autorität, er enthält schlechterdings keine Irrthümer. So war der heitere Glaube von Gaussen; er

*) Man könnte sagen: Subjektivismus. S. Neue Evangel. Kirchenzeitung. 1863. Nr. 14.

ließ sich durch keine Einwendungen irre machen; es war ein glückseliger Glaube, der sich durch die neuere Kritik nicht erschüttern ließ.

Man begreift, daß Gaussen, von einem solchen Glauben beseelt, mit besonderer Vorliebe diejenigen Bücher der Schrift erforscht hat, welche im höchsten Grade den Offenbarungskarakter an sich tragen, d. h. die prophetischen Bücher. Hier sind zu nennen „Leçons sur Daniel" in drei Bänden, ein unvollendetes Werk, entstanden aus seinen Katechisationen, die er neben dem Professorate beibehalten hatte. Gaussen hat in diesem Bande nichts gerade Neues gegeben; er gibt die Resultate der altreformirten Auslegung; aber nirgends lernt man die Persönlichkeit des Verfassers besser kennen. Sie bekunden die Mannichfaltigkeit seiner Kenntnisse, die Macht seiner Rede, die Zärtlichkeit seines Herzens; zugleich zeigt sich darin eine gewisse Heiterkeit, ein Anflug von Humor, der dem Verfasser wohl ansteht und zum vertraulichen Karakter des Unterrichts gut paßt. Gaussen setzte in diese Arbeiten einen gewissen theologischen Werth, insofern die Erfüllung der Weissagungen, die er bis in die Ereignisse des Jahres 1848 hinein verfolgte, wie er sagte, von der Göttlichkeit der Schrift ein neues Zeugniß ablegt. Eine andere Schrift, die aus seinen Katechisationen entstand, ist betitelt: „Das erste Kapitel der Genesis, für Kinder erklärt". Was das Dogma von der Gottheit Christi betrifft, so ist Gaussen, so sehr ihm dieses Dogma am Herzen lag, keineswegs in spekulative Erörterung desselben eingetreten. Den Blick auf die Schrift ausschließlich richtend, hat er sie befragt über die Gottheit Christi, und gefunden, daß sie ihm göttliche Namen, Vollkommenheiten und Eigenschaften beilegen, und daraus hat er auf die Gottheit Christi geschlossen, und er hat sie vertheidigt gegen die Arianer und Semiarianer seiner Zeit.

Diese Karakteristik seiner Schriften gibt einen klaren Begriff von der theologischen Richtung des Mannes. Er stellt sich uns dar als einer der Heroen des 16. oder 17. Jahrh., mitten in die heutigen theologischen Verhandlungen versetzt. Sein Styl hat einige der Eigenschaften der großen Epoche der französischen Litteratur; Gaussen selbst war beseelt vom strengen Glauben der Märtyrer aus der Reformationszeit. Calvin, der ältere Turretini, Pictet und die alten Theologen der reformirten Kirche waren, nebst einigen neueren englischen Theologen, seine Lieblingsschriftsteller. Seine Theologie concentrirte sich auf das Studium der Schrift. Er ist es auch, der den Verein in's Leben rief, welcher sich mit genauer wörtlicher Uebersetzung der Schrift beschäftigt und woran er sich mit Eifer betheiligte. Zugleich nahm er lebhaften Antheil an den allgemeinen Angelegenheiten der evangelischen Gesellschaft. So ist er es, der in einem beredten Vortrage die Nothwendigkeit darlegte, das Werk der Evangelisation in Frankreich zu betreiben. Er besuchte mehrmals die in Folge dieser Anregung gestifteten Gemeinden. Jene Gesellschaft, die im Jahre 1835 an dem Gedenktage der Genfer Reformation zuerst das Abendmahl abgesondert von der Nationalkirche feierte, verschmolz sich 1849 mit der alten Genferdissidenz und zählt gegenwärtig 1500 Mitglieder. Gaussen war bei dem Allen thätig, nahm aber niemals die Grundsätze Vinet's über absolute Trennung von Kirche und Staat an; was ihn von der vaterländischen Nationalkirche entfernt hielt, das ist nicht freikirchliche Richtung, sondern einestheils sein orthodoxer Glaube, anderntheils das Princip, daß eine Kirche ein Glaubensbekenntniß haben muß, welches Princip jene Kirche schon längst verworfen hatte.

In der reizenden Villa Les Grottes, vor den Thoren von Genf gelegen, umgeben von einem schönen Garten, erlosch Gaussen's Leben sanft und schmerzlos am 18. Juni 1863; er hinterließ eine Tochter, die ihn nie verlassen hatte. Er verdient es, daß die Kirchen Frankreichs und Genfs sein Andenken segnen. Pronier.

Geibel. Die reformirte Kirche wird für immer den Ruhm behalten, daß sie nicht nur bis spät in das 18. Jahrh. hinein den verderblichen Einflüssen des Rationalismus sich verschlossen hat, sondern daß sie ihm auch, wenn gleich er zuletzt wie in die Schwesterkirche so auch in sie seinen Einzug hielt, alsbald am Anfang dieses Jahrhunderts in der Zeit der Neubelebung des todten Kirchenkörpers eine Reihe tüchtiger evangelischer

Prediger entgegengestellt hat. In Bremen nennen wir Menken, F. A. Krummacher, in Hamburg Merle d'Aubigné, in Lübeck Johannes Geibel, in Stettin Roquette, in Stolpe Metger, in Erlangen Krafft, in Elberfeld G. D. Krummacher.

Wir wollen nun, so weit es uns möglich ist, das Andenken von Johannes Geibel auffrischen, eines Mannes, der über Lübeck hinaus eine bedeutende Anregung geübt hat.

Geibel ist am 1. April 1776 in Hanau geboren. Nach Vollendung seiner Studien in Marburg hielt er sich eine Zeit lang als Hauslehrer in Kopenhagen in dem Hause des gebildeten Major Koch auf. Anfangs von Daub, Jacobi und Schleiermacher angeregt, dann sich der mysteriösen Gedankenwelt von Kerner und den kirchlichen Anschauungen, welche von den Darbisten vertreten werden, hingebend, brachte ihn später ein eingehendes gründliches Schriftstudium auf richtigere Wege.

Als der reformirte Pastor Butendach in Lübeck bei zunehmendem Alter sein Amt nicht mehr versehen konnte, wurde im Jahre 1797 Geibel sein Vikar. Nach Butendach's Tode wird er am 11. Juni 1798 zu dessen Nachfolger erwählt.

Die reformirte Gemeinde in Lübeck, in ihrer Geschichte reich an Erfahrungen von den Bedrückungen solcher, die „durch Ausrottung der Calvinisten den Weg fest zu machen glaubten, auf dem man das Heil Gottes sieht", besaß nur ein kleines, kaum gegönntes und gegenüber den herrlichen Stadtkirchen verächtliches Kirchlein vor dem Holstenthore. Konnte es früher gut die wenigen Reformirten in sich fassen, so war dies unmöglich, als Geibel zu predigen begann. Die ganze Stadt ging zu ihm hinaus. Das Kirchlein kam zu solchen Ehren, daß man es von allen Seiten umdrängte, um noch vor den Thüren den Redner zu hören. Was aber zog denn in solcher Weise zu dem jungen Prediger hin, daß man auch aus weiter Ferne zu ihm kam? Es war die ganz vergessene biblische Wahrheit und biblische Sprache. Das unwissende, geistig verarmte Volk fühlte die Herrlichkeit und den Reichthum der Schrift. Dazu war dem Redner eine klare, fließende, oft unübertrefflich schöne Beredtsamkeit, eine warme Gluth lebhaftester Empfindung gegeben. Er fesselte, er begeisterte. Seine Bemühungen, die Schriftwahrheiten als die allein vernünftigen darzustellen, seine beweisende, eingehende Lehrart, seine freudige, gewisse Zuversicht, daß er die Wahrheit besitze — dieß mehrte immer mehr seine Zuhörer und Freunde. Die heilige Verehrung des Schriftwortes ist bei Geibel höchst wohlthuend, und das Beste, was sich in seinen Predigten und Schriften findet, sind seine Erörterungen über den Werth und die Bedeutung der Schrift. Man sieht, er hat sich selbstständig an ihr gebildet, hat ihr Verständniß als ein unbeschreibliches Gut gefunden und preist und rühmt sie jetzt Jedermann an. Er hält an allen ihren Grundwahrheiten fest, vertheidigt dieselben unermüdlich, übersäet seine Predigt mit vielen Bibelstellen und hat hierdurch Kenntniß und Liebe zur Schrift in hohem Grade gefördert. Pelagianische, falsch-spekulative Gedanken finden sich bei ihm nur in der Lehre von dem im Menschen gebliebenen Göttlichen. Was sich noch jetzt von tieferer Schriftkenntniß bei den älteren Bürgern in Lübeck zeigt, kommt von ihm her. Seine „Einleitung in die christliche Lehre" (1821) ist vortrefflich in dem, was er über das heilige Buch sagt. Der Einleitung folgte ein „Leitfaden bei dem Unterricht in der christlichen Glaubenslehre" (1822) und ein „kurzer Leitfaden bei dem Unterricht in der christlichen Glaubenslehre" (1835). In seinem Hause hielt er Bibelstunden und gab die erste Anregung zur Gründung der Bibelgesellschaft, zur Mission unter Heiden und Juden. Ohne streng confessionell zu seyn, wurde er durch seine Schriftliebe reformirt und sah in der reformirten Kirche am meisten apostolische Einfachheit und Wahrheit abgespiegelt. Er verstand die Schrift „im Ganzen so, wie sie im Heidelberger Katechismus unsere Väter verstanden haben." Wie durch seine Predigten, so war er auch bemüht, durch gute Ordnungen und neue Stiftungen die Gemeinde zu beleben und zu erneuen. Die Gründung einer reformirten Schule, zu deren Leitung der Professor der Philosophie Suabedissen berufen wurde, erwieß sich freilich als ein verfehlter Versuch, der Gemeine eine größere Selbstständigkeit zu verschaffen. Im Februar

1806 eröffnet, hörte dieselbe 1812 schon wieder auf; ihre höchste Schülerzahl stieg nur bis zu 23 Besuchern. Von besserem Erfolg war der von Geibel betriebene Neubau einer Kirche begleitet; man kaufte ein Haus in der Stadt, und ließ dasselbe zu einem kirchlichen Lokal umbauen, welches als „ein einfacher geräumiger Versammlungssaal in Cirkusform" die nicht allzu schönen architektonischen Gedanken Geibel's offenbarte. Der Kostenpreis war ein sehr bedeutender. Der Vorschlag des Senates, mit den lutherischen Kirchen eine Union einzugehen und eine lutherische Kirche zu benutzen, fand keinen Anklang im Presbyterium. Wichtiger noch als der Kirchbau war für die Gemeine die von Geibel entworfene „Ordnung für die evangelisch-reformirte Gemeine zu Lübeck." In frischer, klarer Sprache geschrieben, enthält sie eine ausgezeichnete, aus reformirtem Geiste hervorgegangene Organisation. „Gleich wie die heilige Schrift die Richtschnur unseres Glaubens und Lebens ist, gleich so auch unserer Gemeindeordnung und Verfassung. Je enger eine Gemeindeordnung an die der Apostel sich anschließt, desto vollkommener ist sie." Die Leitung der Gemeinde geht von einem Gemeinderathe aus, der von Aeltesten gebildet wird, die lehren und die nicht lehren. Den vier letzteren sind vier Diakonen beigeordnet, „nicht untergeordnet, denn in der Gemeine Christi gibt es keinen Rang, sondern nur Aemter." Die Gemeinemitglieder verpflichteten sich durch Unterschrift zur Aufrechthaltung dieser Ordnung. In der theologischen Welt fand die Kirchenordnung besonders bei Meyer in Frankfurt Anerkennung. Sie erschien 1826 zu Lübeck im Druck.

Aus dem Kreise, der sich in Lübeck um Geibel sammelte, nennen wir den Rechtsgelehrten Pauli, der der Gemeinde ein neues Gesangbuch verschaffte, die Familie Platzmann, den Vater des Malers Overbeck, den russischen Consul Baron von Abercaß, den originellen Johannes Menge, von Geibel „ein geistiges Ungeheuer" geheißen, unter den Frauen eine Tochter von Claudius. Einen Besuch bei ihm schildert Schubert in seiner Lebensbeschreibung im dritten Bande I. S. 235.

Geibel war eine sehr selbstständige, heiße Natur, konnte Widerspruch nicht gut ertragen, „über leidenschaftliche Absprecher fühlte er sich erhaben", aber mit einsichtigen Freunden hat er manchen Strauß gehabt. Scharfe Demüthigungen erduldete er schwer, in der Fülle seiner Gedanken und seiner Rede lag oft mehr Höhe des begeisterten Gefühls als nüchterne wahre Anschauung. Freigiebig und wohlthätig war er ohne Maaß, vielleicht auch ohne Einsicht. Mit den Weltlichen verkehrte er fast zu frei und unbehindert und gab dadurch ernsteren Gemüthern Anstoß. Sein geniales Wesen erklärt es, daß er der Vater eines berühmten Dichters geworden.

Die Arbeit Geibel's an seiner Gemeine wurde von dieser mit Dankbarkeit und Liebe vergolten. Im Jahre 1814 erhielt er einen ehrenvollen Ruf an eine andere Gemeinde. Das Presbyterium that Alles, um „einen Prediger zu behalten, der mit Recht unter die seltenen gehörte", und erhöhte das Gehalt von Geibel um 500 Mark. Als später erneute Rufe an ihn ergingen, wurde ihm sein Einkommen auf 4000 Mk. vermehrt. Bei seinem 25jährigen Jubiläum überreichte ihm das Presbyterium 250 Stück holländische Dukaten „als ein Zeichen der Anerkennung des warmen Eifers Geibel's in dem Amt an der Gemeinde." So zeigt sich auch bei den Lübeckern jene edle Freigebigkeit, welche allezeit ein Schmuck der reformirten Kirche gewesen ist.

Von den theologischen Streitigkeiten, an denen sich Geibel schriftstellerisch betheiligte, heben wir zwei hervor: seine Befehdung der Thesen von Harms und seine väterliche Vertretung des in Braunschweig angeklagten Sohnes Karl Geibel.

Harms hatte seine schneidenden Sätze veröffentlicht und Freunde und Feinde gewonnen. — Geibel, oft um sein Urtheil in der vielbesprochenen Angelegenheit befragt, hielt es zuletzt für seine Pflicht, sich öffentlich zu erklären, und bezeichnete die Sätze „des lieben Harms als unklare, einseitige und engherzige Machtsprüche, als einen verderblichen Sektengeist." In seinen „Reden für evangelische Freiheit und Wahrheit" über das Paulinische „Prüfet Alles und behaltet das Gute" (1818) spricht er sich für

volle Freigebung der biblischen Forschung und Prüfung aus, denn die Macht der Wahrheit in der Schrift sey so groß, daß sie doch zuletzt den Sieg über alle Irrthümer und Verdunkelungen erhalten werde. „Eine Wacht wollt ihr haben? Aber fehlt es denn an einer Wacht in der Kirche? Hat sie nicht ein Oberhaupt, ein untrügliches? Der Hüter Israel's, schläft und schlummert er denn je? — —

Der christliche Prediger hat keine andere Gewalt, und soll keine andere haben, als die Gewalt des göttlichen Wortes. — Eine Sekte ist da, wenn man in seinem besonderen Buchstaben, in seiner Form die einzige ausschließende Bestimmung der Wahrheit kennt.“ Ueber die Verpflichtung auf die Glaubensbekenntnisse sagt er: „Wie, Menschenwort sollte mehr vermögen als Gotteswort? Der, der frech genug ist, die Schrift zu verdrehen, der sollte nicht auch Menschenwort verdrehen können und wollen? O vertraut doch dem Herrn und der Macht seines Wortes!“

Diese seine Anschauungen über das Aufgeben aller Schranken, welche die religiösen Forschungen beengen, bewogen ihn auch, eine deutsche Uebersetzung der Schrift Locke's über Gewissensfreiheit zu veranlassen. „Ich habe nach meinen Kräften immer für allgemeine Glaubens- und Gewissensfreiheit gearbeitet.“ So ist er denn auch für die Union und seine evangelisch-reformirte Gemeinde, „fühlt sich im Geiste verbunden mit allen evangelisch-christlichen Gemeinden zu allen Zeiten und an allen Orten.“ — „Christus und die Schrift, das ist das Göttliche, das Ewige, das Unwandelbare in der Kirche, es ist das wahrhaft Vereinigende.“ Im Jahre 1817 überraschte ihn auch die Berliner theologische Fakultät mit der Doktorwürde.

Am 19. September 1830 hatte Geibel die Vaterfreude, seinen Sohn, der zum Pastor an der reformirten Gemeinde in Braunschweig erwählt war, in Lübeck zu ordiniren. Mit bewegtem Herzen rief er ihm in der Ordinationsrede zu: „Sey ein Zeuge der Wahrheit, der reinen apostolischen Lehre ohne Zusatz und Weglassung.“ Er ahnte wohl nicht, zu welchem Schmerzenswege er seinen Sohn geweiht hatte und wie er selbst durch das scheinbar glückliche Ereigniß in die aufregendsten Kämpfe hineingezogen werden sollte.

In Braunschweig hatte die reformirte Gemeinde vor Geibel einen Mann zum Prediger gehabt, der durch eine langjährige Thätigkeit dafür gesorgt, daß ihr „der Kirchenglaube ganz aus der Erinnerung gekommen war.“ Sein Eifer hatte sich namentlich auch gegen die Rechtfertigungslehre geäußert, welche ihm der „entsetzlichste Gräuel der Pseudo-orthodoxie“ war. Der junge Geibel begann die evangelischen Wahrheiten zu predigen und rief bald eine heftige Opposition besonders von Seiten des Presbyteriums gegen die neue unbekannte Lehre hervor.

Zum Führer seiner Widersacher machte sich der Professor der alten Literatur, Petri, der Sohn des Vorgängers von Geibel, der zum Amtsgehülfen neben ihm eingesetzt war. Die reicheren Mitglieder der Gemeinde unterstützten Petri, die Armen und die Freunde der Brüdergemeinde hielten sich zu Geibel. Der Streit wurde so heftig, daß sich die Petri'sche Partei verbindet, eine Auflösung der Gemeinde herbeizuführen, wenn Geibel nicht sein Amt niederlege. Der Vater Geibel's eilt nach Braunschweig, um seinem Sohne durch eine Gastpredigt vor der Gemeinde am 17. Juli 1831, in der er den Zusammenhang der biblischen Lehre darlegte, zu Hülfe zu kommen. Diese nach dem Urtheil des Professor Petri „recht erbauliche, von einer wahrhaft seltenen und hinreißenden körperlichen Beredtsamkeit höchst glücklich unterstützte Predigt“ änderte jedoch in der Sache nichts. Der Vater erschien den Gegnern „noch schlimmer als der Sohn“. Um endlich eine Beendigung des Zwistes herbeizuführen, sucht man den ermüdeten und geängstigten jungen Geibel zu bestimmen, gegen geeignete pekuniäre Offerten sein Amt niederzulegen. Er geht unglücklicherweise auf diesen Vorschlag ein, obgleich er, bald nachher sich ermannend, theils in den geringen Anerbietungen, die man ihm machte, theils in der Unwürdigkeit der ganzen Verhandlung einen göttlichen Wink sah, daß er auf diese Weise sich nicht verdrängen lassen dürfe. In-

dessen hatte er durch den ganzen Handel seine Stellung doppelt schwierig gemacht. Er konnte sich dem Vorwurfe nicht ganz entziehen, „er habe den Willen Gottes nach der mehr oder weniger großen Summe deuten wollen.“ In der nun gegen ihn entworfenen Anklageschrift, welche man an die geistliche Behörde Geibel's, die Synode der conföderirten reformirten Gemeinen in Niedersachsen, zu der auch die Braunschweiger reformirte Gemeine gehörte, einreichte, betonte man vor Allem neben den Vorwürfen, daß er ein Pietist, Mystiker und Katholik sey — jenes gegebene Aergerniß.

Wir können nicht weiter auf das unverantwortliche Verfahren des damaligen Moderators der Synode, wie auch auf die armseligen Gutachten der verschiedenen Presbyterien, unter denen nur das cellische eine andere Sprache hören ließ, eingehen. Statt die Wahrheit des Evangeliums energisch in Schutz zu nehmen, meisterte man Geibel und ehrte die Gemeine. Auch wurde durch diese Gutachten nichts geändert; eine Anklage gegen Geibel bei dem Landesgericht zu Wolfenbüttel blieb eben so erfolglos. Da berief die herzogl. Regierung die niedersächsische reformirte Synode nach Braunschweig, und ihre am 27. Juni 1832 geschlossenen Berathungen liefen darauf hinaus, daß „die streitigen Lehren zu den unter reformirten Theologen unentschiedenen gehörten“, Geibel dieselben in zu gefühliger, phantasiereicher Weise vorgetragen, durch den Geldhandel ein gerechtes Aergerniß gegeben habe und daher sein Rücktritt für das Bestehen der Gemeinde nothwendig sey. Eine Stimme erklärte ihn nur für wünschenswerth. Statt ihre vollkommene Unfähigkeit auszusprechen, bei ihrer damaligen Zusammensetzung und der Zerrüttung der synodalen Verhältnisse über den vorliegenden Fall gerecht urtheilen zu können, statt eine ernste Mahnung an die Gemeinde zu richten, wandte sich die Synode ausschließlich gegen Geibel und legte auf das gegebene Aergerniß einen zu großen Nachdruck, welches doch bei der hohen Bedeutung der vor den trotzigen Ungläubigen zu behauptenden Wahrheit sehr in den Hintergrund hätte gestellt werden müssen. So interessant sonst diese Conföderation in dem kirchlichen Verfassungswesen Deutschlands ist, so traurig war ihre Braunschweiger Berathung, ein Beweis, wie synodale Ordnungen auch zum großen Unsegen werden können.

Der Vater Geibel's hatte bald nach seiner Anwesenheit in Braunschweig seine damals gehaltene Gastpredigt und die Rede bei der Ordination seines Sohnes veröffentlicht. Gegen ihn ergriff jetzt Prof. Petri das Wort in seinem „das Christenthum in Braunschweig“ (1832), indem er als die Confession der Reformirten die Confessionslosigkeit bezeichnete, die Remonstranten für die eigentlichen Reformirten erklärte und Geibel den Sohn zu einem streng gläubigen Katholiken machte, weil er das „allein durch den Glauben“ behauptete. Die gespreizte deklamatorische, gemeine Schrift dieses Mannes, der von sich selbst sagte, er wisse nicht viel im Theologischen, und doch in wunderlicher Rohheit über die Grundlehren der Reformatoren aburtheilte, wurde von Geibel dem Vater in seiner Schrift „das Christenthum im Kampfe mit dem Unglauben“ (1832) mit lichter, überzeugender Beredtsamkeit widerlegt. Da im Verlaufe dieses Schriftwechsels die Synode zu Braunschweig gehalten worden war, so gab Geibel seinem Büchlein eine Beilage mit, die eine Kritik des Gutachtens der Synode brachte. „Die Synode hält dafür, daß das Evangelium der Irrlehre, der Glaube dem Unglauben, das festgehaltene Wort Gottes dem Abfalle weichen müsse.“ Neben Geibel betheiligte sich noch F. A. Krummacher an dem damals überall besprochenen Ereignisse, und seine salzigen „Anmerkungen“ zu dem Gutachten der Synode schnitten wohl am tiefsten in's Fleisch. Die so viel angeklagte Synode, deren Vorgehen auch von Rationalisten Mißbilligung erfuhr, welche fürchteten, daß man dieselbe Praxis auch gegen sie kehren könne, erhielt eine gewandte Erläuterung von Hugues, reformirtem Prediger in Celle, der eine singuläre Stellung bei den Verhandlungen eingenommen hatte. Er sagte das, was sich zur Erklärung des Gutachtens noch etwa sagen ließ. Geibel stellte nun eine „Erwiderung“ gegen diese Erläuterung auf, welche einer seiner Freunde verfaßt hatte (1833), welcher bald eine selbstgeschriebene „Erwiderung“ folgte. Er kommt in derselben zu dem Schlusse,

daß sein Sohn in der Stellung zu beharren habe, es folge daraus, was da wolle, doch sey es gewiß, die Gemeinde werde nicht untergehen, wenn sie sich auch vermindere. Mit allen diesen Bemühungen war jedoch der Schaden der Gemeinde nicht geheilt. Die Widersacher beharrten in ihren Wühlereien, Geibel blieb bei seinen Predigten und in seinem Amte. Ein Gutachten der Synode, daß der Beklagte zu suspendiren sey, erhielt die herzogliche Bestätigung nicht. Es verging ein Jahr, Geibel fing an sich seiner rechtlich gesicherten Stellung wieder zu freuen, da erreichten die Umtriebe einen nicht gehofften Erfolg: im Oktober 1835 enthob ein herzogliches Reskript Geibel seines Amtes, weil die völlige Auflösung der Gemeine zu befürchten sey. Der volle Gehalt blieb dem Entsetzten. Er schied nicht ohne einen Leidensgenossen aus dem Braunschweiger Lande: ein geringer Seminarist (H. A. Lütze), der sich zur Schrift bekannte, wurde in Wolfenbüttel aus dem Seminar gestoßen.

Wir sind näher auf diese Exekution des Rationalismus eingegangen, weil sie so tief eingegriffen hat auch in das Leben Geibel's des Vaters.

Eine begeisterte, warmfühlende Persönlichkeit wie Geibel mußte auch auf's Tiefste durch die Leiden und Schläge erregt werden, die das ganze theure deutsche Vaterland, die das geliebte Lübeck unter der Tyrannei der Franzosen erdulden mußte*). Im Frühjahre 1813 ermunterte er in glühender Rede die Freiwilligen auf dem Markte, die zum Kampfe gegen die Franzosen ausziehen wollten, und weihte ihre Fahne ein. Als nun die Franzosen Lübeck wieder in Besitz nahmen und „Gräuel auf Gräuel häuften", sah er sich zur Flucht genöthigt. Seine Gemeine entbehrte bis zum Dezember ihrer Gottesdienste, doch die Befreiung der Stadt brachte auch den muthigen Prediger zurück. Lebhaft ward Geibel wieder in diese Zeit der Schrecken und der Aufopferung zurückversetzt, als er am 18. Oktober 1814 ein Denkmal für den gefallenen hanseatischen Major von Arnim einweihte. „Babel, das stolze, ist gefallen!" — ruft er aus — „zerbrochen sind seine Riegel und Ketten und deutsches Volk kann wieder frei sich bewegen, frei und freudig aufschauen zum Himmel und, seiner eigenthümlichen Richtung folgend, ungehindert von fremder Willkür sich ausbilden für Wahrheit und Recht!"

Das Lockende der Predigten Geibel's hörte in den letzten zwanziger Jahren seiner 49jährigen Thätigkeit an der Gemeinde immer mehr auf. Andere evangelische Prediger waren nach Lübeck gekommen, die Lutheraner hielten sich nun zu ihren eigenen Kirchen und Geibel mußte die schmerzliche aber heilsame Erfahrung machen, daß alle Verehrung und Anhänglichkeit der Menschen zeitlich und nichtig sey. Die für viele Zuhörer erbaute Kirche umfaßte nur noch die kleine eigene Gemeine. Am 11. April 1847 hielt er seine letzte Predigt. Die Gemeinde entließ mit reichem Dank den Greis in seine erwünschte Ruhe; das lutherische Ministerium der Stadt bezeugte dem Scheidenden seine innige Verehrung und brüderliche Liebe. Es nannte ihn einen fleißigen und gründlichen Schriftforscher, einen freisinnigen und gläubigen Gottesgelehrten, einen begabten und reich gesegneten Zeugen der Wahrheit, einen treuen Hirten, der ein halbes Jahrhundert seine Gemeinde erbaute, einen deutschen Mann, der zu des Vaterlandes Erhebung aus der Knechtschaft mit Wort und That wirkte, einen ächten Bürger, welcher in bedrängten Zeiten eine edle, aufopfernde Hingebung bewieß.

Geibel zog sich nach Detmold zurück. Auf seinen letzten Lebenstagen scheinen dunkle Schatten zu liegen. Als im Frühjahr 1853 die Seinigen ihn nach Lübeck zurückholten, war er geistig schon ganz schwach. Er starb am 25. Juli 1853.

Ein gedruckter Lebensabriß von Geibel ist uns nicht bekannt. Die gegebenen Nachrichten sind theils aus seinen Schriften, theils aus dem Lübecker Kirchenbuche geschöpft. Die Literatur über den Kirchenstreit in Braunschweig findet man bei Rheinwald im Repertorium, 1834, Nr. 9. verzeichnet. A. Zahn.

*) Als einst der Marschall Davoust Lübeck besuchte und mehrere Bürger zu sich befahl, mußte auch Geibel erscheinen. Der Marschall fuhr ihn mit den Worten an: „Sie predigen Unordnung und Widersetzlichkeit." Geibel erwiederte: „Non, je ne prêche que la verité."

Gentiliacum, Reichsversammlung vom Jahre 767. — Gentilly lautet der heutige Name für das Dorf oder den Flecken, der an der Bièvre im Süden von Paris liegt, in alten Zeiten eine Meile weit davon entfernt, gegenwärtig aber bei der Erweiterung des Weichbildes der französischen Hauptstadt in das Netz der Befestigungswerke mit hineingezogen. Die erste urkundliche Erwähnung des Ortes findet sich in der Zeit, als eben das Königthum des Frankenreiches von den salischen Merovingern auf die ribuarischen Karolinger übertragen war. Pippin, schon seit zehn Jahren kraft der Wahl seiner Franken und mit der Sanktion seiner Großen und Bischöfe, ja auch kraft der Salbung von der Hand des Bischofs zu Rom in königlichem Schmuck regierend, feierte Weihnachten und Ostern 762 in Gentiliaco villa. Solches verbürgen uns die nach dem Herausgeber du Tillet genannten Annales Tiliani (Bouquet, Rerum gallicarum et francicarum scriptores. Paris 1744. V. p. 17; Pertz, Mon. Germ. Script. I, 219), die nach Ranke schwerlich von Mönchshand verfaßten Annales Laurissenses (Bouquet V, 35; Pertz, Scr. I, 142, früher auch Loiselani oder Plebeii genannt), die Annales Einhardi (Bouquet V, 199; Pertz, Scr. I, 143) und die Annales Mettenses (Bouquet V, 338; Pertz I, 334), welche letzteren ja freilich eine unzuverlässige Compilation nach Wattenbach (Deutschlands Geschichtsquellen. Berlin 1858. S. 188) sind, aber nicht, wie Potthast (Bibliotheca historica medii aevi. Berl. 1862. pag. 132) angibt, von Regino, dem Abt von Prüm († 915) sklavisch nachgeschrieben wurden, sondern gerade umgekehrt aus dessen Chronik Vieles entnommen haben.

Ebendieselben Quellen sind für die Synode von Gentiliacum zu benutzen, und ihr Verhältniß zu einander ist darum fest im Auge zu halten; liegt doch auch ein verzweifeltes Dunkel, wie H. Hahn's Jahrbücher des fränk. Reiches, München 1863, für die Jahre 741—52 Jedem deutlich machen können, über den politischen und kirchlichen Bildungen jenes für die ganze Welt so bedeutungsvollen Zeitalters. Zwei Fragen, welche alle Gemüther in der Kirche des Morgen- und Abendlandes zu allen Zeiten im innersten Grunde erregten, eine dogmatische, spekulative Frage de Trinitate, und eine liturgische, ästhetische Frage de imaginibus sind auf jener fränkischen Reichsversammlung erörtert worden. Eine andere Hauptfrage von kirchenpolitischer Natur hatte, wie wir sehen werden, für die Großmächte der damaligen Zeit nicht minder erregenden, Leidenschaften in Bewegung setzenden Karakter.

Die genaueste Untersuchung der Sache hat seiner Zeit C. W. F. Walch (Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, Leipz. 1785. XI. S. 1—36) in dem letzten, als opus posthumum von Spittler herausgegebenen Theile, mit dem sein Werk abbrach, in Bezug auf die Bilderfrage angestellt, mit Beiseitelassung des ersten Hauptthema's jener Synode; sein etwas trostloses Resultat, man wisse nicht, was für ein Schluß damals gefaßt sey, klingt auch bei Gieseler, Neander, Baur und Kurtz wieder; Hasse's und Ebrard's eben erschienene Handbücher haben die Sache nicht weiter gefördert. Es ist ja freilich besser, auf solchem negativen Ergebniß zu beharren, wie es Joh. Dalläus (de imaginibus. Lugd. Bat. 1642. libr. IV. pag. 365. 389.) schon aufstellte, als wenn man mit dem Jesuiten L. Maimbourg (histoire de l'hérésie des Iconoclastes, Paris 1679. lib. III. p. 322 sq.) aus dem Schatze der eigenen Phantasie allerlei zu den urkundlichen Ueberlieferungeu hinzudichtet. Versuchen wir eine Revision, wie sie durch den Aufschwung der politischen Geschichtschreibung in unseren Tagen geboten ist, mit strenger Unterscheidung von primären und sekundären Quellen, mit besonderer Zuratheziehung des urkundlichen Materials; vielleicht läßt sich doch in einigen Punkten ein entschiedeneres Urtheil wagen, als für Walch möglich war.

Vergegenwärtigen wir uns, ehe wir das Zeugniß der Chronisten abhören, die Lage, in welcher Staat und Kirche bis zur Mitte des achten Jahrhunderts sich befanden, im fernen Morgenlande anhebend, um dann mit den Zuständen des Frankenreiches abzuschließen. Eine quellenmäßige Begründung ist nur für einige Hauptpunkte verstattet.

Seit 130 Jahren hatte der Islâm im Orient sein Reich aufgeschlagen; 50 Jahre zuvor, im Jahre 710, war das Westgothenreich in Trümmer gefallen; seit 755 herrschte der letzte Sproß der Ommajaden, Abderrahman I. († 788) auf der pyrenäischen Halbinsel, ein Muster der Gerechtigkeit. Dem abbassidischen Khalifen Abu Djafer el Mansur hatte er den Gehorsam gekündigt, dessen Fahnen in entscheidender Schlacht erbeutet, und als er höhnend das Haupt des erschlagenen feindlichen Heerführers nach Mekka sandte, rief Abu Djafer selbst aus: „Wohl uns, daß die Fluthen des Meeres uns trennen von diesem Abscheulichen“ (F. W. Lembke, Gesch. von Spanien. Hamb. 1831. S. 388; A. Dozy, histoire des Musulmans en Espagne. Leyde 1861).

Die christlichen Kirchen waren durch die Kriegsstürme zwar hart mitgenommen, aber doch konnten sie auch im Druck der Zeiten noch manche schöne Blüthe und Frucht unter den fremden Herrschern, die ihnen in manchem Betracht besser, als die früheren gefielen, in der Stille und Verborgenheit hervorbringen. Ja in Bezug auf die Entwicklung der Dogmen und des Cultus hielten sie, unbeirrt durch die wechselnden Einflüsse, die vom Kaiser in Byzanz oder vom Bischof in Rom sonst auf sie eingeströmt wären, an den Traditionen ihrer Vorfahren fest, freilich ja vielgetheilt, in einer bunten Menge von Confessionen und Denominationen, als Nestorianer und Monophysiten und Monotheleten und Orthodoxe einander gegenüberstehend. Ein vollwichtiger Vertreter orientalischer Kirchenlehre, Mansur oder Johannes Damascenus, der *πρωτοσύμβουλος* in Diensten des Chalifen Abdalmalek, hielt 730 etwa, als der Kaiser von Byzanz, Leo III. Isauricus (716—41) gerade seit einem Lustrum den Bildersturm begonnen hatte, jene drei beredten Schutzreden für die angefochtenen Gegenstände der Verehrung des Volkes. In dem ganzen Bilderstreite waren ja leider zwei wohl zu unterscheidende Fragen in einander gewirrt, nämlich die ästhetische Frage, wie viel die Kunst zur Verherrlichung des Gottesdienstes beizusteuern habe, und die dogmatische, welchen Anspruch die mit den sinnlich angeschauten Bildern dargestellten Heiligen auf die Anrufung hätten. Johannes Damascenus sey auch noch der Interpret der in seiner Zeit geltenden trinitarischen Lehre rücksichtlich des Differenzpunktes, der noch bis auf heute die Leidenschaften der griechischen, wie der römischen Theologen entzündet. De fide orthodoxa I, 8. schreibt er: *ἐκ τοῦ υἱοῦ δὲ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν· πνεῦμα δὲ υἱοῦ ὀνομάζομεν, καὶ δι' υἱοῦ πεφανερῶσθαι καὶ μεταδίδοσθαι ἡμῖν ὁμολογοῦμεν.* 12: *καὶ υἱοῦ τὸ πνεῦμα· οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον . μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ.* Es ist auf solche klare Dicta um so mehr hinzuweisen, als wieder der Versuch gemacht wird, in der alten Manier des Baronius und Bellarmin den Thatbestand der Dogmenentwickelung zu verfälschen. H. Lämmer (scriptorum Graecae orthodoxae bibliotheca selecta. Friburgi Brisgoviae 1864) hat trotz solcher entgegenstehenden Autoritäten, wie Johannes Damascenus, doch in päbstlichem Auftrag als consultor s. congregationis de propaganda fide pro negotiis ritus orientalis versichern können, daß der Ausdruck der griechischen Väter *τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ* non in re, sed in verbis solummodo sich von dem lateinischen procedere a Patre et Filio unterscheide (p. 7). Ueber all den Scheltworten, die er den griechischen Dogmatikern zuwirft, weil diese Schismatiker sich den Zusatz a patre solo erlauben, gleichwie die Häretiker Pauli Lehre von der Glaubensgerechtigkeit ad vesana de „sola fide” contorquent commenta, über all den Willkürlichkeiten, die er anwendet, um den von der occidentalischen Kirche gemachten Zusatz filioque im Symbol zu rechtfertigen, vergißt Lämmer ganz den wichtigen, in der Hitze des Streites oft überhörten Unterschied zwischen ökonomischer und immanenter Trinität. Denn keineswegs waren die Griechen gemeint, die geschichtliche Vermittelung des den Gläubigen mitgetheilten heiligen Geistes von dem Sohne abzulösen, aber wenn die Frage in das metaphysische, vorweltliche und außerzeitliche Gebiet hinübergespielt wurde, haben sie, und nicht erst seit Photius Zeiten, sondern, wie wir eben hörten, schon durch den Mund des Johannes Damascenus gegen die

Setzung einer anderen absoluten Causalität alles Seyenden in Gott neben der Causalität des Vaters protestirt. So lange diese Distinction nicht gemacht wurde, konnte auch die Streitfrage sich nicht erheben, welche später unter Mitwirkung kirchenpolitischer und liturgischer Momente die noch jetzt unausgefüllte Kluft zwischen der griechischen und der lateinischen Orthodoxie eröffnete.

Die Bilderstreitigkeiten hatten die Kirche des byzantinischen Kaisers auch mit der römischen Kirche überworfen, und sie waren nach allen Dokumenten jener Zeit lediglich allein der Grund, weßhalb eine gar empfindliche Entfremdung eintrat. Gregor II., der die Fäden der Politik seines gleichnamigen Vorgängers sammt und sonders wieder aufgenommen und namentlich sein Netz mit Hülfe des Bonifaz über das Frankenreich ausgespannt hatte, durfte es wagen, den Unterthanen des Kaisers von Byzanz, den römischen und den im Exarchat und in Süditalien wohnenden, mit einer revolutionären Steuerverweigerung voranzugehen; denn das war neben den geistlichen Mitteln trotz der Vertuschung, die Hefele, Conciliengesch., Freiburg 1858, III, 355; Döllinger, die Papstfabeln im Mittelalter, München 1863, S. 151 und A. Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident, München 1864, I. S. 90. 92. versuchen, der thatsächliche Weg, den der römische Bischof einschlug. Zwar wollte er dem Andrängen des Volkes, einen neuen Kaiser einzusetzen und nach Constantinopel zu führen, nicht nachgeben; aber wenn sein Nachfolger Gregor III. in feierlicher Synode am Grabe des heiligen Petrus alle Ikonoklasten verdammte, so begreift man den Abbruch des diplomatischen Verkehrs zwischen ihm und dem Kaiser gar leicht; man begreift, wie der Kaiser dem Stuhle St. Peters eine empfindliche Wunde schlagen konnte, indem er ganz Unteritalien, Sicilien und was in der heutigen Türkei und in Griechenlnnd bis dahin zum römischen Patriarchat gehört hatte, von dem letzteren lostrennte und der Obhut seines Hofpatriarchen in Constantinopel unterstellte. Diese Aenderung der Machtverhältnisse konnten die römischen Bischöfe dem Kaiser nie vergessen.

Constantin Kopronymos, der Sohn des Isauriers (741—775), hatte mit dem Throne des Vaters auch dessen Sinn geerbt; ja fast mit noch größerer Strenge schritt er gegen die Bilderverehrer ein und schuf ihnen Märtyrer, deren Blut den Eifer ihrer Freunde nicht dämpfte, sondern eher anfeuerte. Zacharias, der römische Bischof, schrieb gleich nach seinem Amtsantritt 742 (Mansi, Conciliorum amplissima collectio, Florentiae 1739. XII, 1061; Jaffé, Regesta Pontificum, Berl. 1851. Nr. 1739) an den kurz vor ihm erhobenen neuen Kaiser und mahnte zur Wiederherstellung der Bilder und zur Rückgabe einiger Patrimonien St. Peters. Ebendieselben Mahnungen läßt Bischof Stephanus III. auch gleich bei seinem Amtsantritt 752 an den Kaiser ergehen (Jaffé Nr. 1707), zugleich mit dem Nothschrei: ut cum exercitu ad tuendas has Italiae partes modis omnibus adveniat et de morsibus filii iniquitatis (Aistulphi regis Longobardorum) Romanam urbem vel cunctam Italiam liberet. Es war indeß gerathener, die Hülfe jenseits der Alpen im Frankenreiche zu suchen; und dahin zog Stephanus III., ließ sich zuvor am 14. April 754 in jener berühmten Schenkung von Kiersey den ganzen Küstenstrich zwischen den drei Städten Bologna, Comachio und Ancona verschreiben, und dann erst vervollständigte er die Salbung des Königs und seiner Söhne, Karl's (des Großen) und Karlmann's, am 28. Juli 754 in der Kirche zu St. Denis.

Am 10. Febr. desselben Jahres hatte Constantin Kopronymos eine Aftersynode, wie sich Hefele ausdrückt, oder vielmehr eine ökumenische Synode, wie sie sich selbst nannte, als die siebente in den Palast Hieria auf der asiatischen Küste des Bosporus berufen; 338 Bischöfe stimmten in der Schlußsitzung das Anathema über die Bilderverehrer, den alten Germanus, den saracenisch-denkenden Mansur und einen nicht weiter bekannten Georg, in kräftigem Chorus an, und am 27. Aug. wurden die Beschlüsse dem Volk in Constantinopel verkündigt (Mansi XIII, 205 ff. Hefele III, 379 ff.). Es ist zu beachten, wie die ästhetische Cultusfrage mit dogmatischen Elementen versetzt wurde. Von den 13 Anathematismen

verwahrte sich der 9. und 11. ausdrücklich dagegen, als ob etwa die mittlerische Fürbitte der Maria und der Heiligen, ihre πρεσβεία verworfen seyn sollte; deren intercessio bei Christus wurde ausdrücklich anerkannt. Man sieht hieraus zugleich, was es mit den gegentheiligen Versicherungen im Libellus synodicus (Mansi XII, 578) seitens der Feinde des Kopronymos auf sich hat. Auch mit der Trinitätslehre wurde die Cultusfrage verworren, und diese wunderliche Verbindung beider ist wohl zu merken. Es hieß nämlich, wer Christum zu malen wagt, verräth entweder Eutychianismus oder Nestorianismus; denn entweder wird die Gottheit, die sich ja gar nicht zeichnen läßt, mit der Menschheit vermischt, oder der Leib wird als besondere Person dargestellt und so als eine vierte Person in die Dreieinigkeit erhoben. — Um der allgemeinen Mißstimmung Herr zu werden, sah sich Constantin im Jahre 766 sogar veranlaßt, alles Volk in seinem Reiche durch einen feierlichen Eid zur Entsagung der Bilder zu verpflichten. Der Patriarch Constantin, mit dem Kreuze in der Hand, leistete vom Ambo herab in Constantinopel zuerst die verlangte Abschwörung. Viele Mönche wanderten aus, um dem Martyrium und schimpflicher Behandlung zu entgehen; manche gingen nach Rom.

Die drei orientalischen Patriarchen, voran der Patriarch Theodorus von Jerusalem in seinem Synodicon von 766 (Mansi XII, 135. Hefele III, 398) erklärten sich für die Bilder und gegen Constantin's strenges Verfahren. An den römischen Bischof Paul I., den Bruder des Stephanus III., einen vielgewandten, doppelzüngigen Griechen (April 757 bis 28. Juni 767) war jenes Inthronisationsschreiben noch gerichtet; aber er war bei dessen Uebergabe schon gestorben und sein Nachfolger, der aus einem Laien plötzlich zum römischen Patriarchen durch den stürmischen Ruf und die Waffen des Landvolks gemacht war, Constantin II. hatte jenen Brief zu empfangen und sandte, ehe ihn noch ein furchtbares Schicksal ereilte, ein griechisches und lateinisches Exemplar im Jahre 767 an König Pippin, ut agnoscat, qualis fervor sanctarum imaginum orientalibus in partibus cunctis Christianis immineat. So findet sich dies Pabstschreiben in dem codex Carolinus, welchen Karl der Große im Jahre 791 aus 98 päbstlichen Sendbriefen im Vollgefühl der Obmacht seines Hauses zusammenstellen ließ, um der Welt gleichsam durch ein Blaubuch im englischen Styl zu zeigen, welchen Weihrauch die römischen Bischöfe seit einem halben Jahrhundert der melliflua excellentia seiner Vorfahren, ihren herzlich geliebten Gevattern gestreut hätten. Nach der Ausgabe von Flacius sind sie bei Cenni (Monumenta dominationis pontificiae, Romae 1760. 2 Voll.), bei Bouquet, Mansi, zuletzt in Migne, cursus patrologiae, Vol. 98. Paris 1851 wieder gedruckt. Leider ist die chronologische Reihenfolge sehr schwer herzustellen, am schwersten fast bei dem römischen Bischof, der zwischen dem Kaiser von Byzanz und dem König der Franken noch unentschieden hin= und herschwankte und der für die Synode von Gentilly von größter Bedeutung ist: Paul I.

Byzantinische Gesandte waren noch in Italien in kaiserlichen Geschäften gegenwärtig, leisteten auch z. B. Zacharias dem Pabst im Jahre 752 Mittlerdienste, um wo möglich den Longobardenkönig Aistulph zur Herausgabe von Patrimonien zu bewegen. Es schickte Stephanus III. im Jahre 755 mit den Gesandten des Kaisers, der auch die Freundschaft des mächtigen Frankenkönigs bedurfte und suchte, einen eigenen Legaten an Pippin (Liber pontificalis ed. Vignoli vita Stephani p. 117), bat inständigst 756 außer um Unterstützung betreffs der vom Longobardenkönig Desiderius zu erstattenden Gebiete auch den König de parte Graecorum, ut fides sancta catholica et apostolica per Te integra et inconcussa permaneat in aeternum et sancta Dei Ecclesia sicut ab aliis, et ab eorum pestifera malitia liberetur et secura reddatur atque omnia proprietatis suae percipiat (Cenni I, 111. Jaffé nr. 1780). Es handelt sich, wie auch die weitere Forderung indefessa luminariorum concinnatio Dei Ecclesiis permaneat deutlich zeigt, nicht sowohl um reine Lehre, als vielmehr um Rückerstattung der entzogenen Kirchengüter und der von St. Peter abgerissenen Diöcesen,

ohne welche die Kerzen und Lichter an den Gräbern St. Peters und St. Pauls in geringerer Zahl und schwächerem Glanze brennen mußten. Wie sehr Pabst und Kaiser im Jahre 757 mit einander wetteiferten, um die Freundschaft des Frankenkönigs zu gewinnen, bekunden die Geschenke, welche sie demselben durch besondere Gesandte zustellen ließen; so z. B. schickte Constantin jene berühmte Orgel, welche fast alle fränkischen Chronisten erwähnen, dann der Pabst Paul I. griechische Bücher, Antiphonale et Responsale, artem grammaticam Aristotelis, Dionysii Areopagitae libros, Geometriam, Orthographiam, Grammaticam, omnes Graeco eloquio scriptores necnon et horologium nocturnum (Cenni I, 148. Mansi XII, 611. Jaffé nr. 1788). Am klarsten enthüllt sich der feindselige Gegensatz beider Nebenbuhler in jener berüchtigten geheimen Depesche, mit welcher Paul I. ein ihm vom Longobardenkönig Desiderius abgedrungenes Bekenntniß, daß er zufrieden gestellt sey, sogleich widerrief. Spoleto und Benevent, die sich unter Pippin's Oberhoheit gestellt hätten, seyen von jenem furchtbar verwüstet, ja in Neapel habe er mit dem kaiserlichen Sendboten Georgius, der an Pippin eine Botschaft hatte, verrätherische Pläne gesponnen und dem Kaiser geschrieben, ut suos imperiales dirigat exercitus in hanc Italiam provinciam. Otranto solle von griechischen und longobardischen Truppen erobert und Ravenna dem Kaiser zurückgegeben werden. So warnt er 758 (Cenni I, 152. Mansi XII, 633. Jaffé nr. 1791.

Auch 761 und 762 klingen die Nachrichten des Pabstes, der im Jahre zuvor Gesandte nach Constantinopel geschickt hatte, sehr ängstlich, quod nefandissimi Graeci, inimici sanctae Ecclesiae Dei et orthodoxae fidei expugnatores, Deo sibi contrario, super nos et Ravennatium partes irruere cupiunt atque motionem facere. Pippin möge dem Longobardenkönig gebieten, solchen Angriff zurückzuschlagen, der aus keinem anderen Grunde geschehe nisi propter sanctam et orthodoxam fidem et venerandorum Patrum piam traditionem, quam cupiunt destruere et conculcare (Cenni I, 176. Mansi XII, 640. Jaffé nr. 1800). Aber Pippin ist ihm dafür fortissimus sanctae orthodoxae fidei et venerabilium Patrum piae traditionis defensor (Cenni I, 196. Mansi XII, 617. Jaffé nr. 1808) und seine Schirmherrschaft als rex Francorum et patricius Romanorum erstreckt sich ebensowohl auf die Ausführung der in Kiersey verheißenen Schenkung, denn der König der Longobarden stand immer noch im Wege, als auf den Kampf mit den haereticis, d. i. den Griechen, wie in einem Briefe von 761 besonders klar hervortritt (Cenni I, 180. Mansi XII, 627. Jaffé nr. 1802). Es ist nicht recht ersichtlich, welche Dogmen der Griechen dem Pabst besonders anstößig waren, abgesehen von der Bilderstürmerei und den verlorenen Diöcesen. Auf die Trinität kommen die Schreiben des Paulus nur zweimal zu sprechen und auch bloß in salbungsvollen Segenssprüchen für Pippin, 757: trinus et unus Deus noster sua vos extensionis dextera protegat (Cenni I, 238. Mansi XII, 639. Jaffé nr. 1786); und im Jahre 767: verumtamen est unus solus et verus in tribus substantiis consistens Deus (Cenni I, 238. Mansi XII, 603. Jaffé nr. 1819). Es ist kaum anzunehmen, daß speciell in Theologumenen der häretische Standpunkt, impia Graecorum malitia, wie Paul I., selbst ein Grieche, sich ausdrückte, zu suchen war; die Bilderfrage und Heiligenverehrung, welche durch die Consequenzmacherei auch auf die Trinität führten, waren unstreitig die brennenden Fragen neben der Tendenz, ganz Italien von dem Regiment des Kaisers allmählich abzulösen. Nichtsdestoweniger schickte Paul auch auf eigene Hand Gesandte nach Constantinopel (764) und entschuldigte sich (Cenni I, 208. Mansi VIII, 619. Jaffé nr. 1812) sehr angelegentlich bei Pippin, daß er ihm wegen der Winterzeit keine Nachricht davon habe zukommen lassen, ferner auch darüber, daß er angeblich Mißtrauen in Pippin's Bereitschaft zur Hülfe setze. Und in demselben Jahre noch meldet er erschreckt, daß eine kaiserliche Flotte von Sicilien aufgebrochen sey und zunächst auf Rom und dann nach den Küsten des Frankenreichs steuern werde (Cenni I, 219. Mansi XII, 637. Jaffé nr. 1814). Auch überließ er die Leiber dreier Heiligen, des Nabor, Gorgonius und Nazarius an

den berühmten Bischof Chrodegang von Metz (s. Rettberg, Kirchengesch. Deutschl. Bd. I. S. 494. Gelpke, Kirchengesch. der Schweiz II, 89. Pertz, Abhandlungen der Berliner Akademie, 1852. S. 507. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen S. 187); römischer Gesang und römischer Cultus, römische Ordination hatten — um des 755 gestorbenen Bonifaz nicht weiter zu gedenken — durch diesen öfters in Rom weilenden Metzer Sendboten in die Frankenkirche mehr Eingang gefunden. Ein gar inniger, herzlicher Verkehr hatte sich zwischen Pippin und Paulus gebildet; wenigstens gibt der letztere in seinen Briefen an den ersteren der Sache stets diese Wendung, wenn er z. B. 765 für das Geschenk eines silbernen Tisches dem Könige Dank sagt (Cenni I, 221. Mansi XII, 594. Jaffé nr. 1815) oder 766 seine unendliche Freude beschreibt, als die mit den päbstlichen Sendboten gekommenen Gesandten Pippin's in conventu fratrum consacerdotumque meorum et cleri atque cuncti laicorum ordinis coetu zu Rom nicht bloß die königlichen Schreiben übergaben, worin Pippin den Longobardenkönig anzuhalten versprach, daß er auch die Patrimonien des heil. Petrus bei Neapel und Gaeta restituire, sondern auch de vestra immutabili mentis constantia et puritatis integritate, quam pro spe sanctae Dei Ecclesiae et fidei orthodoxae habere videmini, retulissent. So steht im codex Carolinus nr. 26. (Cenni I, 228. Mansi XII, 613. Jaffé nr. 1816).

Ebenderselbe Brief handelt nun auch von der in Aussicht genommenen Synode, welche Pippin auf Anlaß einer Gesandtschaft des Kopronymos, die schon zum zweiten Male den Weg von Constantinopel in das Frankenreich gemacht hatte, zu halten gedachte. Auch der Pabst hatte seine Gesandten am Hofe Pippin's, und er lebte der guten Zuversicht, wie er unter Versicherung seiner Ergebenheit an das von Gott beschützte Frankenreich und unter Erinnerung an die Gelübde Pippin's, die derselbe dem Stephanus III. bei der Krönung und Erhebung seiner Dynastie gemacht habe, klar ausspricht, daß Pippin aggregatis sacerdotibus atque optimatibus dem Kaiser nichts antworten werde, nisi quae ad exaltationem sacrosanctae spiritualis matris vestrae, Romanae Ecclesiae, caput omnium Ecclesiarum Dei atque orthodoxae fidei, pertinere noscuntur; et quia, quod semel beato Petro et pro aeternae vitae retributiones obtulistis, nulla vos deberet (leg. deceret) ratione ab eius iure et potestate separare: scimus enim quod nulla apud vos suasionis fabulatio praevalet, dum divina verba et apostolica documenta firmiter in vestro corde retinetis adnexa.

Durch diese Urkunde ist uns der Karakter der Versammlung zu Gentilly verbürgt, desgleichen der Hauptgegenstand für das Interesse des Pabstes. Es war demnach eine Reichsversammlung der geistlichen und weltlichen Großen, ein Parlament, welches über die italienische Frage, über die Schenkung von Kiersey und deren vom Kaiser offenbar beantragte Aufhebung entscheiden sollte; und man darf sich wohl ähnlich, wie die Reichstage zu Orleans (766) und zu Bourges (767), über deren kirchliche Bedeutung wir nichts wissen (Mansi XII, 676 sq.), oder wie die Reichstagssynode zu Attigny, von der uns die geistlichen Besucher, 27 Bischöfe und 17 Aebte (Pertz, Leges I, 30), namentlich bekannt sind, diesen Reichstag zu Gentilly zusammensetzen. Also gerade, was Walch für den Angelpunkt seiner Auffassung erklärt, eine Religionsunterredung war dieses concilium mixtum keineswegs in erster Linie. Wie der Pabst sehr eifrig war, um den gefährlichen Bund des Desiderius mit dem Kaiser zu sprengen, um den Zwiespalt zwischen dem Longobardenkönig und dem Frankenkönig zu schüren, so suchte er auch die Coalition der Franken und der Griechen zu hintertreiben, und offenbar seine Wünsche so ansehend, als wären sie schon erfüllt, lobt er den König auf Grund der vorliegenden Gesandtschaftsberichte über die Maßen, qui pio intuitu humanas suasiones et inanes promissiones respuentes nihil amori et certamini, quod erga beatum Petrum geritis, praeponere maluistis, sed omnia terrena lucra velut lutum quod pedibus conculcatur reputantes, ei vos placere . . . vestrae imminet

curae. Er hat die Künste der Beredtsamkeit, die leeren Versprechungen im Auge, welche die Gesandten des Kopronymos in Bewegung setzen konnten. Man darf auch wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, wie Pagi ad a. 766 gethan hat, daß jene griechische Gesandtschaft um die Hand der Tochter Pippin's, Gisila, für des Kaisers Sohn, Leo IV., warb und daran lockende Aussichten wegen Gebietserweiterungen auf Kosten des römischen Stuhles knüpfte. Wenigstens Stephan IV., als er 769 oder 770 vergeblich die Ehe Karl's mit der longobardischen Königstochter in unerhörter Sprache zu hintertreiben suchte, erinnert an diesen Antrag des Constantin, den aber Pippin abgewiesen habe. Fiele der Antrag aber auch nicht mit der Synode von Gentilly zusammen, so würfe er, vorher oder nachher gestellt, noch mehr Licht auf die Entscheidung, die Pippin nach der Berathung mit seinen Großen traf. Gisela war übrigens nach den An. Petaviani (Pertz, Scr. I, 11) 757 geboren und starb nach Einhardi vita Karoli c. 18. (Scr. III, 453) a puellaribus annis religiosae conversationi mancipata in ihrem Kloster nicht lange vor ihres großen Bruders Tode.

Der Pabst Paul war ja freilich sehr befriedigt durch den Bescheid des Königs. Das verrathen die letzten Schreiben, die er bis zu seinem am 28. Juni 767 erfolgten Tode an Pippin richtete; unter die Klagen über die Läſſigkeit der Longobarden, ihre Verschmitztheit und Treulosigkeit betreffs der Anerkennung der Gerechtsame des heiligen Petrus mischt er hohe Lobsprüche für den Frankenkönig, der das ihm gehörende Kloster Soracte dem des heil. Stephanus und des heil. Silvester unterstellt habe. Man darf auch wohl einen Brief, den Jaffé nr. 1813 allerdings unter das Jahr 764 mit älteren Gelehrten, Muratori u. A., gereiht hat, nach dem Vorgang von Walch, Neander und Hefele hieherziehen: Nr. 20 im codex Carolinus (Cenni I, 211. Mansi XII, 604). Da werden uns auch die Namen und Würden der beiden kaiserlichen Gesandten genannt, Anthimus spatharius und Synesius eunuchus; den letzteren hatte Pippin im Frankenreiche zurückgehalten und mit dem ersteren seine eigenen Gesandten zum Kaiser zurückgeschickt. Der Pabst hatte auch Abschriften von dem Anschreiben des Kaisers und dem Bescheide Pippin's durch Pippin selbst erhalten. Er freut sich der Huld des Königs, qualiter n o s t r i a c I m p e r a t o r i s m i s s i a vobis suscepti sunt et quemadmodum illis de singulis . . . . . respondere studuistis, eos pro amore fautoris vestri beati Petri nequaquam suscipi aut illis responderi acquiescentes a b s q u e n o s t r o r u m m i s s o r u m p r a e s e n t i a. Vere constat, fährt er fort, non pro humano favore, sed pro Dei amore ita vos peregisse, sed et ea quae praefati nostri missi cum imperialibus missis de o b s e r v a t i o n e f i d e i o r t h o d o x a e et p i a p a t r u m t r a d i t i o n e in vestri praesentia disputantes altercati sunt, nobis liquidius per eadem vestra scripta innotuistis. Und um keine Zweifel übrig zu lassen, welche althergebrachten frommen Bräuche der Vorfahren gemeint seyen, hebt der Pabst gegenüber der von dem kaiserlichen Briefe gegen die päbstlichen missi erhobenen Vorwürfe, als ob dieselben acceptilationis praemio corrupti im Widerspruch mit den Instruktionen der Kurie auf eigene Hand Politik trieben, die Rechtschaffenheit seines primicerius et conciliarius Christophorus hervor: sed in hoc vehementer idem imperator irascitur et occasionis versutias adhibet pro eo, quod nequaquam siluimus ei praedicandum ob c o n s t i t u t i o n e m s a n c t a r u m i m a g i n u m et f i d e i o r t h o d o x a e i n t e g r i t a t e m.

So ergibt sich denn auf Grund der diplomatischen Urkunden eine Mannichfaltigkeit von Gegenständen des Streites; die F u n d i r u n g d e s K i r c h e n s t a a t e s i n I t a l i e n u n d d i e V o r e n t h a l t u n g d e r P a t r i m o n i e n, d e r B i l d e r s t u r m und das B e k e n n t n i ß der reinen Lehre. Indeß was in den höheren Regionen vorgeht, entzieht sich dem Auge nichteingeweihter Personen; die fränkischen Chronisten haben keinen vollständigen Einblick in die Sachlage gehabt, und einige Hauptfäden der Politik sind ihnen ganz verborgen.

Auch der sonst mit weiterem Blick begabte Schreiber der Annal. L a u r i s s e n s e s

berichtet fast mit denselben Worten wie Annal. Tiliani zu Anfang des Jahres 767: Tunc habuit domnus Pippinus Rex in supra dicta villa Synodum magnum (sic!) inter Romanos et Graecos de s. Trinitate vel de Sanctorum imaginibus (Bouquet V, 36. 18. Pertz, Script. I, 144. 320). Das Bewußtseyn, daß die fränkische Kirche innerhalb der abendländischen einen eigenthümlichen Standpunkt einnehme, nicht mit der römisch-lateinischen unmittelbar identisch sey, schimmert in den Annales Einhardi und den daraus abgeleiteten durch: Orta quaestione de sancta Trinitate et de Sanctorum imaginibus inter orientalem et occidentalem ecclesiam id est Romanos et Graecos rex Pippinus conventu in Gentiliaco villa congregato synodum de ipsa quaestione habuit (Scr. I, 145). So wiederholt sich die Nachricht bei Regino dem Abt von Prüm († 915, Pertz Scr. I, 557. Migne Patrologia vol. 132). Synodum magnam habuit inter Romanos et Graecos de s. Trinitate vel de sanctorum imaginibus; und in den Annales Mettenses (Scr. I, 335) Pippinus habuit synodum in Salmuntiaco altercantibus inter se Romanis et Graecis de s. Trinitate et Sanctorum imaginibus. Die Unzuverlässigkeit der letzteren bekundet sich auch wieder in der Verwechselung von Gentilly mit einer anderen villa, in welcher Pippin auch ein palatium hatte und öfter weilte, Samoucy bei Laon. Besser unterrichtet zeigt sich in diesem Punkte die Chronique de St. Denis, welche ursprünglich wohl Guilelmus de Nangiaco bis 1230 zusammengetragen hat (Potthast, Bibliotheca historica p. 240); En celle année fu faite question entre l'église d'Orient et celle d'Occident, c'est à dire entre les Griex et les Latins, de la sainte Trinité et des ymages des Sains. Pour celle question determiner assambla ci rois Concile des prelaz en ville de Gentilli (Bouquet V, 223). Die kirchlich-politische Natur der Versammlung ist allerdings damit nur unzureichend karakterisirt. Aber das Jahr ist auch 767, und es war unbegründet, wenn Baronius ad a. 766 num. 21. und ihm folgend Mansi XII, 677, unsere Versammlung auf 766 verlegten.

Man sieht, die Cultus- und die Lehrfrage hatten für das große Publikum, so weit das sich auf's Lesen verstand, nach der Meinung der Chronisten die meiste Bedeutung; umgekehrt dachte der Pabst: ihm stand die Machtfrage im Vordergrunde.

Noch ein Chronist, Ado, der Bischof von Vienne (859—874) ist abzuhören, ein Zeuge, allerdings auch ohne Kunde von dem kirchenpolitischen Karakter der Versammlung, aber scheinbar mit genauerer Kenntniß der beiden anderen Fragen ausgerüstet: Facta est Synodus a. J. Domini 767 et quaestio ventilata inter Graecos et Romanos de Trinitate et utrum Spiritus S. sicut procedit a patre ita procedat a Filio: et de Sanctorum imaginibus, utrum fingendae an pingendae essent (Bibliotheca Patrum Colon. 1618. IX, 2. p. 292. Migne. Patrol. cursus, vol. 123. Par. 1852. p. 125). Man fühlt es den beiden neuen Zusätzen, womit er die Differenzpunkte präcisirt und von denen Pertz (Scr. II, 315 sqq.) den ersten, Lämmer (Script. Bibliotheca orthodoxae Graeciae I, 74) sonderlicher Weise den zweiten ausläßt, fast ab, daß es Zusätze aus den Anschauungen einer späteren Zeit heraus sind; kaum als Nebenpunkte werden diese Stücke in Frage gekommen seyn.

Allerdings die Möglichkeit, daß von dergleichen Dingen im Verlauf des Gespräches die Rede war, läßt sich nicht in Abrede ziehen; aber gewiß haben dann nicht die römischen und die byzantinischen Gesandten diese Erörterung angefangen. Den Ausgang des heiligen Geistes nicht allein vom Vater, sondern auch vom Sohn haben die westgothischen Synoden unzweifelhaft zuerst in das Bekenntniß aufgenommen; vielleicht schon die erste, unbestritten die dritte zu Toledo 589 gehaltene (P. Hinschius, Decretales Pseudo-Isidoriani. Lips. 1863. p. 351. 384) bieten schon das filioque. Nun war der Verkehr zwischen Spanien und dem Frankenreich auch im 7. Jahrhundert schon lebhaft genug, um z. B. die lex Visigothorum denen zur Verfügung zu stellen, welche sie nach Merkel's Forschungen (Pertz, Leges III, 225) für die lex Baiuvariorum um das Jahr 650 benutzten; vgl. Hinschius, die germanischen

Volksrechte (in von Sybel's historischer Zeitschr. München 1864. S. 397) zur Berichtigung dessen, was Ebrard, Handbuch der Kirchengeschichte I, 456 von Entstehung der baierschen lex unter Karlmann 742 sagt. Die ächte Sammlung des Isidorus wird auch die toledanischen Beschlüsse hinüber über die Pyrenäen in das Frankenreich verpflanzt haben. Nichtsdestoweniger wird vor der Versammlung von Gentilly schwerlich das filioque in fränkischen Bekenntnissen angetroffen werden. Karl der Große ist es vielmehr meines Wissens zuerst, der nach der Synode von Frankfurt 794 jenen von den päbstlichen Schreiben so sehr abstechenden, in markigen Worten und würdigem Styl abgefaßten Brief an den unter saracenischem Regiment stehenden Metropoliten von Toledo, Elipandus, schrieb und darin mit der spanischen Orthodoxie das filioque bekannte, während er doch das eben dort für die menschliche Natur Christi ponirte adoptione im Einklang mit Alcuin dem Angelsachsen, Paulinus von Aquileja und dem römischen Hadrian verwarf. Paulinus hielt in derselben Sache auch noch eine Synode zu Friaul 796 (s. Hefele III, 675), welche seinen Ausführungen über die Verdammlichkeit der Adoptianer und das Recht des filioque beigetreten seyn wird (Migne vol. 99. p. 286). Demgemäß wäre es wohl möglich, daß 30 Jahre zuvor in Gentilly dieser letztere Zusatz zum Symbol von Nicaea behandelt wurde, aber sicher war es keine Streitfrage zwischen Römern und Griechen, sondern beiden mußte gleicher Weise diese Vermehrung des Textes bei dem liturgischen Gebrauch in der Hofkapelle des Königs auffallen. Wenigstens hat Pabst Hadrian, als er nach Wiederherstellung der Bilder durch die Synode von 787 hocherfreut an Irene und ihren unglücklichen Sohn schrieb, nichts über diesen Streitpunkt des filioque bemerkt. Der Streit kam im Grunde genommen erst im heiligen Lande in Gang, wie öfters bei welterschütternden Ereignissen dort der erste Anstoß lag, an den heiligen Stätten von Jerusalem und Bethlehem, als mit Harun al Raschid's Gesandtschaft an Karl 808 die fränkische Agende Mönchen aus den orientalischen Klöstern bekannt wurde. Pabst Leo III. bezeugt durch sein hin und her lavirendes Verfahren, daß Rom jenes filioque nicht in der Liturgie kannte und damals wenigstens noch nicht um solcher Aenderung willen mit der byzantinischen Hofkirche gebrochen hatte. Der Bischof Ado von Vienne müßte ein besserer Zeuge seyn, um mit Lämmer zu sagen, Niemand könne daran, daß diese durch die nestorianischen und monotheletischen Streitigkeiten angeregte Frage in Gentilly obiter behandelt sey, zweifeln, nisi qui praepostero addictus scepticismo Adonis testimonium fide dignissimum flocci pendet (l. c. p. 75). Was für Dinge erzählt dieser Chronist doch nach dem Vorgange der An. Lauriss. ad a. 774 und 794 (Pertz Scr. I, 152. 180) aus Karl's des Großen Zeit! so z. B. daß die von Bonifaz geweihte Kirche in Buraburg während des Sachsenkrieges einmal in Gefahr stand, eingeäschert zu werden, subito apparuerunt duo juvenes mirae claritatis et candoris (videntibus tam Christianis quam paganis), qui ipsam ecclesiam defendere videbantur (l. c. p. 126). Und zum Ueberfluß sey die Berichterstattung angeführt, welche Ado für das Jahr 809 mit Fug und Recht gibt, nach deren Schema er aber die alten Chronisten für 767 verbessert haben will: Synodus magna Graniaquis (a. 809) congregatur, in qua synodo de processione Spiritus Sancti quaestio agitatur, utrum sicut procedit a Patre, ita procedat a Filio. Die Bejahung der Frage erfordert nach seiner Meinung regula et fides ecclesiastica und das Offenb. 22, 1. erwähnte flumen aquae de sede Dei et agni.

Auch die zweite Streitfrage, um welche Ado als einziger Gewährsmann noch weiß, ist schwerlich in seiner genaueren Bestimmung, utrum imagines fingendae an pingendae essent in ecclesiis, verhandelt worden. Es wäre also, wie Walch richtig erklärt, ein Gegensatz von Bildhauerkunst und Malerkunst aufgestellt worden. Indeß im achten Jahrhundert handelte es sich doch um Seyn und Nichtseyn der Skulpturwerke eben so gut wie der Gemälde; Kopronymos hatte beiderlei Arten in den griechischen Kirchen verschwinden lassen, nur das nackte Kreuz behielt er bei. In Italien hatten die Longobarden auf ihren Kriegszügen, wie die Klage Stephan's III.

dem Könige Pippin gegenüber im Jahre 755 wiederholt lautet, die Gotteshäuser verbrannt, sacratissimas sanctorum imagines in ignem proiicientes (Cenni I, 86. 92. Mansi XII, 540. Jaffé nr. 1778 sq.). Im Frankenreiche ist es mit dem Schmuck der Kirchen bei dem niedrigen Stande der Kunstbildung schwerlich weit her gewesen. Merkwürdig steht Serenus, der Bischof von Massilia, in dem Wendepunkte des 6. und 7. Jahrh. als ein Zerstörer der Heiligenbilder da, so daß Gregor I. sich mehrmals in's Mittel legen mußte, mit drei Briefen Juli 599, Novbr. 600 und Febr. 601 (Jaffé nr. 1262. 1361. 1465. Lib. IX. ep. 105. XI. ep. 13. 55): id circo enim — so schrieb er in dem ersten — pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui literas nesciunt, saltem in parietibus videndo legant, quae legere codicibus non valent. Solcher goldenen Regel folgend, hat die fränkische Kirche auch für den Schmuck der Kirche gesorgt, wie spärlich auch die künstlerische Produktion war (Rettberg II, 794. 810) und wie wunderlich auch die Bilder der nach St. Gallen übersiedelnden irisch-schottischen Mönche ausfielen (Gelpke II, 595). Die beiden kaiserlichen Sendboten werden aber in Gentilly, wenn sie ihren dem Kaiser geleisteten Eid halten wollten, nicht bloß über den Unterschied bildender und malender Kunst gestritten, sondern gänzliche Abschaffung der Heiligenbilder gefordert haben, weil beim Volk ein förmlicher Götzendienst daraus geworden sey, ἡ γενεὰ αὕτη ἐθεοποίησεν τὰς εἰκόνας. Was ihnen daheim von den Bilderfreunden entgegengehalten wurde, das mögen auch die päbstlichen Gesandten unter Beistimmung der Frankenbischöfe erwidert haben: ὀφείλεις διδάξαι τὸν ἀγράμματον λαόν. Wie weit man die λατρεία Creaturen gegenüber ausdehnen dürfe, welchen Unterschied man zwischen der absoluten allein dem dreieinigen Gotte gebührenden Anbetung und der relativen Verehrung ziehen müsse, wird sicherlich auch erörtert seyn; nur sind wir nicht unterrichtet, auf welche Weise sich die beiden Parteien und die Schiedsrichter gruppirten. Es hat doch seine Bedenken, aus dem gegenseitigen Verhalten der betreffenden Landeskirchen zwanzig Jahre später ohne Weiteres Rückschlüsse auf die Situation von 767 zu machen. Da hatte ja freilich die Kaiserin Irene es verstanden, die 7. ökumenische Synode 787 für die Bilderverehrung und für das Anathema über die Bestrebungen des Kopronymos zu gewinnen, und Hadrian I. stellte den Kirchenfrieden wieder her, obschon die alte Wunde noch brannte, welche die Abtrennung der Diöcesen in Italien und Griechenland geschlagen hatte (Jaffé nr. 1902). Auf der anderen Seite hatte jedoch Karl der Große etwa die Stellung zur Bildersache eingenommen, wie sie Kopronymos in Wirklichkeit eingehalten haben mag, wenn man die vom Haß der Mönche hinzugedichteten traditionellen Züge abzieht, denen gemäß auch die Annales Gandenses ad a. 752 (Pertz Scr. II, 187) von Kopronymos berichteten, qui propter haec et alia facta horribilia, quae perpetravit, igne gehennali in corpore et anima atrociter punitur. Aehnliche Sagen gingen ja bald über Karl Martell in der visio Eucharii und über den großen Karl selber in der visio Wettini durch die Zellen der Klöster. Wie viel Mißverstand der Tendenzen, welche die Synode vom Jahre 787 verfolgte, auch den libris Carolinis nachgesagt werden kann, aus den politischen Antipathien zwischen dem byzantinischen Kaiserthum und dem fränkischen Königthum erklärt sich das fortgeschrittenere Stadium, welches die Synode von Frankfurt im Jahre 794 bezeichnet, woselbst nach Ado's hier zutreffendem, aus fränkischem Kirchenbewußtseyn stammenden Ausdruck Pseudosynodus, quam Septimam vocant Graeci, pro imaginibus adorandis (a. 787), abdicata penitus.

Der Ort, an welchen sich die frühere Phase anknüpft, in der die Fäden päbstlicher, kaiserlicher und königlicher Politik etwas anders sich durchkreuzten, Gentilly, mag auch in Bezug auf seine spätere Geschichte an der Hand der Urkunden, die Guérard im Cartulaire de l'église Notre-Dame de Paris (Collection de documents inédits sur l'histoire de France. Paris 1850. 4 voll.) gesammelt hat, verfolgt werden.

Am 2. April 878 fand eine Vergabung des Ortes an Ingelvinus, den Bischof von Paris, Statt: Hludovicus rex übergab demselben in seinem ersten Regierungsjahre

quoniam Adelaidis carissima nostra coniunx et Gauzlinus venerabilis abbas ad nostram mansuetudinem deprecati sunt, sowohl die Abtei St. Eloi, als villulam quae vocatur Gentiliacus cum ecclesia et omnibus (I. p. 261 sq.).

Demgemäß erscheint Gentiliacum in einem zwischen 1197—1208 aufgesetzten Güterverzeichniß (I. p. 8). Eigenthumsrecht und Lehensverband, die den Pariser Bischöfen daselbst zukamen, werden noch durch manche Erwerbung vermehrt und gestärkt, so in den Jahren 1255 (III, 164), 1268 (I, 170. 173), 1270 (I, 180), 1271 (I, 192. III, 45. IV, 149), 1277 (I, 208), 1281 (III, 64), 1283 (III, 117. IV, 185), 1294 III, 323), 1298 (III, 109), 1304 (IV, 92), 1309 (III, 180), 1310 (III, 190 f. 214. 242), 1371 (III, 261). Kurzweg wird als der Usus des 14. Jahrhunderts berichtet: (le baillif dudit évesque) a toute justice en la ville de Gentilly et au terroir d'environ, en plusieurs lieux; et là doit estre mis et estably ung maire et un sergent de par ledit monseigneur l'évesque, pour garder ses prez, ses viviers et sa justice (III, 275): Noch einmal wird der Ort in den Wirren des 15. Jahrhunderts erwähnt (IV, 55), als Guillermus Charretius († 1472) Alles, was der Kriegssturm dort verwüstet hatte, wieder herzustellen sich bemühte. R. Baxmann.

Gestirndeutung bei den Hebräern. Die Beobachtung der Sonne, des Mondes und der Sterne, besonders der fünf den Alten bekannten Planeten (Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn) und der durch Glanz und Stand sich auszeichnenden Fixsterne und Sterngruppen in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Bewegungen und Veränderungen wurde außerhalb des Gebietes der Offenbarung eine nahe liegende Veranlassung, nicht nur persönliche, himmlische, göttliche Mächte (חיל שמיא Dan. 4, 32) in ihnen anzuschauen und zu verehren (5 Mos. 4, 19. 17, 3. 2 Kön. 23, 5. Jer. 10, 2. 19, 13. Ezech. 8, 6. Zeph. 1, 5. Weish. 13, 2) und weiterhin eine nach Nationalität, Wohnort, Lebensart mehr oder weniger mannichfaltig verzweigte astrale Mythologie auszubilden, wie wir eine solche in den griechischen, aber auch schon in den altarabischen Sternnamen angedeutet finden, sondern auch diesen Himmelskörpern hindernde und fördernde, Maß und Ziel setzende Einwirkungen auf die Ordnung und die Veränderungen der sublunarischen Welt und auf die Schicksale der Menschen zuzuschreiben. Vergl. Bd. XVII, 247. XVIII, 343 ff. Der menschliche Mikrokosmus und der irdische Makrokosmus sollten gedacht werden als durchaus den himmlischen und göttlichen Makrokosmus reflektirend, wie die chinesische und schon die ägyptische und persische Landes-Eintheilung und Verwaltung durchaus nach astralen Normen geordnet ist, und der Schluß von den Erscheinungen der astralen Welt auf das in der sublunarischen Bevorstehende lag also nahe. Einen natürlichen Anknüpfungspunkt fand diese Anschauungsweise an den mit der Bewegung und Stellung der Gestirne zeitlich zusammenfallenden, daher ursächlich verknüpften, das vegetabilische und animalische Leben auf Erden schädlich oder heilsam bestimmenden meteorologischen Phänomenen (Astrometeorologie, *ἀστρονομία μετεωρολογική*, worauf sich Aratus in dem „Prognostica" betitelten dritten Theile seiner Phänom. V, 733 ff. beschränkt. Vgl. J. F. v. Meyer, Grundlin. einer Astrologie d. Alten in Bl. f. höhere Wahrh. II. und Pfaff, astrol. Taschenb.). Diese kosmischen Influenzen wurden nun auf dem Boden der Naturreligionen von der Sphäre der Naturnothwendigkeit auch auf die der Freiheit und des ethischen Lebens übergetragen, nicht nur auf gutes oder schlimmes Wetter, Wachsthum und Mißwachs, sondern auch auf menschliches Thun und Lassen, Glück und Unglück, Krieg (Anspielung darauf vielleicht Richt. 5, 20) und Frieden u. s. f. bezogen und demgemäß in ein strenges, künstlich ausgesponnenes System gebracht (גזרין, ars apotelesmatica), das, wie v. Meyer sagt, als eine Lügenkunst (Cyr. hom. Pasch. 14: *φιλοψευδὴς καὶ ἀργυροκάπηλος ἀστρογοητεία*) in den Regionen der Furcht (vgl. Jer. 10, 2) und Begierde schwärmt. Die Erfinder und Träger dieses Systems, das bei den Chaldäern (גזרין, i. e. definientes, decernentes, Gr. Venet. *ἀποτελεσται*, Dan. 2, 27. 4, 4. 5, 7. 11. vgl. Diod. Sic. 2, 30), den medopersischen Magiern (Bd. VIII, 677 ff.) und Aegyptern (Herod. II, 82)

besonders cultivirt wurde, übrigens auch den alten Deutschen nicht fehlte (Caes. bell. Gall. 1, 50), bildeten eine Corporation, Kaste, in welcher die Kunst erblich fortgepflanzt wurde. Nach dem Stande der Gestirne wußten sie zu bestimmen, welche Tage, Tageszeiten, Stunden für diese oder jene Handlung, Person, Familie günstig oder ungünstig seyen (Tagwählerei, dies atri, communes, candidi, *ἡμέρα εὔκαιρος*, Mark. 6, 20., *ἡμέρας παρατηρεῖν* Gal. 4, 10). Vielleicht gehörte zu ihrer Kunst auch das, worauf Hiob 3, 8: אֹרְרֵי יוֹם, hindeutet, daß sie durch ihre Bannsprüche gewisse Tage zu dies infausti machen konnten. Namentlich aber sagten sie einzelne wichtige Thatsachen (vgl. Matth. 2, 2) oder das ganze Lebensgeschick (גְּזֵירָא, fatum) eines Menschen voraus aus den gegenseitigen Stellungen (Conjunktion und Opposition, radius s. adspectus trigonus, quadratus, sextilis) der Sonne, des Mondes und der obengenannten Planeten *) unter einander und im Thierkreis (Häuser, מַזָּלוֹת, מנחות). Die Planeten, als die astrolog. *ἑρμηνεῖς*, auch *οἰκοδεσπόται* in Beziehung auf die Zodiakalhäuser genannt, wurden eingetheilt in böse und gute. Saturn (= Kijun Bd. XII, 739) hieß das große, Mars das kleine Unglück, Venus das kleine, Jupiter das große Glück. Merkur ist zweideutig, jeder Natur fähig, mit Guten gut, mit Schlimmen schlimm (s. Gesen. zu Jes. 65. III, 284 u. 337 f. 342 ff. 353). Außerdem wurden von den arabischen Astrologen auch 10 wohlthätige Fixsterne genannt (s. Ideler, über Urspr. u. Bedeutung der Sternnamen S. 121 f.). Bei der Geburt eines Menschen beobachten die Nativitätsteller **) (*γενεθλιαλόγοι, γενεθλιακή, γενεθλιαλογία*) an dem in 12 Felder getheilten *ὡροσκοπεῖον* vornehmlich 4 Punkte, cardines: 1) den *ὡροσκόπος*, cardo ortivus, dominus geniturae, das Zeichen, das zur Zeit aufgeht, wo die Geburt eben vollendet ist, 2) das vierte Zeichen von da, oben am Himmel, *μεσουράνημα*, entscheidend für die wichtigsten Handlungen des Lebens, 3) das siebente Zeichen, *δύσις*, 4) das zehnte, *ὑπογαῖον*. Außerdem ist auf die den cardines vorangehenden und nachfolgenden Configurationen, die als bonus, malus daemon, bona, mala fortuna, Deus, Dea, porta superna, inferna bezeichnet sind, zu achten. Wichtig ist, namentlich in der Astrometeorologie, daß die 7 Hauptgestirne in ihren eigenthümlichen Zodiakalhäusern sind, wo sie in ihrer höchsten Dignität oder Stärke erscheinen, die Sonne im Löwen, wo sie am heißesten ist (Juli und August), der Mond im Krebs, Merkur in Zwillingen und Jungfrau, Venus in Stier und Waage, Mars in Widder und Skorpion u. s. w. Wegen dieser Eintheilung des Himmels heißen die chaldäischen *ἀστρολόγοι τοῦ οὐρανοῦ* (LXX) Jes. 47, 13. הֹבְרֵי שָׁמַיִם, die den Himmel in Felder eintheilen, und sofern sie mittelst der Sterne in die Zukunft schauen, הֹזִים בַּכּוֹכָבִים, und sofern sie das Geschaute verkündigen, wie Kalendermacher voraussagen, was jeden Monat begegnen wird, מוֹדִיעִים לֶחֳדָשִׁים. Gesenius übersetzt: die an den Neumonden verkündigen, und vermuthet, daß das Astrologencollegium an diesen Tagen seine Beobachtungen anstellte und das Resultat davon dem Volke bekannt machte. Wenn wir auch darüber, daß die Juden zu einer gewissen Zeit der Astrologie ergeben waren, keine bestimmten Data haben, so ist doch anzunehmen, daß in den Zeiten, da die Astrolatrie herrschend wurde, auch die Astrologie damit Hand in Hand ging (2 Kön. 21, 6. 23, 23, 24), auch daß die Juden der asiatischen und ägyptischen Diaspora mit der Astrologie der späteren Chaldäer, Magier und Aegypter nicht unbekannt geblieben sind. Auch das rabbinische מ׳ בִּישׁ, מ׳ רַע, מַזָּל טוֹב (התמזל, bona fortuna uti, חכמת מזלות, Astrologie) möchte ein Beweis dafür seyn. Die rabbinische Etymologie leitet מַזָּלֹת ächt astrologisch ab von נָזַל, fluere, influentiae astrales = sidera, planetae; dann metonym. für Glück, Schicksal. Im Talmud Schab. f. 156, 1 sq. heißt es: der Planet des Tages bedeutet Nichts, sondern der Planet der Stunde der Geburt; wer unter der Sonne geboren, ist schön, offenherzig, unter der

---

*) Daher heißen sie bei Augustin. conf. 4, 3. planetarii.

**) Diod. Sic. 2, 31: *πλεῖστα πρὸς τὰς γενέσεις τῶν ἀνθρώπων συμβάλλεσθαι τούτους τοὺς ἀστέρας ἀγαθά τε καὶ κακά. διὰ δὲ τῆς τούτων φύσεώς τε καὶ θεωρίας μάλιστα γινώσκειν τὰ συμβαίνοντα τοῖς ἀνθρώποις.*

Venus reich, wollüstig, unter dem Merkur weise, mit starkem Gedächtniß, unter dem Mond kränklich und unbeständig, unter dem Saturn unglücklich, unter dem Jupiter gerecht u. s. w. Weiter aber ist's ein rabbinischer Spruch: אין מזל לישראל. Als Einer sagte: ich habe in meiner Astrologie gesehen, daß ich nicht geschickt bin, einen Sohn zu zeugen, antwortete ihm der Rabbi: laß deine Astrologie. Das Schicksal eines Israeliten hängt nicht vom מזל ab.

Die griechische Philosophie verhielt sich kritisch gegen den Fatalismus der Astrologie: die Sterne neigen nur, aber sie zwingen nicht, der Weise beherrscht sie. Aber diese Maxime reicht nicht hin an das Gegengewicht gegen allen astrologischen Aberglauben, der dem gläubigen Israeliten gegeben war in der Erkenntniß und Verehrung des einigen lebendigen Gottes. Von den Arabern*) wurde die von Aristoteles schon verworfene, von Ptolemäus in seinem *τετράβιβλος σύνταξις* (s. Pfaff, astrol. Taschenb. Erl. 1823) wieder aufgenommene, von den Kirchenvätern mit dem Bann belegte**) und selbst von Muhammed (Hammer, Fundgr. I. S. 5) verbotene Astrologie auf's Neue in ein System gebracht und jüdische (z. B. Abenesra) und christliche Gelehrte (Bar Hebräus) und Könige (Alfons X. von Castilien, Ludwig XI. von Frankreich) haben tiefe Weisheit gesucht in diesem repristinirten Aberglauben des babylonischen und ägyptischen Alterthums, von welchem Luther sagt: dem Gestirn gläuben, darauf vertrauen oder sich davor fürchten, ist Abgötterei wider das erste Gebot Gottes. Und doch hielten ein Melanchthon (s. Bd. IX, 295 f. und die empfehlende Vorrede zu Schoner, de judic. nativit.) und Chemnitz (Bd. II, 641) noch etwas auf Astrologie und Nativitätstellen, und nicht nur die heutigen Juden mit ihren Wünschen eines מזל טוב, auch wir sprechen noch die Sprache der Astrologie, wenn wir vom guten Stern und Unstern reden. —

Vergl. außer den angeführten Büchern noch Uhlemann, Grundzüge der Astronomie und Astrologie der Alten, 1857; und Programm von J. C. Thilo, über Euseb. Alex. or. *περὶ ἀστρονόμων*, Hal. 1834. Leyrer.

Gestirnkunde der Hebräer. Wenn in der Schöpfungsurkunde 1 Mos. 1, 14 ff. den Lichtern, Lichtträgern, מְאֹרֹת, des Himmels von Gott die Bestimmung gegeben wird, zu dienen als Merkzeichen für Raum (Himmelsgegenden) und Zeit (Tag- und Jahreszeiten, größere und kleinere Naturperioden des elementaren, vegetabilischen und animalischen Lebens), so bezieht sich dieß nicht nur auf Sonne und Mond, von denen in eigenen Artikeln gehandelt worden ist, sondern auch auf die Sterne, vgl. Ps. 136, 9. Hiob 9, 9. 38, 31 ff. Bar. 3, 34 f. Sie sollten nicht nur das Auge des Menschen durch ihr nächtliches Gefunkel ergötzen und ihm die Herrlichkeit Gottes erzählen (Ps. 8. 19. Jer. 31, 35. Sir. 43, 9. Bar. 6, 59), nicht nur sollte der Rhythmus ihrer Bewegung eine wohlthätige Gliederung und Abwechselung in den Lebensrhythmus der irdischen Existenzen bringen, sondern sie sollten auch den Geist des Menschen zum Nachdenken und Aufmerken anreizen, Zeichen und Winke geben in höherem Sinne (vgl. Kurz, Astron. u. Bibel S. 261). Dabei wird überall bestimmt ihre creatürliche Abhängigkeit und Vergänglichkeit hervorgehoben (Ps. 33, 6. Jes. 24, 23. 34, 4. 40, 26). Eine andere als diese untergeordnete, dienende Zweckbeziehung zur Erde und ihren Bewohnern kennt die heil. Schrift nicht. Auch eine Beziehung zu den Engeln als etwaigen Bewohnern eines Theils der Sternenwelt (wie die Zabier jedem Planeten seine eigen-

---

*) Vgl. den vielleicht schon vorislamischen arabischen Sinnspruch: Die Erde ist eine Scheibe, der Mensch ist das Ziel, die Sphären sind der Bogen, die himmlischen Körper sind die Pfeile, der Schütze ist Gott. Hammer, Fundgr. I, 3. Anm.

**) Vgl. Clem. Al. Protr. p. 58. Strom. II, 429. Ephräm, der in einer Gegend voll heidnischen und gnostischen (Bardesanes, ein Nativitätsteller) astrologischen Aberglaubens lebte, in seinen Reden gegen die Ketzer (Bd. IV, 90). Leo d. Gr. in natal. chr. II, 6. VII, 3. 4. Concil. Tolet. v. 400 Can. 15: Si quis astrologiae existimat esse credendum, anathema sit. C. Bracar. I. v. 561. Can. 9: Si quis animas et corpora humana fatalibus stellis credit adstringi, sicut Pagani et Priscillianus dixerunt, anathema sit. —

thümlichen Genien zutheilen, z. B. der Venus verführerische), ist nirgends angedeutet (s. Bd. V, 99 f.), auch nicht Hiob 38, 7 und 25. 5 vgl. mit 4, 16; es werden hier nur die himmlischen Mächte, Engel und Gestirne in ihrem Unterschiede von der Erde in Parallele gestellt, wie sie sonst unter der Bezeichnung צְבָא הַשָּׁמַיִם (חיל שמיא Dan. 4, 32) zusammengefaßt werden 1 Mos. 2, 1. 1 Kön. 22, 19. 2 Chr. 18, 18. Jes. 24, 21. Ps. 103, 21. 148, 2, wo theils an Beides, theils vorzugsweise an Engel zu denken ist, wogegen 5 Mos. 4, 19. 17, 3. 2 Kön. 17, 16. 21, 3. 5. Jes. 40, 26. Jer. 33, 22. Neh. 9, 6. wohl nur an Sterne gedacht werden darf. Vgl. Bd. XVIII, 402. Ueber jene Grundstelle 1 Mos. 1. von der dienenden, unmittelbar in's tägliche Leben eingreifenden Bestimmung und Bedeutung der Gestirne und diese mehr poetische Benennung der Gestirne als Heer, צָבָא (gleichsam ein himmlisches Kriegsheer, Richt. 5, 20), die ihr Analogon hat in der ursprünglich altarabischen Anschauung des Sternhimmels als einer Heerde (Ideler, Unters. über Urspr. u. Bedeutung der Sternnamen S. 410 ff.; Hammer, Fundgruben I, 10 f.) und über die häufigen sprüchwörtlichen und biblischen Anführungen (zur Bezeichnung unzählbarer Menge 1 Mos. 15, 5. 22, 17. 26, 4. 2 Mos. 32, 13. 5 Mos. 1, 10. 10, 22. 28, 62. 1 Chr. 27, 23. Neh. 9, 23. Jerem. 33, 22. Nah. 3, 16. Ps. 147, 4. Sir. 44, 23. Hebr. 11, 12; als Bild des Glanzes und geistlicher Lichtträger 4 Mos. 24, 17. Hiob 25, 5. Dan. 8, 10. 12, 3. 1 Kor. 15, 40. Offenb. 1, 16. 20. 2, 1. 3, 1. 12, 4) hinaus finden sich in der heil. Schrift keine Andeutungen von Forschungen und Kenntnissen der Israeliten hinsichtlich der חֻקּוֹת (Jer. 31, 35. 33, 25. Ps. 148, 6. Hiob 38, 33) des gestirnten Himmels und der Bahnen (מְסִלּוֹת Richt. 5, 20) der Gestirne, obwohl anzunehmen ist, daß schon die Erzväter im Stammlande Chaldäa und das Volk Israel in Aegypten und im Verkehr mit den altarabischen Stämmen (Am. 5, 26), deren Religion ausschließlich Gestirndienst war, nicht ganz mit der erweislich in uralte Zeit zurückgehenden astrognostischen Weisheit der Babylonier und Aegypter*) unbekannt geblieben sind. Daß sie solchen Forschungen und Spekulationen, wie sie ein wesentliches Stück der esoterischen Weisheit der Babylonier und Aegypter ausmacht, fremd blieben, erklärt sich schon aus der durch's Gesetz eingeschärften (5 Mos. 4, 19. 17, 3.; vergl. Hiob 31, 26 f.) heiligen Scheu, durch Betrachtung der Gestirne fortgerissen zu werden zu Gestirnanbetung und den damit sich verbindenden Wahrsagekünsten und astrologischen Tagwählereien. Wirklich ist auch der eigentliche Sterncult erst spät unter Manasse (2 Kön. 21, 3 ff. 23, 5. 11. Zeph. 1, 5. Jer. 7, 18. 8, 2. 44, 17 ff.) und als Folge übermächtigen, assyrischen und babylonischen politischen Einflusses in Schwang gekommen. Ohne Zweifel jedoch gingen die astronomischen Beobachtungen und Kenntnisse der Hebräer, wohl schon eines Abraham, wenn er auch nicht hierin, wie Joseph. Alt. I, 8, 4. berichtet und die Rabbinen (Baba Bathra 16, 2. Jom. 28, 2), fabeln, der Lehrer der Aegypter gewesen ist, hinaus über das, was wir aus gelegentlichen Andeutungen der h. Schrift wissen**). Begünstigte einerseits der klare orientalische Himmel und der Aufenthalt unter freiem Himmel besonders bei dem Hirtenleben und seinen nächtlichen Zügen (der Hirte David Ps. 8, 4. Am. 5, 8., die Hirtenfürsten des Buchs Hiob) solche Beobachtungen, die sich selbst in ihren Träumen reflektirten (1 Mos. 37, 9) und lud dazu ein, so nöthigte andererseits das Bedürfniß,

---

*) Vgl. Diod. Sic. I, 50. 69. 81. II, 30 sqq. Strabo 17. p. 816. Plin. 7, 57 sq. Epigenes apud Babylonios DCCXX annorum observationes siderum coctilibus laterculis inscriptas docet. Arist. de coelo 2, 12: *ὁμοίως δέ καὶ περὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας λέγουσιν οἱ πάλαι τετηρηκότες ἐκ πλείστων ἐτῶν Ἀιγύπτιοι καὶ Βαβυλώνιοι, παρ᾽ ὧν πολλὰς πίστεις ἔχομεν περὶ ἑκάστων τῶν ἀστέρων.*

**) Ueber die Verbindung, in welcher ehemals jüdische und christliche Schriftsteller die Namen eines Seth, Enos, Henoch, Noah, Kainan, Tharah, Abraham mit der Sternkunde gebracht haben, s. Bd. V, 742. XIV, 302 und Weidleri hist. astr. Viteb. 1741 p. 14 sqq. Daß insbesondere dem Stamme Isaschar die Beschäftigung mit der Astronomie eignete, schließen die Rabbinen (s. Maimon. Kidd. 17, 25.) aus 1 Chron. 12, 32: יודעי בינה עתים.

für die Hirtenzüge und Karavanen Jahr aus Jahr ein einen unfehlbaren Wegweiser, für die Landwirthschaft meteorologische Merkzeichen zu haben, auch die Hebräer sowohl im nomadischen als im ackerbauenden Stande, der Gestirnkunde nicht fremd zu bleiben. Zur *πᾶσα σοφία Αἰγυπτ.* (Apgesch. 7, 22. vgl. Philo de vita Mos. I. 605 sq.) gehörte ohne Zweifel auch die ägyptische Sternkunde. Warum sollte mit der Beobachtung des Laufs der Sonne und des Mondes, mochten deren Resultate auch noch so elementarisch seyn und mehr nur der Jahres- und Festrechnung dienen, nicht auch Beobachtungen in Beziehung auf den Stand der Gestirne Hand in Hand gegangen seyn? So wurden denn auch, sey's einzelne besonders leuchtende Sterne (כּוֹכָב, nach Meier, Wurzelw. S. 126, vom Glänzen, nach Gesenius vom Drehen oder der Rundung benannt) oder Sterngruppen, Sternbilder mit Namen unterschieden, zum Theil hergenommen aus dem täglichen Leben des Hirten oder Ackerbauers, wie wir es besonders in den Sternnamen der altarabischen Astrognosie sehen (vergl. Ideler u. Hammer a. a. O.), im Unterschiede von der späteren, wo „der Araber in den Ebenen Sinears auf den altchaldäischen Stamm die frischen Zweige griechischer Sternkunde impfte."

Von den I. Planeten (unter den *ἀστέρες πλανῆται* Br. Jud. 13. sind wohl eher die Kometen, als unsere Planeten zu verstehen) wird

1) jedenfalls die Venus in der Bibel erwähnt als הֵילֵל Jes. 14, 12., d. i. Glanzgestirn, wie das Chald. כוכב נהגא und das arab. ألزهرة, als Morgenstern, comes et alumnus aurorae, bezeichnet durch die Apposition בֶּן שָׁחַר, wie LXX. *ἑωςφόρος* Sir. 50, 6., *ἀστὴρ ἑωθινὸς* Offb. 2, 28. 22, 16., *ἀστὴρ πρωϊνός*. Vulg. Lucifer (womit Hiob 38, 32. auch מַזָּרוֹת übersetzt wird). Als Abendstern, hesperus, heißt er arab. ألمعر بيب, der Abendliche. Am südlichen Himmel, wenn er in den Fluthen des Meeres sich spiegelt, hat dieser Planet noch helleren Glanz als bei uns. Die griechische Mythologie nennt ihn daher auch Phaethon, den nächtlichen Wächter des Heiligthums der Aphrodite (Theog. Hes. Vs. 986 ff.). Hiob 38, 7. ist in der Mehrzahl von כּוֹכְבֵי בֹקֶר die Rede, entweder (wie Jes. 13, 10. כְּסִילִים, d. i. Sterne, die eben so hell wie der כְּסִיל *κ. ἐξ.* leuchten) Sterne, die wie der eigentliche Morgenstern am Himmel leuchten, oder vielleicht besser, ohne Beziehung auf הֵילֵל = Venus, überhaupt: die dem Sonnenaufgang voraufgehenden Sterne, welche für die Astrologie und Astrometeorologie des Alterthums von großer Bedeutung waren*) und welche hier, als dem Anbruch des Weltmorgens vorangehend gedacht werden. So verkündigte dem Aegypter das Erscheinen des Sirius in der Morgendämmerung das Steigen des Nils, dem Phönicier der heliaceische Aufgang der Plejaden den Beginn der für die Schifffahrt günstigen Jahreszeit.

2) Der Planet Saturn kommt wahrscheinlich Am. 5, 26. unter dem Namen כִּיּוּן vor. Das Weitere s. Bd. XII. S. 736 ff. Ueber גַּד als Jupiter, נְבוֹ als Merkur, נֵרְגַּל als Mars s. die Artt. „Gad" „Nebo", „Nergal", vgl. Bd. I, 642. II, 625. Sie sind aber nirgends als כּוֹכָבִים oder Sterngötter ausdrücklich bezeichnet. Die Rabbinen nennen die Planeten כוכבי לכת oder כוכבי הנבוכה, stellae ambulationis, im Gegensatz gegen die כ׳ מקיימים ,כ׳ שבת, Fixsterne. Merkur heißt bei ihnen der כוכב schlechthin, Venus נגה, Mars מאדים, Jupiter צדק, Saturn שבתי..

II. Unter den Fixsternen wurden schon in uralten Zeiten die in der Ekliptik liegenden Sterngruppen 1) der sogenannte Thierkreis (*κύκλος ἀστέρων*? Weish. 13, 2) in Aegypten (s. Ideler, über d. Urspr. des Thierkr. Berl. 1838; Seyffarth, Bericht. S. 137; Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. X. S. 662 ff.) und Indien (s. A.

*) Vgl. Ideler a. a. O. S. 122. J. Fr. v. Meyer, Grundl. d. Astrol. der Alten in: Bl. f. höhere Wahrh. II. sagt: Im orientalen Stand, d. h. wenn sie vor der Sonne aufgehen, werden die Planeten für kräftiger gehalten, weil die Kraft, welche ein solcher orientaler Planet im Aufgang erweist und wodurch er den Ton der Luft über unserer Halbkugel bestimmt, nicht schon von den herrschenden Sonneneinflüssen geschwächt wird.

W. v. Schlegel, Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. III, 369 ff.) beobachtet, und so finden wir denn auch die Bekanntschaft mit demselben bei den Hebräern, freilich nicht früher als 2 Kön. 23, 5. unter dem Namen מַזָּלוֹת, wenn nicht das Hiob 38, 32. vorkommende מַזָּרוֹת als härtere Nebenform (daher Targ. שטרי מזליא, dominio XII signorum; LXX. μαζουρώθ, nach Suid. τὰ συστήματα τῶν ἀστέρων, ἃ ἐν τῇ συνηθείᾳ ζώδια καλοῦσιν), eine ältere Bezeichnung dafür ist. Vgl. Delitzsch, Comment. z. Hiob S. 466; Gesen. thes. II, 869 f. Ewald versteht unter מַזָּרוֹת die Kronen. Der Name מַזָּלוֹת bedeutet Stationshäuser, Absteigequartiere, Menâzils منازل von نزل, נזל, descendit), in welchen die Sonne auf ihrer scheinbaren Runde um die Erde gleichsam rastet. Sonst heißt der Thierkreis bei den Arabern auch فلك البروج (orbis palatiorum, nach Meier, Wurzelw. S. 591: luminum; vgl. بَرَجَ, splendens). Die Rabbinen nennen den Thierkreis עִזּוּר הַמַּזָּלוֹת, auch גלגל מ׳, אופן מ׳ עגול מ׳. Andere wollen die Planeten unter מ׳ verstehen (s. Lach in Eichhorn's Bibl. VII, 449 f.), auf welche übrigens, wie auf die Sonne nur das נזל, das Einkehren in den מַזָּלוֹת auf ihren Bahnen übergetragen wurde, wie auch dem Mond von Arabern, Hindu's u. s. w. 28 Menâzils (Abschnitte der Ekliptik à 13°, jeder mit einem entsprechenden Theil der 12 Thierkreisbilder bezeichnet) zugeschrieben wurden. Unter den Juden erwähnt sie zuerst Saadia; sie heißen hier auch בתים, bei Abenesra מנחות. Vgl. Steinschneider, deutsch-morgenl. Zeitschr. Bd. XVIII. S. 118 ff. Hebr. Bibl. 1861. S. 93 f. — Von den einzelnen Sternbildern des Thierkreises ist zwar keins in der Bibel genannt, dagegen ist wahrscheinlich das Hiob 9, 9. 38, 31. Am. 5, 8. genannte Sternbild כִּימָה, i. e. cumulus, Bündel, Büschel, Vergiliae (auch syr. ܟܝܡܐ, arab. الثُّرَيّا, copiosae), die sogen. Gluckhenne oder Plejaden (von πλείων, als gedrängte Gruppe genannt, Schol. zu Jl. 18, 486. Etym. M. von πλειάς), im Nacken des Stiers, die auch arab. دجاجة السما مع بناتها, d. i. Himmelshenne mit ihren Jungen, heißt. Nach Einigen (Bd. XV. S. 253) soll dasselbe Sternbild unter סֻכּוֹת בְּנוֹת 2 Kön. 17, 30. zu verstehen seyn. Andere übersetzen כ׳ mit Hyaden im Kopf des Stiers. Auch עָשׁ wird von den Rabbinen bald für den Kopf des Stiers, bald für den Schwanz des Widders gehalten. — Die Zwillinge Apgesch. 28, 11. sind nicht das Sternbild, sondern die mythologischen Διόσκουροι als Schiffszeichen. Bei den Rabbinen kommen sie als תאמים vor; so auch die anderen Thierkreisbilder, der Widder als טָלֶה, Stier als שׁוֹר, Schütze als קֶשֶׁת, Wassermann als דְּלִי u. s. w.

2) Von den Sternbildern der nördlichen Hemisphäre (חַדְרֵי שְׂמֹאל oder צָפוֹן nach Analogie von Hiob 9, 9. vgl. 26, 7) sind in der Bibel genannt:

a) unter dem Namen עָשׁ Hiob 9, 9. der so auffallend am nördlichen Himmel erscheinende große Bär, Himmelswagen, Siebengestirn, septentrio, rabbinisch עגלה, auch דב und שבעה כוכבים, arab. عجلة, Hesych. ἀγάννα. Der Name עש statt נַעַשׁ, نَعْش bedeutet Todtenbahre, worunter zunächst die 4 im Viereck stehenden Sterne zu verstehen sind. Die 3 anderen sind das Leichengefolge. Wenn nach gewöhnlicher Annahme Hiob 38, 32. עַיִשׁ = עָשׁ, so könnte man hier nach einem arabischen Sternmythus unter בָּנֶיהָ die Söhne und Töchter verstehen, die ihren vom جدي, dem Polarstern, getödteten Vater begleiten (s. Wetzstein in Delitzsch, Hiob S. 466 Anm.). Bei den christlichen Arabern heißt der große Bär die Bahre des Lazarus mit Maria, Martha und der Magd. Weidler (hist. astr. 25) versteht unter עַיִשׁ vielmehr den Nordpol- oder Polarstern von עוּשׁ, sich versammeln, weil um denselben alle anderen, um den Nordpol herumliegenden Sterne als seine Kinder, בָּנֶיהָ, oder die anderen zum kleinen Bären gehörigen Sterne, welche die Araber auch die kleinen benât na'sch nennen, sich versammeln. Dieß möchte, wenn עַיִשׁ von dem aus נעש abgekürzten עש zu unterscheiden ist, jedenfalls der Identifikation von עַיִשׁ mit der Capella (s. Lach a. angef. O.

S. 432 f. nach den Rabbinen) vorzuziehen seyn, da die duo hoedi der Capella (ζ, η — Sterne 4ter Gr.) doch zu wenig in's Auge fallen und es nicht unglaublich ist, daß auch die Hebräer zur Zeit der Abfassung des Buchs Hiob von der cardinalen Bedeutung des den Phöniciern schon in ältester Zeit bekannten und wichtigen (Ideler a. a. O. S. 5) Polarsterns gewußt haben. Außer der etymologischen Verschiedenheit von עַשׁ und עַיִשׁ fragt sich auch, ob jener Sternmythus so alt ist. Weidler's Ansicht, nach welcher die beiden wichtigsten, ähnlichen Gestirne des Polarkreises unter ähnlichen Namen auch in der Bibel vorkämen, עַשׁ als großer Bär, עַיִשׁ als Polarstern oder kleiner Bär, verdient daher alle Beachtung. Die Identifikation der Targ. mit זגתא, der Gluckhenne, hat ihren Grund nur in בָּנֶיהָ. LXX macht durch ein quid pro quo gar den Hesperus mit seinem Schweife daraus.

b) Der Drache ist ohne Zweifel zu verstehen unter נָחָשׁ בָּרִיחַ Hiob 26, 13. vgl. Jes. 27, 1., jenes zwischen dem großen und kleinen Bären sich fast um den halben Polarkreis herumwindende Sternbild. S. Arat. b. Cic, nat. Deor. II, 42. und Virg. Georg. I, 244: maximus hic flexu sinuoso elabitur anguis circum perque duos in morem fluminis arctos. Im Arabischen heißt das Sternbild تنّين, auch ثعبان und الحيّة, lauter Namen für große Schlangen. R. Levi b. Gers. versteht darunter die bei den Rabbinen als עגול החלבי, im Talmud Berach. 58 b. als נהר דנור vorkommende Milchstraße (Rapoport Vorr. zu Slominski Toled. hascham.). Saalschütz, Archäol. II. S. 74, denkt an den Skorpion, da von der scheinbaren Bewegung der Zodiakalbilder der Wechsel der Jahreszeiten abhänge und der Skorpion den Anfang der trüben Tage bezeichne, worauf der antithetische Parallelismus in Hiob 26, 13. hinweise. Doch meint er, es könnte auch der Regenbogen darunter zu verstehen seyn, der in der griechisch-indischen und nordischen Mythologie als eine geflügelte, den heiteren Himmel bringende Gottheit gedacht werde. Das Epitheton בָּרִיחַ (LXX. δράκοντα ἀποστάτην, Syr. חֶוְיָא דְעָרֵק, die fliehende Schlange, Symm. ὄφιν συγκλείοντα, womit Aqu. Jes. 27, 1. ὄφιν μόχλον, Hier. Vulg. serpentem vectem, übereinstimmt) scheint den Drachen als einen von einem Himmelsende zum anderen sich erstreckenden Riegel, transversarius (von ברח, querübergehen) zu bezeichnen, wie Sabbatai Donolo (jüd. Astronom um 950, Verfasser eines ספר המזלות, einer Combinirung der jüdischen mit der indischen, babylonischen, arabischen Sternkunde) sagt: Als Gott die 2 Lichter und die 5 Sterne (Planeten) und die 12 מַזָּלוֹת schuf, da schuf er den תְּלִי, d. i. den Drachen, um diese Himmelskörper wie mittelst eines Weberbaumes zu verbinden, und ließ ihn am Firmament von einem Ende zum anderen sich erstrecken, כִּבְרִיחַ wie einen Riegel, eine gewundene Schlange mit Kopf und Schwanz. Doch ist die Bedeutung flüchtig als epith. perpetuum der Schlange nach Jes. 27, 1. wenigstens eben so gesichert, harmonirt auch mit dem Zusammenhang: Gott durchbohrt die flüchtige Schlange, was auf die auch in Indien, China u. s. w. vorkommende Vorstellung hinzudeuten scheint, als bringe der Himmelsdrache die Sonnenfinsterniß hervor, und Gott, um die Sonne frei zu machen, jage ihn in die Flucht und bringe ihm auf der Flucht Wunden bei. Vielleicht wird auch Hiob 3, 8. vgl. mit 9, 13. (s. Delitzsch, Ewald, Hirzel, Schlottmann zu d. St.) auf diese Vorstellung hingedeutet; Jes. 27, 1. werden wenigstens לויתן und נ' ב' als Synonyma nebeneinander gestellt. — Daß auch die Kronen der beiden Hemisphären (wie Ewald will), vorzugsweise die nördliche, vorkommen unter dem Namen מַזָּרוֹת, ist nach Obigem zweifelhaft.

2) Von den Sternbildern der südlichen Hemisphäre (חַדְרֵי תֵימָן, penetralia austri, Hiob 9, 9), die am syrischen Himmel um 17° höher als bei uns über dem Horizont stehen, ist mit ziemlicher Gewißheit eines in der Bibel genannt (Hiob 9, 9 38, 31. Am, 5, 8. Jes. 13, 10), nämlich der Orion unter dem Namen כְּסִיל, d. i der Tollkühne, chald. נפלא, syrisch ܓܢܒܪܐ, arab. جبّار, Riese. Die Mythologie stellt ihn bald als einen großen Jäger, bald als einen an den Himmel gefesselten (daher;

kannst du die Banden des כ׳ lösen?) oder im stürmischen Meere wandelnden gewappneten Riesen dar. In der semitischen Sage entspricht Nimrod (s. Bd. X, 358. XVII, 247.; vgl. Ges. zu Jes. I. S. 458 f.). Delitzsch ist nach Ideler (a. a. O. S. 264 f.), Saadia, Abulwalid geneigt, unter dem כ׳ den antarktischen Polarstern Canopus im südlichen Steuerruder der Argo zu verstehen, der in Syrien höchstens zehn Mondbreiten hoch am südlichen Horizonte sichtbar wird und eben darum für die Phantasie etwas Bedeutsames, Geheimnißvolles hatte (s. Hammer, Fundgr. I. S. 14). Es wird dafür besonders die sagenhafte Beziehung geltend gemacht, in welcher dieser Stern, bei den Arabern Suhêl genannt, zum עָשׁ = עַיִשׁ gesetzt wird, als der säumige Helfer (כְּסִיל = torpidus, ignavus, كسل, torpuit, nach Anderen wegen der bei seinem Aufgang eintretenden Kälte so genannt, wie ihm auch die griechische Astrometeorologie Einfluß auf die Winterstürme zuschrieb) des Gedi, Polarsterns, der (s. oben) von den benât na'sch, die sich an ihm wegen ihres ermordeten Vaters rächen wollen, allnächtlich umkreist wird. Seine מֹשְׁכוֹת wären dann die Hemmnisse, die ihn am Zuhülfeeilen hindern. Aelter als dieser astronomische Mythus der heutigen Beduinen vom Suhêl scheint jedenfalls die Anschauung von Canopus, als einem für das Hirtenleben besonders wichtigen Stern, nach welcher er als ألفحل, als der nach dem Bespringen am Südpol einsam weidende admissarius der Kameelheerde vorgestellt wird (s. Hammer a. a. O.). Auffallend wäre immerhin, wenn der Orion als das durch eigenthümliche Gruppirung und festen Stand (משׁכות; daher für Wegorientirung wichtig) ausgezeichneteste und in die Augen fallendste Sternbild am südlichen Himmel in der Aufzählung Hiob 38, 31 ff. nicht genannt wäre. Den Gürtel Orions, den sogen. Jakobstab, will R. Isaak Israel in מַזָּרוֹת finden nach der Ableitung von אזר. Der Plur. כְּסִילִים Jes. 13, 10. soll nach Gesenius zu d. St., vgl. Ideler a. a. O. S. 263 ff., dem כְּסִיל ähnliche Sterne oder Sternbilder (wie Cicerones) bezeichnen, größere, glänzende Gestirne des Südhimmels, wie Sirius, Canopus, wie denn سُهَيْل bei den Arabern nicht bloß für Canopus, sondern auch für Sirius vorkommt. Der Sternname Sirius, den auch die arabische Mythologie zum Hund des Riesen macht, ist jedenfalls semitisch; arabisch heißt er ألشعرى, mit dem Epith. eljamani, weil er im südlichen Arabien untergeht. Wir möchten erwarten, daß dieser strahlendste, im großen Hund befindliche Fixstern, der, wenn er zuerst in der Morgendämmerung erscheint, die heißeste Zeit des Jahres (Hundstage) und mit ihr allerlei Plage mit sich bringt (Plin. hist. nat. II, 40), da er auch bei den Aegyptern als Sothis eine so große Rolle spielt, auch von den Hebräern gekannt und in dem so viele Anspielungen auf Aegyptisches enthaltenden Buch Hiob genannt seyn werde. Niebuhr vermuthet daher, den Juden zu Sana folgend, der Sirius sey unter כְּסִיל zu verstehen, was wenigstens eben so viel Grund haben möchte, als daß כְּסִיל der Canopus ist. — Ueber den Stern der Weisen vgl. VI, 564. 592. XVIII, 394. Ueber die Verdienste jüdischer Gelehrten des Mittelalters um die Astronomie s. Weidleri hist. astron. Viteb. 1741. p. 265 sqq. Abenesra galt als Astronom und Astrolog auch bei den Christen für eine Autorität (s. Bd. I, 41. Munk, les philos. p. 25). Große Berühmtheit hat außer dem oben genannten italien. Juden Sabbatai Donolo als Astronom Abraham Zachut, der Verfasser der יוחזין, der aus Saragossa vertrieben vom König Emanuel in Portugal als Lehrer der Astronomie aufgenommen wurde (Jost, Gesch. des Judenth. II, 420. 447. III, 113). **Leyrer.**

Gnapheus, Wilhelm, ein gelehrter holländischer Humanist, fromm und bieder von Karakter, ist durch die theologischen Händel, in die er gezogen wurde, und durch die Schicksale, denen er dadurch ausgesetzt war, bekannt geworden. Er war im Jahre 1493 in Haag geboren*), genoß eine humanistische Bildung und wurde im Jahre 1522

*) Nach seinem holländischen Namen hieß er wahrscheinlich de Volder, ein Name, den er in Fullo (Fullonius) veränderte und dann, nach dem Beispiele von Petrus Fullo in „Gnapheus" verwandelte; er wird fast nur unter diesem Namen erwähnt.

als Rektor der Schule in Haag angestellt. Hier schloß er sich der reformatorischen Bewegung an, zu deren Unterdrückung in den Niederlanden wiederholt sehr strenge Gesetze erlassen wurden. Auch Gnapheus konnte den Verfolgungen nicht entgehen und zweimal büßte er für seinen Glauben im Gefängnisse (vgl. C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Bd. I. Hamburg 1841. S. 466 f.). Indem er sich in seinem Vaterlande nicht mehr sicher glaubte, siedelte er nach Preußen über, wo er im J. 1536 das Rektorat der eben errichteten Schule zu Elbing übernahm. Doch auch hier war ihm kein langer Aufenthalt vergönnt; namentlich litt er unter der Verfolgung vom Bischof Johannes Dantiscus. Als er im Jahre 1543 die Stadt verlassen mußte, berief ihn Markgraf Albrecht, Herzog von Preußen, nach Königsberg als Rektor des Pädagogiums, doch auch hier trat für ihn bald eine stürmische Zeit ein, hauptsächlich durch die sehr empfindlichen Theologen Friedrich Staphylus, Petrus Hegemon und Melchior Isinder, die ihn als Wiedertäufer verdächtigten, ja selbst einen Zeugen gewannen, der gegen ihn aussagen mußte, bei der Elbinger Mühle einen Bock in das Wasser geworfen und die Taufe an demselben vollzogen zu haben, um dieses Sakrament zu verhöhnen. Darauf verdächtigten sie ihn auch als Ketzer in der Lehre von den Sakramenten überhaupt. Gnapheus widerlegte die Anklagen als boshafte Erfindungen vollständig, seine Gegner aber ruhten nicht und fuhren in ihren Verleumdungen gegen ihn fort, namentlich bei den Wittenbergern. Vor Allen war Staphylus, aus Ehrgeiz und Eifersucht, sein erbitterter Gegner. Dieser forderte jetzt mit dem akademischen Senate den Gnapheus auf, eine öffentliche Disputation zu halten, wozu derselbe, da er nicht Theolog war, nach den akademischen Gesetzen gar keine Verpflichtung hatte. Gnapheus schrieb darauf dreizehn Theses de sacrae scripturae studio; da sich aber seine Gegner in der Erwartung, eine Ketzerei in den Thesen zu finden, getäuscht sahen, erklärten sie nun, daß er, der doch zu den Theologen nicht gehöre, eine theologische Disputation halten, die Philosophie mit der Theologie vermischen wolle, und forderten ihn zu einer Disputation über philosophische Sätze auf. Darauf schrieb er 14 theses de discrimine coelestis doctrinae et philosophiae, deren Inhalt selbst die Zustimmung von Melanchthon und Joachim Camerarius erhielt. Die Disputation endigte zu Gunsten des Gnapheus, Staphylus aber klagte ihn in einer Disputation contra Circumcelliones von Neuem schwärmerischer Meinungen an, berief sich auf frühere Schriften des Gnapheus (Morosophus; Hypocrisis. Bas. 1544), theils auch auf die vorhin genannten Thesen, und beschuldigte ihn u. And. der Irrlehren, daß das äußere Wort Gottes durch die erleuchtende Gnade des h. Geistes kräftig gemacht werden müsse, und daß das Wort und die Sakramente an und für sich kräftig seyen, auch wenn denen, die das Wort hören oder die Sakramente genießen würden, der Glaube fehle. Dem Staphylus und der Partei desselben gelang es, den gegen Gnapheus neu eingeleiteten Proceß so zu wenden, daß Gnapheus als Irrlehrer und Schwärmer des Amtes entsetzt und am 9. Juni 1547 förmlich excommunicirt wurde. Gnapheus verließ darauf Königsberg und begab sich, von Johann von Lasco der Gräfin von Friesland empfohlen, nach Emden, dann aber nach der Stadt Norden in Friesland. Seine Gegner ließen darauf die Excommunicationsschrift noch drucken, Gnapheus aber widerlegte sie in seiner dem Herzog dedicirten Antilogia apologetica adversus censuram professorum et concionatorum academiae Regismontanae. Er starb zu Norden am 29. Septbr. 1568. — Zu seinen Schriften gehören noch: Acolastus. Danz. 1540; Triumphus eloquentiae. Danz. 1541. Col. 1551; Encomium civitatis Emdanae carmine elegiaco. Emd. 1557. u. A. — Vgl. Preußische Kirchen-Historia durch Christoph Hartknoch. Frankf. a. M. u. Leipz. 1686. S. 295 ff. 978 ff.

Neudecker.

Göschel, Karl Friedrich, ein Jurist, welcher sowohl durch seine zahlreichen, mehr oder weniger theologischen Schriften, wie durch das eine Zeit lang von ihm bekleidete hohe kirchliche Verwaltungs-Amt eine Stelle in dieser Encyklopädie verdient.

Im Jahre 1784 in dem damals zum Königreich Sachsen gehörigen Langensalza geboren, studirte er seit 1810 in Leipzig die Rechte und verwaltete bis 1818 in seiner

Vaterstadt mehrere praktisch-juristische Aemter, folgte aber einer in jenem Jahre an ihm ergangenen Berufung an das preußische Oberlandesgericht zu Naumburg. Von einem vielseitigen Wissenstriebe beseelt hatte er in Langensalza die Ortsgeschichte dieser seiner Vaterstadt zum Studium gemacht und eine auf sorgfältigen archivarischen Studien beruhende Chronik von Langensalza ausgearbeitet, von welcher 1818 die ersten 2 Bände erschienen, 1842 und 1844 von anderer Hand die beiden letzten. Mit diesem historischen Werke begann Göschel im 34 Jahre seines Alters seine schriftstellerische Laufbahn. Ueber 60 größere und kleinere Schriften und gegen 300 Aufsätze in Zeitschriften sind später auf jenen Erstling gefolgt. — In Naumburg fand er in der ihn umgebenden Natur und in einem gebildeten Geselligkeitskreise eine für Geist und Herz wohlthätige Anregung. Einzelne seiner Reisefrüchte übergab er damals dem Publikum: „Die Wartburg, Altes und Neues aus der Geschichte und aus dem Leben“, 1826. Unterhaltungen auf einer Reise von und nach Naumburg 1828. Auch eine ästhetisch-philosophische Produktion, in welcher Goetholatrie, Hegel und christliche Ahnungen sich in sehr trüber Weise mischen, ließ er im Anfange dieser Naumburger Periode anonym ausgehen: „Ueber Göthe's Faust 1824.“ In einem literarischen Verein, welcher in Naumburg zusammengetreten, wurde Göschel das thätigste und hervorragendste Mitglied.

Aber schon bald trat hier diejenige Phase ein, welche seinem ganzen Leben die bestimmende Richtung geben sollte. Im Geiste der Aufklärung erzogen, wie derselbe die thüringische Landeskirche damals beherrschte, hatte die Göscheln eigene zarte und innige Pietät gegen alle Ueberlieferung ihm doch auch eine tiefere Verehrung vor der väterlichen Religion und einen tiefen Herzenszug nach der Wahrheit von oben erhalten, wie sich dieses auch schon hie und da in den genannten Schriften deutlich zu erkennen gibt. Er wurde in Naumburg mit einem Collegen zusammengeführt, in dessen energischer Persönlichkeit ihm das in Berlin neuerwachte in der Provinz Sachsen aber noch unbekannte Glaubensleben mit einer unüberwindlichen Gewalt entgegentrat. Es war dieses der gegenwärtige Chef-Präsident des Ober-Appellationsgerichts in Magdeburg v. Gerlach. An sich kein größerer Contrast, als diese zwei Persönlichkeiten: der weiblich weiche und bestimmbare, damals in Göthe'sche und Hegel'sche Studien vertiefte Göschel und jener feste scharfgeschnittene Karakter, welcher seiner inneren Persönlichkeit nach über den engen Gesichtskreis des Pietismus weit erhaben, doch dieses enge unansehnliche Kleid, in welchem sich ihm der Glaube zuerst dargeboten, angelegt und die mit ihm verbundene Schmach auf sich zu nehmen nicht verschmäht hatte. Von dem tiefen Durst nach einer Wahrheit nicht für das Denken allein, sondern auch für das Leben ergriffen, wußte Göschel in dieser wenig ansprechenden Schale den tiefen himmlischen Kern zu ahnen und bald auch als sein eigenstes Eigenthum sich anzueignen. Dieser Periode des Uebergangs gehören folgende beide Schriften an: „Cäcilius und Octavius oder Gespräche über die vornehmsten Einwendungen gegen die christliche Wahrheit 1828“ und „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniß zur christlichen Glaubenslehre 1829.“ Die erstere, eine Apologie der Lehre von der Sünde und vom Erlöser, entfaltet die ganze Liebenswürdigkeit des Mannes, welcher seine Gegner mehr zu gewinnen als zu widerlegen suchte, lieber mit ihnen die Wahrheit zu finden als gegen sie Recht zu behalten; wiewohl in diesen Gesprächen viele Schlaglichter auf die Glaubenswahrheit fallen, dennoch ist die Form der Beweisführung allzu locker und der Karakter des Dialogs zu abspringend, als daß sie bei dem Leser einen tieferen Eindruck zurücklassen könnten. Die andere Schrift, eine Apologie der Hegel'schen Spekulation, war durch den Widerspruch einiger aus seinem damaligen gläubigen Freundeskreise hervorgerufen worden, welche mit Jacobi's Wort, daß alle consequente Spekulation in den Atheismus auslaufen müsse, gegen die Ansprüche der Philosophie und die Hoffnungen, welche Göschel auf dieselbe setzte, stritten. Durch das Studium von Hegel war Göschel zur entgegengesetzten Ueberzeugung geführt worden. So tritt er denn in dieser Schrift zum erstenmal als gläubiger Interpret des Hegel'schen Systems auf. Unter den Einflüssen der religiös und politisch-

conservativen Kreise Berlins war Hegel selbst ein anderer geworden, als früher. Die Religion war für ihn ein Gegenstand des persönlichen, wenn auch vorherrschend theoretischen Interesses geworden; die Harmonie seiner Spekulation mit dem positiven Glauben der Kirche nachzuweisen, war so sehr sein angelegentliches Bestreben geworden, daß er im Interesse desselben sich die Widersprüche durch Amphibolien zu verdecken oder durch Inconsequenzen ihnen auszuweichen suchte — nicht etwa mit bewußter Accommodation, sondern in einer unbewußten aber aufrichtigen Selbsttäuschung, welche Selbsttäuschung sich sofort auf einen ansehnlichen Kreis der gebildetsten Männer übertrug. Wie hätte ein Geist, wie der Göschel'sche, der ohnehin gewöhnt war, seine ganze eigne Subjektivität liebevoll an die von ihm verehrten Autoritäten hinzugeben, einer solchen Selbsttäuschung zu entgehen vermocht! In unbedingtem Vertrauen zu seiner Autorität deutet er seine Hegel'schen Texte, wie der Schüler der Scholastik seinen philosophus magister, bis es ihm gelungen ist, demselben die Zustimmung zu den Hauptstücken des Katechismus abzuringen. Diese Apologie, welche er in seiner Schrift übernommen, wurde ihm desto leichter, je öfter sich die Spekulation im Kampf mit ihren Gegnern im Rechte befand. Diese Aphorismen waren es, welche Göschel's literarische Berühmtheit gründeten. Eine Recension derselben von Hegel selbst in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, diesem Obertribunal unter den damaligen kritischen Zeitschriften, sprach die freudigste Zustimmung von Seiten des philosophischen Altmeisters aus, welcher dieses zustimmende Zeugniß aus dem der Philosophie so abholden Lager der Frommen vor ganz Deutschland mit warmem Händedruck ehrte. Grade in diesen Tagen traf der Schreiber dieses mit Göschel in Halle zusammen, aber — nicht von diesem berühmt gewordenen Händedruck, nicht von dem Beifall des großen Philosophen, war bei Göschel die Rede: was damals sein ganzes Herz erfüllte, war die Bekehrung eines armen Mannes in Naumburg, dem er seine Theilnahme geschenkt. — Hatten die Aphorismen ihn zu einer Celebrität in wissenschaftlichen Kreisen gemacht, so machten ihn seine „Unterhaltungen zur Schilderung Goethe'scher Dicht- und Denkart, 3 Theile 1854—1858, zum Lieblinge eines Theils der schönen Welt. Hatte Göschel mit liebevoller Akrisie in Hegel die Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses hineingeschaut, so in die Goethe'sche Weltlust Ahnungen aus dem Heiligthume. Mochten diese wohlwollenden Einlegungen von so Manchem mit dem Lächeln des Unglaubens auf den Lippen gelesen werden, für das große Publikum führten sie den Beweis, wie wenig Göschel mit jenen sauersehenden Winkelpietisten zu verwechseln sey, welche für die gewöhnlichen Weltkinder nur ein Verdammungsurtheil haben, daß für die Bekenner Christi die Zeit gekommen sey, die entstellende Kutte des Pietismus mit dem Salonkleide zu vertauschen. Nicht aber den Weihrauch der Welt hatte Göschel mit diesen Schriften gesucht, sondern den Beifall des Herrn, dem auch auf diesem Wege Jünger zugeführt werden konnten. Er schreibt in einem Briefe: „Darüber sind Sie wohl mit mir einig, daß es an Traktaten für Gebildete, für belletristische Menschenkreise, die mir so sehr zuwider sind, gar sehr mangelt, und der gemeine Mann besser bedacht ist. Alle unsere schönen Traktätchen kommen nicht unter die Vornehmen; wie soll man ihnen also beikommen?"

In Berlin hatte sich die Aufmerksamkeit der höheren Kreise auf Göschel gerichtet. Kirchliche Angelegenheiten, wie die durch die Erzbischöfe von Köln und Gnesen entstandenen Conflikte und die durch die lutherischen Separatisten hervorgerufenen Spaltungen hatten das Bedürfniß nach einem Juristen von religiöser und kirchlicher Einsicht fühlbar gemacht: in Göschel, dem bei allem seinem Idealismus und Mysticismus gewandten Geschäftsmanne, glaubte man die rechte Persönlichkeit gefunden zu haben und so wurde Göschel 1854 von dem Justizminister zuerst zur provisorischen Hilfsleistung im Justizministerium berufen und 1857 als Geheimer Oberregierungsrath angestellt. Die von ihm bei diesen Aufgaben geleisteten Dienste sind nicht gering anzuschlagen. In mehr als einer Hinsicht hat seine persönliche Milde mit kirchlicher und christlicher Einsicht verbunden, dazu mitgewirkt, büreaukratischen Maßregeln einen geistlichen Karakter zu ver-

leihen. Auch von seinem Gönner von Altenstein, dem geistlichen Minister, wurde er mehrfach als Raths= und Mittelsmann herbeigezogen. So hatte ein im Vertrauen des Königs hochstehender vornehmer Mann den Monarchen vor den unchristlichen Einflüssen der Hegel'schen Philosophie zu warnen Gelegenheit genommen. Steffens und Göschel wurden von dem Minister Altenstein abgesendet, jenen würdigen Mann, wenn nicht von der Christlichkeit, doch wenigstens von der Arglosigkeit jener Philosophie zu überzeugen. Es war eine in jeder Hinsicht glänzende Stellung, welche damals Göschel in jener Metropole der Wissenschaft einnahm — für jeden weniger tief begründeten Christen als Göschel eine höchst versuchliche. Von zwei Ministern, dem Justizminister von Mühler und dem Cultusminister von Altenstein mit freundschaftlicher Anerkennung ausgezeichnet, von dem stimmangebenden Chorus der Hegelianer als geistreicher Wortführer und als einflußreicher Patron verehrt, von allen auf Geistesbildung Anspruch machenden Berliner Kreisen aufgesucht, von den christlichen Kreisen als der eigentlich ihnen Angehörige anerkannt, und dieß mit Recht, denn den Angelpunkt seines Lebens bildet auch in jener Periode die Sorge um sein eigenes Seelenheil in Christo.

Bei der ungemeinen Leichtigkeit, mit welcher Göschel arbeitete, wußte er selbst unter den zerstreuenden Geschäfts= und Gesellschaftsstunden Berlins die Muße zu finden, seine literarische Thätigkeit fortzusetzen. Es erschienen hier seine „zerstreute Blätter aus den Hand= und Hülfsakten eines Juristen“ 4 Theile 1832—1842, eine höchst geist= und lehrreiche Sammlung juristischer Aufsätze, theils Beleuchtungen juristischer Grundsätze, theils historische Denkwürdigkeiten aus der Rechts= und Juristengeschichte — alle auf Grund der tiefsinnigen Principien der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Im Jahre 1837 erschien seine Schrift „Der Eid, nach seinem Princip, Begriff und Gebrauch“ und „Das Particularrecht im Verhältnisse zum gemeinen Rechte und der juristische Pantheismus“. Einige Plänkler der negativen Richtung der Spekulation, wie ein gewisser Richter in Magdeburg, waren dem Auftreten von Strauß vorangegangen. Sie wurden von Göschel zurückgewiesen in der Schrift „Von den Beweisen der Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Licht einer spekulativen Philosophie“ 1835.

Mit dem Leben Jesu von Strauß 1835 war der Bruch zwischen der alten und der jungen Hegel'schen Schule eingetreten. Neben anderen Alt=Hegelianern tritt auch Göschel gegen Strauß in die Schranke in der Schrift „Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott, dem Menschen und dem Gottmenschen“ 1838. Die vernichtende Kritik, welche diese Schrift in der Glaubenslehre von Strauß erfuhr, war der erste Angriff, durch den die spekulativen Phantasmagorieen und mannigfachen Selbsttäuschungen aufgedeckt wurden, in welchen sich die Spekulation des geistvollen Mannes bewegte. Seit den vierziger Jahren trat auch das philosophische Interesse bei Göschel immer mehr hinter das kirchliche zurück und die Stelle, welche Goethe bei ihm eingenommen hatte, mußte derselbe an einen anderen Liebling abtreten, an einen dem christlichen Denker congenialeren Geist, an Dante. Hier bedurfte es des Einlegens nicht mehr: der ganze Reichthum mittelalterlicher Mystik und Scholastik bot sich der theologisch=philosophischen Betrachtung dar, dabei bot die Allegorie und Symbolik des Dichters ein Geistesspiel, wie es für Göschel Bedürfniß geworden, und der romantische Frauencultus, welcher unter seine Passionen gehörte, fand in dem Verhältnisse des Dichters zu seiner Beatrix reiche Nahrung. Oberflächlichkeit lag überhaupt nicht in Göschel's Art und so wurde auch diesem neuen Objekte seines Interesses nicht ein dilettantisches, sondern ein eingehendes gelehrtes Studium zugewendet. Als Früchte desselben erschienen die Schriftchen „Aus Dante's göttlicher Comödie 1843“, „Dante's Unterweisung über Weltschöpfung und Weltordnung 1842“, „Dante's Osterfeier im Zwillingsgestirn 1849“.

Durch Friedrich Wilhelm's Fürsorge für die Kirche waren die bisher den Oberpräsidenten der Provinzen untergeordneten Consistorien unter die Leitung eigener, mit Rücksicht auf ihre kirchliche Gesinnnng ausgewählter, Consistorial=Präsidenten gestellt worden. Für die Provinz Sachsen hatte — der Bedenken des Ministers Eichhorn un=

geachtet, welchem eine minder ausgeprägte confessionelle Persönlichkeit geeigneter erschien — die persönliche Bestimmung des Königs Göschel auserkoren. Es war eine der wichtigsten Provinzen, deren kirchliche Leitung ihm übertragen wurde — mit der größten Zahl von Pfarrämtern königlichen Patronats, mit den meisten gelehrten Bildungsanstalten, mit der vorzugsweise theologischen Universität Halle, überdieß seit 1842 der Schauplatz der Lichtfreunde und ihrer Volksversammlungen; im Frühlinge 1845 waren die Uhlich'schen „Bekenntnisse" erschienen, von Wislicenus die Broschüre, „Ob Schrift, ob Geist?" Die Aufregung und der Federkrieg waren allgemein geworden und die Bewegungspartei bei der furchtsamen Haltung des Ministeriums und der unermüdlichen Nachsicht des Generalsuperindententen Möller, welcher schonende Liebe für die einzige einem Consistorium anständige Waffe hielt, immer dreister. In solche gährende Verhältnisse war der von Natur ebenfalls zu nichts mehr als zur schonenden Liebe geneigte Mann hineingesetzt worden, noch dazu von seinem Minister unablässig zur Mäßigung ermahnt. Aber Göschel, der christliche Jurist war sich bewußt, daß wie die göttliche Langmuth ihre Gränzen hat, so auch die einer kirchlichen Behörde. Er täuschte sich nicht über die schlimmen Früchte, welche schon bisher das furchtsame Temporisiren gebracht hatte. Er ließ daher dem Gesetze seinen Lauf und am 23. April 1842 erfolgte die Amtsentsetzung von Wislicenus. Eduard Balzer, Adolph Wislicenus, Uhlich gaben, von der Behörde gedrängt, ihre kirchlichen Aemter auf und traten an die Spitze von freien Gemeinden. — Daß aber einer geistlichen Behörde nicht blos das Schwert gegen die Wölfe in die Hand gegeben sey, sondern vielmehr der Hirtenstab, die Heerde zu weiden, davon konnte Niemand lebendiger durchdrungen seyn, als Göschel. Mit Gebet wurden von da an die Sitzungen des Consistoriums eröffnet. An die Stelle der bisherigen büreaukratischen Consistorialerlasse traten geistliche; Predigerconferenzen, eine kirchlich-praktische Monatsschrift, Diöcesanbibliotheken wurden in's Leben gerufen; nicht blos die Geschäftspraxis, sondern die geistliche Befähigung wurde bei der Wahl der Ephoren zum Maßstab gemacht; eine feste agendarische Praxis mit möglichster Schonung der confessionellen Gewissen eingeführt, auch bei den Pfarrwahlen den Familienbedürfnissen der einzelnen Geistlichen die möglichste Berücksichtigung geschenkt. Die Geistlichen und die Gemeinden fühlten, daß sie in ihrer Aufsichtsbehörde eine Genossin ihres Glaubens, ihrer Leiden und Freuden hatten.

In dem Maße, als sich im Jahre 1847 auf den politischen Gebiete die Agitation verstärkte, trat sie auch auf dem religiösen in Magdeburg selbst desto stärker hervor, desto zaghafter wurde aber auch das Staatsministerium, desto stärker die Befürchtung durch fernere disciplinarische Maßregeln die Aufregung zu verstärken. Kein Mittel blieb von der Magdeburger Bürgerschaft unversucht, Uhlich in seinem kirchlichen Amte zu erhalten. Nachdem jedoch auch eine Immediateingabe an den König fruchtlos geblieben, kam endlich Uhlich einem entscheidenden Schritte des Consistoriums zuvor und gründete seine freie Gemeinde. Nachdem dieß geschehen, wurde die staatliche Anerkennung und Bestätigung von derselben in Anspruch genommen. Der Einrede Göschel's ungeachtet, es bei einer faktischen Duldung und möglichster Nachsicht bewenden zu lassen, erfolgte dennoch die Anerkennung. Weiter ging der Anspruch auf den Gebrauch des Kirchengebäudes. Auf die stiftungsmäßige Bestimmung desselben gestützt legt Göschel noch energischeren Protest ein. Noch am 15. Februar 1848 erhielt er die ministerielle Zusicherung, daß an eine solche Concession nicht gedacht werde, dennoch zieht am folgenden 12. März die freie Gemeinde mit ihrem Prediger in die Heilige-Geist-Kirche ein — nicht an den Consistorialpräsidenten, sondern an den Oberbürgermeister war mit Umgehung der kirchlichen Behörde der Erlaß von Berlin aus ergangen. Nun fand Göschel sich in seiner Autorität so gekränkt, daß er nicht umhin konnte, am folgenden Tage am 13. das Gesuch um seine Dienstentlassung einzureichen. Am 18. erfolgte der Märzaufstand und am folgenden Tage die Aufforderung des Oberpräsidenten an Göschel, den andringenden Forderungen der Magdeburger Bürgerschaft nachzugeben und die Stadt zu verlassen. Während sein Freund,

Präsident von Gerlach, von der Polizeibehörde mit gleichen Ausbrüchen des Volksunwillens bedroht an seiner Stelle verharrt, hält Göschel es für seine Pflicht nachzugeben und verläßt an diesem Tage den Schauplatz seiner amtlichen Freuden und Leiden. Nach wechselndem Aufenthalte an anderen Orten zieht er sich im Herbst 1849 in den zahlreichen Kreis seiner Berliner Freunde zurück. Seine Geisteskraft war gebrochen, wozu der Unwille des von ihm so hochverehrten Monarchen über das Verlassen seines Postens das Seinige beitrug. Die so mannigfachen Interessen seines früheren Lebens ziehen sich nun auf die zwei Gegenstände zurück: das lutherische Bekenntniß und — Dante. Mehrfache Broschüren erscheinen noch von ihm in beiderlei Richtung, doch ohne bei dem Publikum ein lebhaftes Interesse zu wecken. Geistig gebrochen, körperlich verstimmt, gesellig isolirt, findet er in seinen letzten Jahren auch in Berliner Kreisen nicht mehr die gesuchte Befriedigung und kehrt 1861 nach Naumburg zurück, dem Orte, an welchen ihn so theure Erinnerungen knüpften. Hier wird er in demselben Jahre 1861 am 23. Sept. von dem Herrn, dessen treuen Diensten sein Leben gewidmet gewesen, abgerufen.

Ueberraschend, sowohl was die Licht- als was die Schattenseiten betrifft, ist die Uebereinstimmung der Persönlichkeit Göschel's, namentlich auch der Art seiner literarischen Thätigkeit, mit einer der ausgezeichnetsten Persönlichkeiten der lutherischen Kirche mit Val. Andreä, wofür die Nachweisungen an einem anderen Orte gegeben worden (Tholuck, lutherische Lebenszeugen S. 332).

Quelle: Der treffliche Auffatz des nah verbundenen Freundes des Verewigten, des Dr. Schmieder, evangel. Kirchenzeitung 1862, Nr. 260 ff. Dr. A. Tholuck.

Goßner, Johannes Evangelista, wurde am 14. Dezember 1773 — elf Jahre später als der mit ihm so eng verbundene Martin Boos — im Dorfe Hausen bei Ober-Walstätt, unfern Augsburg, armen, gottesfürchtigen Eltern geboren. Von seiner Jugend ist wenig bekannt, doch wissen wir, daß er besonders unter der Einwirkung seiner verständigen Mutter einen ernsten und reinen Wandel führte, und daß er nach unablässigen Bitten endlich die Erlaubniß der Eltern zu höheren Studien erhielt. Diese fanden in der Universität Dillingen, wo damals Männer wie Sailer, Zimmer, Weber u. A. lehrten, eine vielseitige Förderung und nahmen eine tiefere Richtung an, als es der jesuitischen, noch immer starken Partei gefiel. Dieser Partei gelang es in Augsburg, schon ein Jahr nach Goßner's Weggang von Dillingen, Sailer, die Seele der ganzen Schule zu verdrängen (1794), ja die Schule ganz zu sprengen (1795).

Mit guten Zeugnissen hatte Goßner im J. 1793 Dillingen verlassen und war in das Georgianische Collegium zu Ingolstadt getreten, wo er drei Jahre blieb. Hier fing er an, in der Weise der damaligen Zeit, in ein Tagebuch den Gang seiner Empfindungen und inneren Entwickelung niederzulegen. Dieses Tagebuch ist trotz seiner Lückenhaftigkeit wichtig für den Biographen und ist von Prochnow schon mit Erfolg benutzt worden. Die Bemerkungen, zu welchen Goßner durch den Tod zweier Genossen veranlaßt wird, bezeugen die aufrichtige Natur seines Seelenlebens, sind aber ganz im sentimentalen Styl der Zeit gehalten. Einen schon tieferen Inhalt bekommt Goßner's Leben durch die Lektüre von Schriften Lavater's — „Briefe an reisende Jünglinge" — Sie wirkten so mächtig auf ihn, daß er noch 50 Jahre später, als er Lavater gegen eine jüngere Generation in Schutz nehmen mußte, bekannt hat: So hat kein Mensch auf mich eingewirkt, wie Lavater. Goßner's Bedürfniß nach innigem Verkehr mit gleichstrebenden Altersgenossen fand in Ingolstadt wenig Befriedigung. Die meisten waren ohne allen idealen Sinn nur den nothwendigen Fachstudien hingegeben. Im Jahre 1796 konnte er das Georginum verlassen, und nachdem er noch 3 Monate in einem Prediger-Seminar sich vorbereitet hatte, in Verhältnissen, die er abschreckend schildert (Prochnow I. S. 33), bekam er in Dillingen die zweite (Presbyter-) Weihe.

Damit begann er 1797 seine geistliche Amtsthätigkeit als Hülfskaplan. Gleich das erste Jahr seiner praktischen Thätigkeit ist das entscheidende für sein geistliches Leben geworden. Martin Boos war sieben Jahre vorher, ohne aus der „gesetzlichen"

Kirche auszutreten, zur evangelischen Glaubensfreudigkeit durchgedrungen, und seine Predigten und Briefe riefen in seiner Gemeinde und anderwärts merkwürdige psychische Erscheinungen hervor. So wurden auch Briefe dieses Mannes, die Goßner in die Hände kamen (Oktober 1797) für diesen Werkzeuge des Heils. Sommer schreibt von ihm: „Jetzt liegt Bartimäus (Goßner) dem Gekreuzigten immer zu Füßen und sein einziges Werk ist, an die Brust schlagen und weinen über das innere Verderben des Adams, glauben an den Heiland und im Glauben kindlich nehmen. Er hält so fest an dem Herrn, daß er auch in Kerker und in Tod für ihn zu gehen bereit ist. Das ist das Wunder, das geschah durch die Briefe von Boos." Wir haben noch (Prochnow I, 54 ff.) den ersten Brief Goßner's an Boos und die herrliche Antwort dieses Mannes, der so eben eine achtmonatliche Gefängnißhaft um des Herrn willen ausgestanden hatte. Es ist ein frischer, keineswegs pietistischer Ton in allen genannten Dokumenten. Erst ein Jahr später sah Goßner seinen Boos auch von Angesicht, wenn auch nur auf kurze Zeit. Goßner wurde bald auch Gegenstand der Verfolgung von katholischer Seite. Vor dem Jahre 1801 (April) finden wir ihn als Hülfsgeistlichen bei dem frommen Feneberg in Seeg, darnach kam er nach Augsburg. Als diese Stadt 1803 an Baiern fiel, ließen die jesuitischen Verfolgungen nach. Die Regierung, den Illuminaten geneigt, gab Goßnern sogar als eine Art Entschädigung (1804) eine der besten Pfarreien, die zu Dirlewang, in der Meinung, er wirke für die Aufklärung. Später, als man ihn genauer kannte, konnten die Quälereien wieder anfangen.

Groß war Goßner's Wirksamkeit in Dirlewang (1804—1811). Nach einer Zeit innerer Lauheit war er nämlich zu der alten entschiedenen Hingabe an Christus wieder durchgedrungen, wie er selbst erzählt (Prochnow I. S. 112). Das hob vor Allem seine Seelsorge. In belebendem Verkehr mit Freunden und Briefwechsel zum Theil weit in die Ferne wurde ihm die Aufgabe seines Lebens immer deutlicher. Der Druck der katholischen Oberen, unter dem er sich befand, hatte ihn bisher nicht zu der Ueberzeugung bringen können, es sey der Austritt aus der katholischen Kirche für ihn angezeigt. Konnte er doch in der alten Kirche genug aufweisen, was mit seinem Streben stimmte, und konnte er doch sagen: „Unsere Ketzerei steht in allen Meßgebeten." Gegen 1811 rief aber doch das todte Gesetzes- und Buchstabenwerk, das er treiben mußte, Zweifel hervor, ob er nicht auszutreten habe. Sein mystischer (lutherischer) Freund Schöner in Nürnberg schrieb ihm: „Bleibe wo Du bist, der lutherische Teufel ist eben so schwarz als der katholische." Er blieb also, resignirte aber, um sich auf Predigen, Katechisiren und Schriftstellerei legen zu können, auf die arbeitsvolle Pfarre in Dirlewang aus freien Stücken und nahm eine kleine Pfründe an der Dom-Pfarrkirche in München an, die ihn auch der jesuitistischen Spürerei nicht so sehr exponirte.

Unterdeß war in Boos' Gemeinde eine größere evangelische Bewegung entstanden, die vier Fünftheile der Gemeinde fortriß. Das erregte neue Verfolgungen gegen das vermeintliche Pietistenthum, aber auch allgemeinere Theilnahme für die Bedrängten. Unter den Erweckten war auch Pfarrer Lindl bei Augsburg. Goßner's Predigten in München wurden mehr als je besucht. Auch durch eine neue populäre und treue Uebersetzung des Neuen Testaments wirkte Goßner segensreich in weite Kreise hinein, sowie durch Traktate: der Weg zur Seligkeit, das Herz des Menschen, durch Auszüge aus Terstegen's Leben heiliger Seelen und Zinzendorf's Schriften u. A.

Mit dem J. 1816 beginnt eine Verbindung dieser baierischen Erweckungen mit dem protestantischen Norden, so suchte v. Bethmann-Hollweg die Vertreter der neuen Richtung, Goßner, Boos, Lindl, auch Sailer auf, bald darauf kamen auch die Theologen Sack und Snethlage in denselben Kreis, auch Schleiermacher suchte Goßner in München auf.

Es waren aber die Tage der päbstlichen Restauration gekommen, der Jesuitenorden wurde wieder hergestellt, die Verbreitung der Volksbibeln verboten. Der früher liberale Minister Montgelas entschloß sich jetzt (1817), „die Sekte auszurotten." Goßner

wurde abgesetzt, Lindl bedrängt und versetzt. Boos wurde 1817 von Preußen als Professor an das Gymnasium zu Düsseldorf berufen und dann (im J. 1819) als Pfarrer zu Sayn bei Koblenz angestellt. Goßner folgte (August 1819) einem Rufe als Religionslehrer am Gymnasium und Stadtpfarrer zu Düsseldorf. Obwohl er in Segen wirkte, fühlte er doch bald, daß seines Bleibens dort nicht sey. Nicht einmal vom Ministerium Altenstein hatte er den nöthigen Schutz zu erwarten.

Lindl war unterdeß nach Petersburg berufen, wo Kaiser Alexander, Fürst Gallizin, Graf Lieven das Evangelium in aller Weise fördern wollten (1819). Im Jahre 1820 wurde Lindl sogar als Probst von Südrußland mit bischöflichem Recht nach Odessa versetzt. In die Petersburger Stelle rückte nun Goßner (1820). Lindl beging mit Wissen Goßner's die Unbesonnenheit, den Cölibat zu brechen. Dieß benutzten die katholischen, protestantischen und griechischen Feinde der Beiden, gegen Goßner zu agitiren. Der Kaiser konnte ihn, der altrussischen Opposition gegenüber (Orloff) nicht mehr halten, doch erhielt er ihm seine Achtung. So verließ Goßner im Jahre 1824 seine Petersburger Gemeinde.

Nach einem kurzen Aufenthalte in Berlin und Hamburg begab sich Goßner nach Leipzig zu seinem Freunde Tauchnitz. In dieser und der nachfolgenden Zeit entstanden mehrere seiner besten Schriften, das Schatzkästlein (1824), M. Boos' Leben (1826) und A. Die Aufsätze, durch welche er mit seiner Petersburger Gemeinde eine stete Verbindung unterhielt, sind jetzt auch gedruckt: „Goldkörner". Es sind im Jahre 1825 angefangene Meditationen über Stellen aus Tauler's medulla animae (im J. 1859 von Prochnow herausgegeben) von vorzüglicher Innigkeit und Reife. Nach zwei Jahren trat Goßner in der Stille zur evangelischen Kirche über; im Herbste 1826 kam er nach Berlin; im J. 1829 wurde er nach allerlei Förmlichkeiten zum Nachfolger Jänicke's an der Bethlehemskirche ernannt. Auch schon in der Zwischenzeit hatte er in den vornehmen Kreisen, die sich der kirchlichen Bildung wieder zugewandt hatten, fleißig das Wort vom Kreuze gepredigt, auch wohl zum Verdruß solcher, die den Ernst der Wiedergeburt hätten abstumpfen mögen. An der Bethlehemskirche wirkte er 17 Jahre als Prediger und Seelsorger. Männer- und Frauen-Krankenvereine, Kleinkinderschulen, Elisabeth-Krankenhaus sind Erinnerungen an seine Bestrebungen nach Innen, eine selbstständige Heidenmission an seine Arbeit nach Außen. Von seinem 65. Jahre bis zum 85. hat er 140 Missionäre ausgesandt, darunter 60 verheirathete und 15 Candidaten und eine große Anzahl tüchtiger Schullehrer. Seine Missionare wirkten meist in Ostindien und mit dem größten Erfolg unter den Coles daselbst. Im Jahre 1846 legte er sein Amt nieder und trieb freie geistliche Arbeit, besonders Seelsorge und Predigt in seinem Elisabeth-Krankenhaus, wo sich ein treuer Kreis von Zuhörern meist aus den unteren Ständen um ihn sammelte, denen er in schmuckloser, zum Theil derber Ausdrucksweise sein Gemüthsleben aufschloß. Er starb am 20. März 1858. In dem Hause, wo er die letzten Jahre zubrachte, in Gebet „ohne Unterlaß" für sein Werk ist jetzt eine Erziehungsanstalt für verkommene Mädchen, gestiftet von einem Verein und zumeist geleitet von einem Manne aus dem Bürgerstande, der im Sinne des „Vaters Goßner" seine schwere Aufgabe treibt.

Vergl. Bethmann-Hollweg, Johannes Goßner. Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft f. 1858. S. 177 g., auch besonders abgedruckt, Berlin, Wiegand und Grieben. — Evangel. Kirchenzeitung f. 1858. S. 837 ff. — Prochnow, Joh. Ev. Goßner. Eine biographische Skizze. — Derselbe, Johannes Goßner. Biographie aus Tagebüchern und Briefen. I. Band. Berlin 1864. — Worte des Dankes und der Liebe (beim Begräbniß) von Knak, Büchsel. Berlin 1858. W. Hollenberg.

Gottseligkeit ist der zusammenfassende Ausdruck für alle diejenigen sittlichen Qualitäten, die man als Gottesliebe, Gottesfurcht, Gottvertrauen, als Gehorsam und Treue gegen Gott unterscheidet; alle Wirkungen, die von einer dieser Qualitäten sichtbar werden, sind zugleich die Zeichen jener allgemeinen Beschaffenheit; Gottseligkeit ist Sittlich-

keit als eine in ihrem Kern, ihren innersten Motiven wie in ihren Zielen und Zwecken wesentlich religiöse. Die Endung „— selig" könnte man hier mehr, als in irgend einer anderen Zusammensetzung, versucht seyn, im gewöhnlichen Sinne des Adjektivs „selig" zu nehmen: selig in Gott; denn mit Gottseligkeit wird nicht sowohl die aktive, thatkräftige, heroische Seite der Frömmigkeit bezeichnet, als vielmehr das Ruhen in Gott („zu beten an, zu lieben inniglich, im stillen Grund, mein Gott, zu schauen dich", wie Tersteegen's Abendlied sagt), doch aber wieder so, daß nicht die contemplative Passivität für sich, sondern die auch das praktische Leben durchdringende, stille, innere Wärme damit angezeigt ist. Jedoch erlaubt der sonstige Sprachgebrauch diese Deutung nicht; „selig" ist Suffixum, das — wie Adelung's Wörterbuch wohl richtig angibt — eine Menge, einen reichen Besitz derjenigen Sache bezeichnet, die im Hauptworte genannt ist (daher selbst das Wort „leutselig", auf dessen jetzige Bedeutung diese Erklärung am wenigsten paßt, eigentlich von einer volkreichen Stadt, Gegend u. s. w. gebraucht wird). Gottselig wäre also derjenige, der reich ist in Gott und an Gott, was hier allerdings mehr subjektiv gewendet werden muß: reich oder voll, erfüllt von Gedanken an Gott, von Beziehungen zu Gott, also ein Mensch, der seinen geistigen Schwerpunkt, seine Heimath, sein Element in Gott hat.

In den evangelisch-religiösen, mehr aber in den erbaulichen als in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch ist das Wort gekommen durch Luther's Bibel. Luther setzt für *ἐυσέβεια, ἐυσεβής* so constant Gottseligkeit, gottselig, daß fast überall, wo jene Wörter vorkommen, das deutsche Wort erscheint. Nur folgende Stellen machen eine Ausnahme. Statt *ἐυσέβεια* steht im B. Baruch 5, 4. *θεοσέβεια*, ebenso 1 Tim. 2, 10; Luther setzt auch dort Gottseligkeit, mit Recht, da *θεοσέβεια* genauer das Objekt der Devotion und Pietät angibt, während *ἐυσέβεια* nicht das Objekt, dafür aber mehr die Wärme und Continuität der frommen Gesinnung andeutet. Andererseits aber ist bemerkenswerth, daß Luther an mehreren Stellen *ἐυσεβής* nicht mit gottesselig, sondern mit gottfürchtig übersetzt, nämlich Apgesch. 10, 7. 22, 12., ebenso Joh. 9, 31. das Wort *θεοσεβής*, lauter Stellen, in welchen nicht der specifisch christliche Begriff der Frömmigkeit, sondern noch die Frömmigkeit *κατὰ νόμον* bezeichnet ist. Luther hat also das Wort Gottseligkeit nur für diejenige Frömmigkeit reservirt, die auf dem Evangelium, auf dem durch Christi Erlösung und durch seinen Geist vermittelten Kindesverhältniß beruht. Nur Apgesch. 10, 2. erhält Cornelius schon vor seiner Taufe dieses Prädikat neben dem specielleren „gottfürchtig". Bemerkenswerth ist aber auch, daß das griechische wie das deutsche Wort im N. Testam. — außer der zuletzt genannten Stelle der Apostelgeschichte — erst in den Pastoralbriefen (1 Tim. 2, 2. 3, 16. 4, 8. 6, 11. 2 Tim. 3, 12. Tit. 1, 1. 2, 12.) und im 2. Brief Petri vorkommt; Jesus selbst gebraucht es nie; Paulus hat im Römerbrief (z. B. 8, 28. 2, 7.), ebenso Johannes (z. B. 1 Joh. 4, 2. 4. 15. 5, 1 u. s. w.), Petrus (1 Petr. 1, 15. 3, 13.), Jakobus (Jak. 1, 22. 5, 16.) stets andere, zum Theil umschreibende Ausdrücke dafür gesetzt. Unstreitig liegt in dem Wort und Begriff *ἐυσέβεια*, da beides schon der heidnischen Religion und Moral angehört, eine gewisse Verallgemeinerung, wodurch die christliche Frömmigkeit, welcher gegenüber sonst alle Frömmigkeit, wenigstens die heidnische, als Aberglaube und Götzendienst erscheint, nur vielmehr als eine Species der Frömmigkeit überhaupt, allerdings als die höchste und einzig entsprechende, einzig seligmachende erkannt wird. Darin liegt aber auch eine Differenz zwischen dem griechischen Wort und dem deutschen; Luther würde keinen Heiden gottselig genannt haben, da nicht einmal der Fromme des Alten Bundes diesen Namen erhält. Es mag ihm mit diesem Worte ergangen seyn, wie mit dem Gegentheil desselben, wenn er in der ersten Epistelpredigt auf Weihnachten in der Kirchenpostille über Tit. 2, 12. sagt: „Das Wörtlein impietas, das der Apostel auf griechisch nennet Asebia und auf hebräisch heißt Resa, kann ich mit keinem deutschen Wort erlangen, darum habe ich es genannt ein ungöttliches oder gottloses Wesen." Den Gegensatz hiezu erklärt er ebendaselbst folgendermaßen: „Wie droben gesagt ist, Gott-

losigkeit sey das ungötttiche, gnadenlose, gottlose Wesen, also ist wiederum Frömmigkeit das göttliche, gnadreiche, gläubige Wesen, das stehet in dem, daß man auf Gott hoffe, allein auf seine Gnade baue, kein Werk nicht achte, es werde denn von ihm in uns in Gnaden gewirkt, daß er in uns also erkennet, dadurch geehret, gerühmt, gelobet und geliebet werde.." Damit hat Luther seine Definition von „Gottseligkeit" gegeben. — Ob freilich der auffallend häufige Gebrauch der Wörter *εὐσέβεια* und *θεοσέβεια* in den Pastoralbriefen, während sie, wie gesagt, den Evangelien und den paulinischen Hauptschriften fremd sind, mit Baur (Vorlesungen über die neutestamentliche Theologie. 1864. S. 341) als einer der Beweise angesehen werden will, daß die Pastoralbriefe den ächt paulinischen Begriff der *πίστις* alterirt und daraus eine allgemeine Religiosität gemacht haben, mithin auch als einer der Beweise für die Unächtheit derselben: das hängt davon ab, ob man derlei Differenzen überhaupt für so principiell und durchgreifend hält, daß sie im Gedankenkreise eines und desselben Verfassers, auch wenn er zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen und Stimmungen schrieb, undenkbar wären.

Palmer.

Gräber, Franz Friedrich, als langjähriger Präses der rheinischen Provinzialsynode und späterer Generalsuperintendent von Westphalen um die evangelische Kirche hochverdient, wurde am 12. April 1784 zu Wertherbruch in der Weseler Synode geboren, wo sein Vater reformirter Pfarrer war. Außer einer wahrhaft christlichen Erziehung empfing der anfangs schwächliche Knabe im Elternhause eine tüchtige Vorbildung für seinen späteren Beruf, indem der Vater das Studium der heil. Schrift mit ungewöhnlicher Gründlichkeit betrieb. Gräber bezog im Herbste 1802 die Universität Duisburg, um Theologie zu studiren, und schloß sich besonders an die Professoren Krummacher und Möller an; auch fehlte es nicht an förderndem Umgange mit gleichgesinnten Freunden, z. B. den Brüdern Krafft (s. über den ältesten in dieser Encykl. Bd. VIII.), deren Schwager er späterhin wurde. Nachdem Gräber zu Rees vor dem Inspektor der Klasse das Candidatenexamen rühmlichst bestanden, studirte er noch ein viertes Jahr in Halle und trat im Januar 1808 zu Düssel seine erste Pfarrstelle an. Schon hier zeigte er als Schulpfleger und als Skriba der Elberfelder Synode die ersten Spuren seines außerordentlichen Verwaltungstalentes, das seit 1816, wo er Pfarrer zu Baerl in der Kreissynode Mörs und Mitglied des Moderamens derselben wurde, auf den Provinzalsynoden zum Segen der rheinischen Kirche viele Jahre lang unermüdlich thätig war. Die musterhafte Treue, die christliche Demuth und Weisheit, womit Gräber auch sein Pfarramt verwaltete, wurden bald über die Gränzen seiner Gemeinde hinaus bekannt, und so berief ihn im Jahre 1820 die reformirte Gemeinde zu Gemarke in Barmen, der er bis 1846 ein treuer Seelsorger war.

Im Wupperthal ward der schlichte und liebenswürdige Mann, der mit der Taubeneinfalt die Schlangenklugheit in hohem Maße verband, bald einer der wichtigsten Beförderer der rheinischen Missionsgesellschaft, des Gustav-Adolf-Vereins, der Wupperthaler Tractatgesellschaft u. s. w.; ganz besonders aber zeichnete er sich aus durch die umsichtige Leitung der kirchlichen Angelegenheiten sowohl auf der Elberfelder Kreissynode als auch auf der Provinzialsynode, deren Präsidium er schon auf der wichtigen zweiten Provinzialsynode (zu Köln 1830) führte. Die großen kirchlichen Verdienste Gräber's, der unter schwierigen Verhältnissen für die Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche auf das Eifrigste wirkte, wurden bereits 1830 von der Bonner Fakultät durch Ertheilung der theologischen Doktorwürde anerkannt. Nachdem Gräber an der Generalsynode zu Berlin Theil genommen, ward er noch in demselben Jahre von Barmen nach Münster versetzt, wo er ein volles Jahrzehnt hindurch als Generalsuperintendent von Westphalen in großem Segen wirkte. Inmitten der confessionellen Wirren vertrat er, der für seine Person dem reformirten Lehrbegriff von Herzen zugethan war, die heilige Sache der Union mit evangelischer Milde und der ihm eigenen Besonnenheit (vgl. z. B. Bunsen's Zeichen der Zeit Bd. II. S. 240), und seine geheiligte, von allem hierar-

chischen Wesen freie Persönlichkeit machte auf alle Parteien tiefen Eindruck. Von König Friedrich Wilhelm IV. mit dem Stern zum rothen Adlerorden 2ter Klasse geschmückt, zog sich der ehrwürdige Greis im Jahre 1856 von seinem müheseligen Amte nach Duisburg zurück, ward aber schon am 13. Aug. 1857 durch einen sanften Tod zur ewigen Ruhe hinüber genommen. Nur wenige von Gräber's Predigten (vgl. Zuchold's Bibliotheca theologica, Götting. 1864) sind durch den Druck bekannt geworden; seine hohen Verdienste um die kirchliche und christliche Entwickelung von Rheinland und Westphalen werden in der Kirchengeschichte dieser beiden Provinzen unvergessen bleiben.

Vgl. Weiteres in der Schrift: Denkmal der Liebe, dem Herrn Dr. F. F. Gräber gesetzt von Karl August Wortmann. Duisburg 1857. Adolf Kamphausen.

Grapheus, Cornelius, einer der Männer, welche theils der reformatorischen Richtung vor der Reformation, theils dieser selbst angehören, ein Anhänger des Johann von Goch (s. dies. Art. Bd. V, 221) und Verbreiter der Lehren und Schriften desselben, Humanist und Theolog von Erasmischer Richtung, Redner, Dichter und Musiker, ein zeitweise eifriger und muthiger Vertreter der Reformation in den Niederlanden und der neuen Richtung überhaupt, wurde zu Aelst in Flandern im Jahre 1482 geboren. Von seiner Jugendbildung ist nichts Näheres bekannt; wir wissen aus den Jahren seines kräftigsten Lebensalters nur, daß er im Jahre 1515 seine erste Schrift Exprobratio in Diocletianum pro Divo Pancratio zu Löwen herausgab, daß er als Sekretär der Stadt Antwerpen fungirte, daß er hier, im Jahre 1520, auch seine Thätigkeit für die Reformation mit der Uebersetzung der Goch'schen Schrift de libertate christiana begann. Er gab diese Schrift (1521) auch nach dem lateinischen Texte heraus, und zu beiden Arbeiten schrieb er eine Vorrede voll heftiger Polemik gegen den früheren und bisherigen trostlosen Zustand der Kirche wie der christlichen Philosophie. Jetzt begannen aber auch schon die Verfolgungen gegen ihn; er wurde gefänglich eingezogen, nach Brüssel geführt und hier eingekerkert (Oktober 1521). Vergebens wendete er sich an den Erzbischof und Kanzler von Brabant, Johann Carondiletus, mit der dringenden Bitte um Fürsprache zur Linderung seines Schicksals, vergebens dedicirte er eine ergreifende Querimonia in carceris angustia, non sine lacrymis effusa dem Sekretär des Bischofs von Utrecht, Philipp von Burgund, — er wurde, ohne Zweifel unter dem Einflusse der vom Kaiser Karl V. (1522) ernannten fanatischen Inquisitoren, Franz van der Hulst und Nikolaus van Egmont, zum Widerrufe und Güterverlust, zugleich aber auch zum Verluste seines bisherigen Amtes und zur Landesverweisung verurtheilt. Den Widerruf leistete er am 25. März 1522; in demselben verdammte er seine Aussprüche über die Ungültigkeit der päbstlichen Autorität, über das allgemeine Priesterthum, die äußerliche Gebetsweise, das Fasten, die Mönchsgelübde, die Ohrenbeichte, die Verdienstlichkeit der guten Werke, die scholastische Predigtweise, die christliche Freiheit, die Verdammung Luther's, der Schriften und Lehren desselben, zugleich mußte er die Versicherung eidlich bestärken, nun ferner jeder gegen die päbstliche Kirche verstoßenden Häresie gänzlich zu entsagen, widrigenfalls er der ganzen Strenge der kirchlichen Censuren unterworfen seyn sollte. Nachdem er nun aus dem Gefängnisse befreit worden war, zog er sich nach Antwerpen, einem Hauptherde der reformatorischen Richtung in den Niederlanden, zurück; er bewahrte zwar in seinem ferneren Leben, eng an Erasmus sich anschließend und mit diesem mehrfach Briefe wechselnd, die freiere Gesinnung, ja er war deßwegen auch noch mancherlei Anfeindungen ausgesetzt, aber als eigentlicher Vorkämpfer, als offener Bekenner und Vertreter der reformatorischen Lehren trat er nicht mehr auf, seine schriftstellerische Thätigkeit war vielmehr nur noch allgemein literärisch. Seine letzte Schrift erschien zu Antwerpen 1550 unter dem Titel: Pompa Spectaculorum in susceptione Philippi II. — Am 19. Dezember 1558 starb er in Antwerpen. — Vgl. über ihn und seine Schriften: C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Bd. I. Hamb. 1841. S. 449 ff. Neudecker.

Graul, Karl, Dr. theol., ist von eingreifender Bedeutung für die Mission speciell der lutherischen Kirche geworden, und die Grundsätze und Anschauungen, die er vertrat, haben auch über den nächsten Kreis hinaus, dem sein Wirken galt, anregend und fördernd gewirkt.

Geboren den 6. Februar 1814 zu Wörlitz im Dessauischen, eines Webermeisters Sohn, erhielt er erst später, als der dortige Probst die Eltern auf die Anlagen des Knaben aufmerksam gemacht, Gelegenheit, den Weg der wissenschaftlichen Studien zu betreten. Er kam auf die Schule nach Dessau, wo er aber die Empfehlung nicht zu rechtfertigen schien. Die Pedanterie, die dort herrschte, hatte ihn abgestoßen; er beschäftigte sich lieber allein, in dem Geiste, der von Wilh. Müller, dem Dichter der Griechenlieder, her unter der dortigen Jugend herrschte. Nachdem er den Rath erhalten, die Studien aufzugeben, meldete er sich mit diesem Selbstzeugniß bei dem Direktor in Zerbst und gewann durch die freimüthige, offene Art, wie er sich ihm vorstellte, dessen Wohlwollen, bald auch die Liebe der anderen Lehrer, machte nun sehr rasche Fortschritte und absolvirte mit Auszeichnnng. In Dessau nahm man dieß, als er sich um ein Stipendium bewarb, mit ungläubigem Mißtrauen auf. Das ward ihm ein Stachel, daß er sich schon im ersten Jahre seines Studiums in Leipzig (1836—37) an die Lösung einer Preisaufgabe machte und die goldene Medaille erhielt. Diese durch den Druck veröffentlichte (lat.) Arbeit über die Frage, ob die Briefe Pauli an die Epheser, Kolosser und Philemon in Cäsarea oder in Rom abgefaßt seyen, eine Frage, die er im letzteren Sinne beantwortete, führte ihn in die Theologie ein und machte ihn auch mit der positiven näher bekannt. Von besonderem Einfluß auf seine positiv-theologische Entwicklung wurde der ausgezeichnete Prediger Wolff, Oberkatechet an der Petrikirche in Leipzig, einer der wenigen Zeugen des Evangeliums damals in jener Stadt, welcher gründliche klassische Bildung mit evangelischem Glauben verband und auf Bürgerschaft wie Studenten in jener Zeit eine nachhaltige segensreiche Wirksamkeit übte. Dazu kam mehrfacher Verkehr mit gleichgesinnten Strebenden, besonders mit seinem Landsmanne und Freunde Caspari, gegenwärtig Professor der Theologie in Christiania, mit dem und durch den er zugleich wie dem Evangelium so dem lutherischen Bekenntniß sich immer mehr zuwandte. Nach seiner Studienzeit brachte er zwei Jahre in Italien bei einer englischen Familie als Hauslehrer zu, wo er den Unterricht in französischer Sprache zu ertheilen hatte, so daß er denn als ein gründlicher Kenner dieser drei modernen Verkehrssprachen nach Deutschland zurückkehrte, was ihm für seinen späteren Beruf von wesentlicher Bedeutung werden sollte. Auch fing er dort an, mit besonderer Vorliebe mit Dante sich zu beschäftigen, und eine Frucht dieser Beschäftigung ward dann seine im Jahre 1843 erschienene Uebersetzung und theologische Erläuterung der Hölle Dante's. Schon damals, während seines italienischen Aufenthalts, waren Verhandlungen mit ihm angeknüpft worden, daß er als Judenmissionar nach Palästina gehen solle, welche Verhandlungen sich aber zerschlugen*). Er stimmte niemals mit der Praxis der jetzigen Judenmission überein. Nach Deutschland zurückgekehrt, wurde er in Dessau Institutslehrer, veröffentlichte jenes Stück der Dante'schen Komödie und ließ bald darauf (1843) „Hammerschläge in Dreizeilern" wider die laxe Richtung der Zeit folgen. Dadurch dachte er der Kirche zu dienen, da er wegen eines Halsleidens nie hoffen konnte, Prediger zu werden. Inzwischen war das Dresdener Missionscomitée, welches nach Wermelskirch's Abgange von Dresden (1842) einen Direktor suchte, auf ihn aufmerksam geworden. Am 21. März 1844 siedelte er in dieser Eigenschaft dorthin über. Es war damals gerade die Zeit der confessionellen Frage auf dem Missionsgebiet. Als man am Anfange des 18. Jahrhunderts die Mission in Ostindien von Dänemark aus durch den von Aug. Herm. Franke empfohlenen Ziegenbalg begann, da verstand sich

*) S. darüber einen Artikel von Dr. Delitzsch in der von ihm und Pastor Becker herausgegebenen Zeitschrift „Saat auf Hoffnung". Zweiter Jahrgang. Drittes Heft S. 41.
Die Redaktion.

Beides von selbst, sowohl daß wissenschaftlich ausgebildete Theologen ausgesandt wurden, als auch daß die Missionare sich als Diener der Kirche ansahen und ihre Thätigkeit als einen Kirchendienst, den sie eben so gut wie den heimischen Kirchendienst im Sinne und nach der Lehre ihrer Kirche zu verrichten hätten. Die spätere Zeit der Aufklärung und des Rationalismus ließ die Missionssache verfallen. Erst am Ende des vorigen Jahrhunderts nahm man sie in England wieder auf, und von hier aus erhielt sie auch in Deutschland einen neuen Anstoß. Bekanntlich wurde besonders der Vorgang Basels, wo im Jahre 1815 ein Kreis frommer Männer zu gemeinsamer Betreibung der Missionssache zusammentrat und 1816 eine Missionsschule unter Blumhardt's Leitung eröffnete, von großem Einfluß und Segen für das ganze evangelische Deutschland. Und es war natürlich, daß die dadurch hervorgerufenen Missionsvereine sich an Basel anschlossen; so denn auch der Dresdner, der sich 1819, und der Leipziger, der sich 1820 bildete. Die Art und Weise der religiösen Erweckung jener Zeit brachte es mit sich, daß die Rücksicht auf die specielle Kirche und ihr Sonderbekenntniß hinter den großen Gegensatz des Glaubens und Unglaubens überhaupt zurücktrat. Der Karakter jener religiösen Neubelebung ist bekannt und bedarf keiner näheren Schilderung. Es war die Jugendzeit des neuerwachten religiösen Lebens. Es ist das schöne Vorrecht der Jugend und der liebenswürdigen Wärme des Gefühls, die ihr eigen ist, Freundschaften zu schließen über die Unterschiede hinweg, welche später oft so scharf trennend sich geltend machen. Aehnlich ging es auch hier. Wie man auch über die spätere Entwickelung eines kirchlich bewußten Confessionalismus urtheilen, und so sehr man vielleicht jene frühere Zeit der ersten Liebe vermissen möge, so wird man doch zugestehen müssen, daß diese Entwickelung eine geschichtliche Nothwendigkeit war. Trat sie aber einmal ein, so mußte sie ihre Consequenzen auch für die Mission ziehen. Hatte man früher die Mission nur als eine Sache der Christen, der evangelischen Christen angesehen, die ohne Rücksicht auf die Unterschiede ihrer kirchlichen Zugehörigkeit zu freien Vereinen zusammentraten, so mußte man sich nun bewußt werden, daß die Mission, wenn auch in der Form eines freien Vereins sich gestaltend, doch eine Lebensäußerung der Kirche sey — wie sie denn bereits Schleiermacher in die praktische Theologie aufgenommen und Ehrenfeuchter ihr von Neuem einen Platz darin angewiesen und eine eingehende Behandlung hat zu Theil werden lassen —, demnach auch unter das Richtmaß aller kirchlichen Lebensbethätigungen falle, nämlich unter die Norm des kirchlichen Bekenntnisses. Ist es doch auch natürlich, daß der ausgesendete Theologe sich draußen in der Heidenwelt eben so gut als ein Diener seiner Kirche ansieht, wie wenn er zur kirchlichen Wirksamkeit in der Heimath berufen wäre. Und bei der Verschiedenheit der kirchlichen Anschauungen ist die Weise der Verkündigung, die Verwaltung der Sakramente, die katechetische Unterweisung der Gemeinden, die äußere kirchliche Organisation und Leitung, der Cultus und seine Formen u. s. w. nothwendig eine verschieden sich gestaltende. England war bereits im J. 1799 durch die Gründung der „kirchlichen Missionsgesellschaft" (Church Missionary Society) auch in dieser Entwicklung des Missionsbetriebes vorangegangen, und es haben dort die verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften, der Baptisten, Independenten, Wesleyaner u. s. w., jede ihre eigene Mission. In Deutschland that man erst spät diesen Schritt und kann sich noch jetzt vielfach nicht darein finden. Bekanntlich war es besonders Petri's Schrift: „Mission und Kirche", 1841 — welche diese Frage in Anregung brachte und vielfache Besprechungen derselben veranlaßte, die besonders in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche in der ersten Hälfte der vierziger Jahre ein Organ fanden. In Dresden gab besonders das Bedenken darüber, daß herangebildete Zöglinge, die der anglikanischen Kirche zum Missionsdienst überlassen wurden, die 39 Artikel unterschreiben sollten, den Anlaß, daß man sich auf das Bekenntniß der eigenen Kirche stellte und am 16. Aug. 1836, beim Jahresfest der Mission, sich als evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft constituirte. So heftigen, zum Theil leidenschaftlichen Widerspruch dieß am Anfang auch fand, so trat man doch zunächst in

Sachsen immer mehr diesem Dresdner Verein bei, und nur ein kleiner Kreis hat sich bis jetzt davon fern gehalten und ist in der alten Verbindung mit Basel geblieben; und auch auswärts schlossen sich immer mehr lutherische Landeskirchen diesem Mittelpunkte lutherischer Missionsthätigkeit an*).

Dorthin nun wurde Graul im Jahre 1842 berufen, um an Wermelskirch's Stelle neben Trautmann die Leitung der Missionsanstalt und Missionssache zu übernehmen, unterstützt besonders durch den treuen Eifer des Kabinetsministers Grafen Einsiedel. Es ist diese Mission allmählich unter Graul's Leitung im Zusammenhange mit der Entwicklung des kirchlichen Geistes zu einem einigenden Bande der meisten lutherischen Landeskirchen nicht bloß Deutschlands, sondern auch des Auslandes geworden, und hat durch diesen gewissermaßen ökumenischen Karakter eine höhere allgemein kirchliche Bedeutung erhalten. Mit der Sicherheit seines kirchlichen Bekenntnisses — ein Altlutheraner im guten Sinne, der keine theologischen Schwankungen durchzumachen hatte — verband er zugleich etwas Weitherziges, was ihn geeignet machte, auch Solche beizuziehen, welche noch auf dem Wege waren. Weniger dagegen konnte sich sein nüchterner Sinn mit einer gewissen ungesunden pietistischen Frömmigkeit, wie sie in manchen Missionskreisen zu Hause war, vertragen. Dafür galt er auch diesen stets als ein Mann, dem die eigentliche Bekehrung und die Liebe Christi fehle. — Er entfaltete eine rege literarische Thätigkeit sowohl auf theologischem Gebiete — hiefür sind besonders seine Unterscheidungslehren zu nennen, welche 1845 zum ersten Male, 1861 in 6. Auflage erschienen und in 7. Auflage zu erscheinen im Begriffe stehen, in Rußland und Oesterreich verboten, dagegen in's Schwedische nnd Dänische (Norwegische) übersetzt sind — als insbesondere auf dem Gebiete der Missionsliteratur. Er gab dem Missionsblatt 1846 die gegenwärtige Gestalt und den nüchternen, von dem oft halbwahren erbaulichen Beiwerk freien und zuverlässigen Karakter, der es vor vielen Anderen auszeichnet, und veröffentlichte mehrere kleinere Broschüren, welche das Missionsinteresse erregen („die evangel.-lutherische Missionsanstalt zu Dresden an die evang.-luther. Kirche aller Lande. Vorwärts oder Rückwärts? 1845“, mit dem Vorschlag, daß jeder Distrikt den in ihm geborenen Missionar auch erhalte, damit sich so ein persönliches Verhältniß bilde) oder über den Stand des Missionsgebietes orientiren sollten („die christl. Missionsplätze auf der ganzen Erde, 1847“ — eine zum Nachschlagen sehr bequeme Uebersicht). — Es war von Anfang an sein Gedanke, die Mission mit der wissenschaftlichen Theologie in nähere Verbindung zu bringen, das Mißtrauen auf Seiten der Missionsfreunde gegen die theologische Wissenschaft, die vornehme Abneigung der theologischen Wissenschaft gegen die Mission zu bekämpfen und dadurch der Mission eine höhere, ihrer Bedeutung entsprechende Stellung im Gesammtorganismus des wissenschaftlichen Geisteslebens anzuweisen, zugleich ihr die solide theoretische Grundlage für ihre praktische Arbeit und den gesunden nüchternen Sinn, den sie ganz besonders nöthig hat, da bei ihr die Gefahr ungesunden Wesens näher liegt, als bei anderen kirchlichen Thätigkeiten, zu sichern, dieser Gedanke hat ihn bis an sein Ende begleitet und war das Ziel auch noch seiner letzten literarischen und akademischen Bestrebungen. Im Zusammenhange damit forderte er es auch wenigstens als Regel zumal bei Missionen unter Culturvölkern, daß nur gründlich wissenschaftlich durchgebildete Theologen zur Missionsarbeit ausgesandt werden sollten, wie denn dieß auch beim Beginn der lutherischen Mission der Fall gewesen und nur später aus Noth verlassen worden, ohne daß man aber ein Recht habe, aus der Noth eine Tugend zu machen. Und wenn die Theologie eine besondere Gnadengabe der deutschen evangelischen Kirche sey, so sey es recht und billig, daß sie auch der Mission zu gute komme. Wenn dieser Gedanke gegenwärtig allgemeineren Eingang zu finden angefangen, so wird man dieß hauptsächlich Graul zu verdanken haben. Diese Beweg-

*) Vergleiche hierzu den Artikel „Missionen, protestantische, unter den Heiden“, Bd. IX, 572 bis 574. 589 bis 591. 595. und Supplemente Bd. I. den Art. „Blumhardt“ besonders S. 235.
Die Redaktion.

gründe waren es, die ihn bestimmten, auf die Verlegung der Missionsanstalt von Dresden nach Leipzig, an den Sitz der Universität zu bringen, was auch im Jahre 1848 durchgesetzt wurde, freilich nicht ohne starkes Widerstreben gar mancher sächsischer Missionsfreunde, die noch lange darnach es nicht verschmerzen konnten, daß dadurch der Dresdner Verein aus der Stellung eines leitenden Vororts in die eines den übrigen landeskirchlichen Vereinen gleichgeordneten Hauptvereins unter der Centralleitung des Missionscollegiums in Leipzig herabgerückt wurde. Aber alle Einsichtigen mußten sich bald überzeugen, wie nothwendig und heilsam diese Veränderung für die innere wie äußere Erstarkung und Förderung der ganzen Sache war. — Schon lange aber beschäftigte Graul der Gedanke und Wunsch, das Missionsgebiet aus eigener Anschauung kennen zu lernen und durch genaues Studium der südindischen, tamulischen Sprache und Literatur sich für seine Thätigkeit die nöthige Unterlage und Ausrüstung zu schaffen. Schon im Jahre 1840 nämlich hatte man in Dresden sein Hauptaugenmerk auf die alte von Dänemark immer mehr verlassene Mission der lutherischen Kirche im Trankebarer Gebiet gerichtet. Im Jahre 1845 wurde die dänische Besitzung Trankebar an die Engländer verkauft, der letzte dänische Kaplan, Knudsen, verließ das Land und übergab die Gemeinden, Kirchen und Schulen bereits provisorisch an Missionar Cordes, der von Dresden dorthin abgeordnet worden war; im J. 1849 folgte das übrige dänische Missionseigenthum auf Grund eines von der Missionsgesellschaft zu Leipzig mit dem dänischen Missionscollegium abgeschlossenen Vertrags. Seitdem ist die alte Ziegenbalg'sche Mission das ausschließliche Arbeitsfeld der Leipziger Gesellschaft.

Ueber die Motive seiner Reise hat sich Graul in den Hallischen Missionsberichten vom J. 1848, Heft 4. ausführlich ausgesprochen. Ostindien sollte seine „Hochschule" werden. Er wollte Land und Leute u. s. w. gründlich kennen lernen. Die literarischen Pläne, welche ihn bis zum Ende seines Lebens beschäftigten (eine wissenschaftliche Darstellung der neueren Mission in Ostindien, eine Apologie des Christenthums gegenüber dem indischen Heidenthum, und zwar eine wissenschaftliche wie eine volksmäßige, eine allgemeine Theorie des Missionswesens u. s. w.), standen schon damals vor seiner Seele. Diese in den Jahren 1849 bis 1853 ausgeführte Reise, welche auch Palästina und Aegypten mit in ihren Bereich zog, hat er in seinem fünfbändigen Reisewerke, 1853—55 (Dörffling u. Franke in Leipzig) ausführlich beschrieben. Eine Reihe der lehrreichsten Beobachtungen und Betrachtungen, insonderheit über Missionszustände und Missionsgrundsätze, ist hier niedergelegt. Und speciell über Südindien ist dieses Werk das beste, was wir haben. Als ein gründlicher Kenner dieses Landes und vor Allem der tamulischen Sprache und Literatur, kehrte er zurück. Er hatte sich wie Wenige in den Geist des Orients eingelebt; es war ihm derselbe wie zu einer geistigen Heimath geworden. Seitdem verwendete er seine beste Kraft darauf, die seiner Leitung anvertrauten Missionszöglinge möglichst gründlich in die tamulische Sprache und Literatur und in den ganzen Geist dieses — etwa 12 Millionen großen — Volkes einzuführen. Diesem Bestreben sollte die reichhaltige tamulische Bibliothek, die er in Indien für das Missionshaus in Leipzig gesammelt, dienen, sowie das Hauptwerk seines Lebens, die Bibliotheca tamulica sive opera praecipua Tamuliensium edita, translata, adnotationibus glossariisque instructa. Tom. I.: drei tamulische Schriften zur Erläuterung des Vedanta-Systems oder der rechtgläubigen Philosophie der Hindus. Uebers. und Erklär. 1854. Tom. II.: Kaivaljanvanita, a Vedanta Poem. The Tamil text with a translation, a glossary and grammatical notes, to which is added an outline of Tamil Grammar. 1855. Tom. III.: der Kural der Tiruvalluver. Deutsche Uebers. u. Erkl. 1856. Alle 3 Bände bei Dörffling u. Franke. Der Inhalt des ersten Bandes ist bei der Unklarheit, welche über die Vedanta-Philosophie noch herrscht, und bei der Schwierigkeit und Schwerzugänglichkeit der eigentlichen Quellen für das Verständniß jener Philosophie höchst werthvoll. Der Abriß der tamulischen Grammatik im 2. Bande ist bis jetzt das Beste der Art und ersetzt, da die älteren Grammatiken vergriffen sind, eine vollständige Gram-

matik. Der 3. Band hat bei der hohen Bedeutung, welche der Kural für das gesammte tamulische Denken gewonnen hat, unmittelbares praktisches Interesse für die Mission. Hiezu wird nun noch ein vierter Band (bei Brockhaus in Leipzig, von Graul's Schüler und angehendem Missionar Kand. Germann besorgt) kommen, welcher den vollständigen philosophischen Apparat zum Kural bieten und damit eigentlich erst das Studium des schwierigen Hochtamulischen den Missionaren ermöglichen wird — ein Werk zehnjähriger mühsamer Studien. Ueber die praktische Bedeutung dieses Studiums spricht sich Graul selbst in seiner Reise V, 286 ff. eingehend aus: „Das Studium der Literatur eines Volkes ist die eigentliche Ringschule für eine geschickte Handhabung des Redeschwerts; dort lernt man die treffendsten Ausdrücke, Wendungen, Redensarten, Vergleiche und Bilder kennen. Wie arm und hölzern würde selbst die Sprache des heimathlichen Pastors auf der Kanzel seyn, wenn er nie etwas Deutsches außer Bibel, Gesangbuch und Katechismus gelesen hätte! Und doch — in welcher heidnischen Sprache gibt es eine so klassische Bibel, Gesangbuch und Katechismus, als in der deutschen? Das aber ist nur die formale Seite der Sache. Der Missionar hat an der Kenntniß der Literatur des Volkes, unter welchem er arbeitet, auch ein sachliches Interesse. Dort findet sich der Geist des Volkes krystallisirt; dort lassen sich die herrschenden Gedanken und Neigungen belauschen; dort liegen die Volksirrthümer klar gesponnen an der Sonnen, und dort zeigen sich auch am deutlichsten die „rothen Fäden" der Wahrheit, die selbst das lügenhafte Heidenthum durchziehen und dem Boten des Evangeliums willkommene Anknüpfungspunkte gewähren. Wie könnte sich ein Missionar alle diese Vortheile entgehen lassen, die das Studium des betreffenden Schriftenthums bietet, zumal wenn ihm etwa die besondere Aufgabe geworden ist, für die Zwecke der Mission in irgend einer Weise auch literarisch zu wirken. Und nun noch ein Punkt, der von der größten Bedeutung ist. Der Missionar, der sich mit der Literatur des Volkes, welchem er seine Kräfte widmet, vertraut macht, ist nicht bloß in den geistigen Bollwerken desselben zu Hause, kennt nicht bloß deren schwächste Punkte und weiß, wohin und wie er das Geschütz des göttlichen Wortes zu richten hat; — man ist auch im Ganzen viel williger, sich von ihm auf's Korn nehmen und treffen zu lassen als von Jemanden, der mit den geistigen Erzeugnissen des Volks unbekannt ist. Unter den eigentlich Gebildeten vollends wird ein irgendwie bedeutendes Wirken anders kaum möglich seyn. Nicht als ob es dabei auf ein eigentliches Disputiren abgesehen wäre. Der Missionar wird das eher zu meiden als herbeizuführen haben, indem sehr selten etwas Rechtes dabei herauskommt. Das aber wird allemal von Vortheil seyn, wenn der Bote des Evangeliums sich mit den Volksirrthümern und mit deren Scheingründen vollkommen vertraut zeigt. Einen so gewappneten wird man eben das Disputiren am allerliebsten ersparen und Niemand kann ihm zurufen: Studire erst unsere heiligen Bücher und komm' dann wieder! Man wird ihm das Recht, sich zu einem Lehrer der Unwissenden aufzuwerfen, nicht leicht bestreiten." —

Man sieht aus allem Bisherigen, daß Graul's Gedanke die Christianisirung des tamulischen Volkes selbst und nicht jene pietistische Einzelbekehrung war, bei welcher oftmals der Einzelne aus dem Zusammenhange seiner Volksgemeinschaft herausgelöst, in unrichtigen Zusammenhang mit der europäischen Gesellschaft gebracht, etwa gar zu einem Europäer oder speciell Engländer gemacht und so unfähig wird, ein Salz unter seinem Volke zu seyn. Er forderte deshalb ein liebendes Eingehen auf die nationale Eigenthümlichkeit und rücksichtsvolle Achtung der nationalen Sitten und Weise des Denkens und Lebens. Denn es soll der Erlöser sein Reich auf dem Boden des Reiches Gottes des Schöpfers aufbauen und nicht durch sein Werk dessen Werk zerstören. — Aus diesen Anschauungen folgten auch seine Grundsätze in Bezug auf schonende Behandlung der Kastenunterschiede unter den Hindus. Gegenüber der radikalen Stellung zur indischen Kastensitte, welche von England aus in neuerer Zeit herrschend geworden und in der Kaste nur Teufelswerk sieht, drang er darauf, daß man eine bürgerliche und eine religiöse Seite

an der Kaste unterscheide und nicht durch unvorsichtiges gesetzliches Stürmen den Bekehrten national und bürgerlich wurzellos, bürgerlich ehrlos mache und dadurch zugleich in Gefährdung seines sittlichen Karakters bringe. Diese Frage ist Gegenstand vieler Streitverhandlungen geworden nach Außen und nach Innen. Man trug und trägt es von Seiten der übrigen Missionsgesellschaften sehr schwer, daß die lutherische Mission in diesem Stücke ihre eigenen Wege gehe, wie sie durch die Gesammtrichtung des lutherischen Geistes und des conservativen und historischen Karakters seiner Grundanschauungen bedingt sind. In Indien selbst schon war Graul veranlaßt, die Grundsätze und Praxis seiner Gesellschaft in einer zu Madras 1852 in englischer Sprache erschienenen Streitschrift zu vertheidigen. Bald brach auch in der Heimath ein heftiger Kampf darüber aus. Dieß veranlaßte die Leipziger Missionsgesellschaft zu einer eingehenden Besprechung dieser Frage — aus Graul's Feder —: „Die Stellung der evang.-lutherischen Mission in Leipzig zur ostindischen Kastenfrage", 1861 (zu beziehen vom Missionshaus oder durch Dörffling u. Franke), eine Schrift, welche, abgesehen von ihrem speciellen Anlaß, durch ihre geschichtlichen und sachlichen Erörterungen eine allgemeinere Bedeutung hat, und in welche auch der wesentliche Inhalt jener Madraser Broschüre aufgenommen ist. Es sind zwar auch jetzt noch die Ansichten über diese Frage in Deutschland getheilt, doch hat sich eine Reihe gewichtiger Stimmen (wie z. B. Wallmann) für die Theorie und Praxis der Leipziger Gesellschaft ausgesprochen, und nicht minder hat sie competente englische Zeugnisse für sich aufzuweisen. Es mögen zur Karakteristik der Stellung jener Gesellschaft hier etliche Worte aus der erwähnten Broschüre verstattet seyn: „Auch die Leipziger Missionsgesellschaft ist vollkommen damit einverstanden, daß die Kaste, wenn auch ursprünglich offenbar mehr nur ein natürlicher Unterschied von nationaler und socialer Bedeutung, in ihrem gegenwärtigen Bestande unter den Heiden einen nicht bloß bürgerlichen, sondern auch religiösen Karakter zeigt, insofern man dieser Einrichtung zur Verleihung eines höheren Ansehens im Laufe der Zeit eine religiöse Unterlage gegeben hat. Sie ist ferner auch damit einverstanden, daß die Kaste im Sinne der heidnischen Religionslehrbücher dem Worte und Geiste des Evangeliums gänzlich zuwiderläuft, behauptet jedoch, daß das Halten der Kaste in den eingeborenen Christengemeinden von dem Halten der Kaste unter den Heiden wesentlich verschieden ist, und zwar hauptsächlich aus zwei Gründen: einmal, weil der unterschiedslose Genuß eines und desselben Kelches am Tische des Herrn den Bruch der Kaste im vollen Sinne der indisch-heidnischen Religionslehrbücher nothwendig in sich schließt, und sodann weil die an deren Stelle getretene heilige Schrift durch ihre ausdrückliche Lehre von dem gemeinsamen Ursprunge des gesammten menschlichen Geschlechts der Kasteneinrichtung die heidnische Unterlage entzieht und ihr so den religiösen Karakter benimmt. Obschon aber unsere Gesellschaft die Kaste unter den einzelnen Christen im Lichte eines — seiner späteren heidnischen Unterlage entledigten — Nationalinstituts betrachtet, so kann es ihr doch keineswegs entgehen, daß dieses Nationalinstitut selbst so gegenwärtig nicht das beste ist; sie hofft auch in der That, daß die Härte desselben sich im Laufe der Zeit mildern und die sociale Kluft zwischen den verschiedenen Kastenabtheilungen sich füllen werde, hält jedoch dafür, daß dieses tiefgewurzelte Nationalinstitut erst wenn die eingeborenen Christengemeinden zum Vollwuchs einer Nationalkirche gelangt sind, einen völlig befriedigenden Umschwung erfahren könne. Die besten Mittel zur Förderung dieses natürlichen Entwicklungsganges sieht die Leipziger Gesellschaft in einer gesunden christlichen Erziehung der niederen Klassen, in dem ernsten Bestreben, ihnen auf diesem Wege eine achtbare Stellung im bürgerlichen Leben zu verschaffen, sowie in der allmählichen Abstellung strenger Kastenunterschiede in der Kirche" u. s. w. „Mit einem Worte: die Angriffe unserer Gesellschaft zielen weniger auf die Kasteneinrichtung als auf den Kastengeist" u. s. w. —

Mannichfaltige zum Theil sehr heftige Angriffe, welche Graul im Zusammenhange mit dem Streite über die Kastenfrage zu erfahren hatte, in Verbindung mit einem etwas

leidenden Zustande, wie er ihm nach der schweren Krankheit, in die er nach seiner Rückkehr aus Indien fiel, geblieben war, bestimmten ihn, das Direktorium der Missionsanstalt an einen Nachfolger (Hardeland) zu übergeben und sich auf lehrende und literarische Thätigkeit zurückzuziehen, 1860. Im folgenden Jahre, 1861, siedelte er nach Erlangen über, um hier in Verbindung mit der Universität zu treten. Eine schwere Erkrankung lähmte seine Kraft über Jahr und Tag, doch konnte er seine Arbeiten für die „Missionsnachrichten der ostindischen Missionsanstalt zu Halle", die er seit 1854 mit übernommen hatte und die durch ihn zu einer umfassenden Uebersicht des ganzen Missionsgebiets umgestaltet wurden, sowie andere kleinere literarische Arbeiten fortsetzen. Er schrieb mehrfach für das „Ausland" und die „Deutsch-Morgenländ. Zeitschrift" über tamulische Literatur u. s. w., in die Beilage der „Augsb. Allg. Zeitg.", in der letzteren Zeit in die bedeutendste engl. kirchl. Zeitschrift „Christian Work", besonders über deutsch-theologische Literatur referirend, setzte sein Studium des Irenäus fort, über den er 1860 eine werthvolle Monographie, „die christliche Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters; als Grundlage zu einer kirchen- und dogmengeschichtl. Darstellung des Lebens und Wirkens des h. Irenäus" (Dörffling u. Franke) veröffentlicht hatte, und bereitete sich für den Eintritt in das akademische Lehramt vor. Seine Habilitationsvorlesung: „Ueber Stellung und Bedeutung der christlichen Mission im Ganzen der Universitätswissenschaften", 1864 (Erl. Deichert) — ist ein Bekenntniß der Idee seines Lebens. Seine letzte Schrift ist: „Indische Sinnpflanzen und Blumen zur Kennzeichnung des indischen, vornehmlich tamulischen Geistes", 1864 (Erl. Deichert) — eine schöne, populäre Frucht seiner Studien. Er erhielt die Schrift auf dem Todtenbette. Noch hatte er für diese Real-Encyklopädie das Leben des indischen Bischofs Heber (s. d. Art.) bearbeiten können. Nach vorübergehender Erholung von seiner letzten Krankheit, voll literarischer Pläne, die er im Dienste der Leipziger Gesellschaft ausführen sollte und wollte, erkrankte er schwerer als je und starb, in dem Herrn ergeben und selig, an der sogenannten Bright'schen Krankheit (Eiweisaussonderung) den 10. November 1864. In ihm hat die Mission, speciell der lutherischen Kirche, einen unersetzlichen Verlust erlitten.

Dr. Luthardt.

Guibert von Nogent, theologischer und historischer Schriftsteller des 11. bis 12. Jahrhunderts, wurde geboren am Vorabende des Osterfestes 1053 in der Diöcese Beauvais, wahrscheinlich in der Stadt Clermont, aus vornehmer und reicher Familie. Seine Jugend fällt also mitten hinein in's Hildebrandische Zeitalter, sein Mannesalter in die Zeit des ersten Kreuzzugs und des Investiturstreites. Verschiedene Umstände trafen zusammen, um auch ihn der damals vorherrschenden mönchisch-hierarchischen Richtung zuzuführen. Schon als Kind von seinen Eltern dem Dienste Gottes und der Maria geweiht, erhielt der Knabe nach seines Vaters frühem Tode durch die Fürsorge seiner im Geiste der Zeit eifrig frommen Mutter eine streng-religiöse Erziehung und trat bereits in seinem zwölften Lebensjahre in das Benediktinerkloster zu Flavigny (Monasterium beati Geremari Flaviacense, in der Diöcese Beauvais, s. d'Achéry S. 601) ein (1064 nach Mabillon). Hier widmete er sich mit angestrengtem Fleiße wissenschaftlichen Studien, fand eine Zeit lang großes Gefallen an der Poesie und an der Lektüre profaner Dichter, z. B. Ovid's und der Bukoliker, die nicht eben dazu dienten, die Gedanken des jungen Mönchs vom Weltleben abzuziehen. Eine schwere Krankheit, in die er fiel, bildete einen Wendepunkt seines inneren Lebens. Er begann jetzt, in das Studium der heil. Schrift und der Kirchenväter, insbesondere Augustin's und Gregor's des Großen, sich zu versenken. Von entscheidendem Einfluß auf seine geistige Entwicklung aber wurde der heilige Anselm (der vir incomparabilis documentis et vita sanctissimus, wie Guibert ihn nennt S. 477), damals Prior zu Bec, der das Kloster Flavigny häufig besuchte und zu Guibert eine väterliche Zuneigung faßte. Von Anselm angeregt, versuchte sich Guibert in exegetischen Arbeiten über das Alte Testament, zuerst in einem Commentar über das Sechstagewerk, worauf bald weitere schriftstellerische Leistungen in

Prosa und Poesie folgten. Im Jahre 1104 wurde er zum Abt des Klosters B. Mariae zu Nogent sous Coucy in der Diöcese Laon (Novigentum) quod est situm prope astrum Codiciacum s. Cociacum) erwählt und bekleidete diese Stelle 10 Jahre lang bis zu seinem Tode im Jahre 1124.

In Folge seiner hohen Geburt, seiner amtlichen Stellung, seiner ausgebreiteten Verbindungen, seiner Gelehrsamkeit und kirchlichen Tüchtigkeit, seiner schriftstellerischen und homiletischen Leistungen stand Guibert in hohem Ansehen. Wie sein etwas jüngerer Zeitgenosse, der Abt Peter von Clugny, führte auch Guibert den Ehrennamen des Venerabilis, den allerdings auch andere Aebte erhalten, mit besonderer Auszeichnung. Mit einer Reihe hervorragender Persönlichkeiten aus geistlichem und weltlichem Stande, insbesondere mit mehreren der Heroen und Reformatoren des Mönchsthums im elften und zwölften Jahrhundert, mit einem Anselm von Canterbury und Anselm von Laon, mit Bruno, dem Stifter der Karthäuser, wie mit Norbert, dem Stifter des Prämonstratenserordens, steht er in Verbindung. Auf der Synode zu Clermont (1095) scheint er anwesend gewesen zu seyn; im J. 1107 erscheint er als Mitglied und Sprecher einer Deputation vor dem Pabst Paschalis II. zu Dijon; im J. 1114 nimmt er Theil an einem vom Bischof Lisiard von Soissons veranstalteten Ketzergericht über einige katharische Sektenhäupter; in demselben Jahre wohnt er einer von dem päbstlichen Legaten Cuno präsidirten Synode zu Beauvais bei; auch in der Umgebung des französischen Königs Ludwig VI. tritt er auf, und wenn er auch nicht, wie man vermuthet hat, Großalmosenier des Königs gewesen ist, so weiß er uns doch aus eigener Anschauung von den Kropfheilungen zu erzählen, welche der König von Frankreich verrichtet (de pignorib. s. p. 331). Von Zeitgenossen und Nachwelt wird Guibert gepriesen als vir religiosus et magnae auctoritatis, als gleich ausgezeichnet durch seine sapientia wie durch seine innocentia. Schade, daß Guibert selbst seiner Vorzüge und Verdienste sich nur allzu sehr bewußt ist und bei jeder Gelegenheit mit einer durch den Schein und die Phrase mönchischer Demuth übel maskirten maßlosen Eitelkeit und Selbstgefälligkeit von sich zu sprechen liebt. Ueberhaupt macht der ganze Mann, wie man ihn aus seinen Schriften näher kennen lernt, nicht eben den angenehmsten und liebenswürdigsten Eindruck, — so wenig als sein phrasenhafter, geschraubter, vielfach dunkler und unreiner lateinischer Styl, zumal in seinem Geschichtswerke über den ersten Kreuzzug. An einer für seine Zeit ziemlich umfassenden Gelehrsamkeit, auch auf patristischem und biblischem Gebiete, hat es ihm nicht gefehlt, und sein Dringen auf Schriftstudium und eifrigeres Predigen, wie die Freimüthigkeit, womit er gegen die gröbsten Absurditäten und Mißbräuche des Heiligen- und Reliquiendienstes sich erklärt, machen ihn immerhin zu einer interesssanten Erscheinung des 12. Jahrhunderts, so sehr er auch anderwärts wieder in der Leichtgläubigkeit, Kritiklosigkeit, dem Geschmacke an Wunder- und Dämonengeschichten, dem fanatischen Ketzerhasse, dem ganzen mönchisch-hierarchischen Ideenkreise seiner Zeit befangen erscheint. In theologischer Beziehung zeigt sich Guibert wesentlich als Schüler Anselm's von Canterbury: wie bei diesem, so liegen auch bei Guibert noch das traditionalistische, dialektische und praktisch-religiöse Interesse in der Harmonie der Unmittelbarkeit nebeneinander, so aber, daß das dialektisch- rationelle sich immer wieder dem kirchlich-traditionellen unterordnet. Daß es Guibert auch an einem Anflug von Mystik nicht fehlt, zeigt insbesondere sein Traktat de interiori mundo (s. unten).

Wir besitzen von Guibert eine Reihe von zum Theil sehr merkwürdigen Schriften autobiographischen, historischen, exegetischen, apologetisch-dogmatischen und praktisch-kirchlichen Inhalts, herausgegeben (mit einem Anhange verschiedener anderer mittelalterlicher Schriften) von Lucas d'Achéry unter dem Titel: Venerabilis Guiberti Abbatis B. Mariae de Novigento opera omnia prodeunt nunc primum in lucem, una cum appen dice etc. Studio et opera Domini Lucae d'Achery Monachi Benedictini Congregationis S. Mauri. Lutetiae Paris. M.DC.LI. Fol. 834 Seiten (die Werke Guibert's von S. 1—525).

In dieser Ausgabe sind folgende Schriften von Guibert enthalten:

1) Liber quo ordine sermo fieri debeat, eine Anweisung zum Predigen (S. 2—8), verfaßt von Guibert, während er Mönch im Kloster Flavigny war, auf Veranlassung des Priors eines benachbarten Klosters. Die Schrift fand, wie Guibert selbst erzählt, vielen Beifall und wurde von Pabst Alexander III. allen denen, die sich zum Predigtamte vorbereiten, empfohlen. Sie ist als eine der wenigen homiletischen Arbeiten des Mittelalters immerhin von nicht unerheblichem Interesse. Der Verfasser tadelt die vielfach herrschende Abneigung gegen das Predigen (nicht bloß wer einen locus pastoralis in der Kirche hat, nicht bloß Bischöfe und Aebte, sondern jeder Christ ist verpflichtet, wie in sich, so auch in Anderen den christlichen Namen zu verherrlichen); er weist darauf hin, daß bei dem Prediger Alles ankomme auf die eigene innere Erfahrung; der Predigt soll das Gebet vorangehen, damit der Prediger, wie er in sich im Herzen brennt, auch die Herzen der Zuhörer entflamme; denn ein sermo tepide languideque prolatus nulli placet. Die Predigt soll kurz seyn und auf das Verständniß der Einfältigen berechnet, doch so, daß auch für die intelligibiliores es an tieferem Gedankenstoff nicht fehle. Ausgehend von dem vierfachen Schriftgebrauch, historia, allegoria, tropologia s. moralis locutio, anagogia, empfiehlt Guibert für die Predigt große Behutsamkeit in der allegorischen, dagegen vorzugsweise Anwendung der tropologischen oder moralischen Auslegung: die moralitas, die cura interioris hominis sey die Hauptsache; eine solche Predigt, die den Zuhörer in sich selbst hineinführe, ihm sein eigenes Inneres zeige, sey die verständlichste wie die heilsamste für Alle.

Dieser Traktat bildet die Einleitung zu dem nachfolgenden Commentar über die Genesis und ist mit diesem einem Bischof Bartholomäus von Laon gewidmet.

2) Moralium Geneseos libri X. (S. 9—181): eine moralische oder tropologische Auslegung der Genesis, nach dem Vorbild von Gregor's d. Gr. Moralia in Jobum. Begonnen wurde dieses Werk von Guibert bereits c. 1084, beendigt erst später, vor 1116.

3) Tropologiarum in Prophetas Osea et Amos et Lamentationes Jeremiae l. V. (S. 182—263) mit Vorrede und Epilog an den h. Norbert, den Stifter der Prämonstratenser, der 1119 und 1120 in der Diöcese von Laon in der Nähe von Nogent sich ansiedelte und mit Guibert befreundet war (Guibert nennt ihn seinen amantissimus pater et venerabilis Dominus, den cultor totius sanctae interioritatis ac verae discretionis magister).

4) Tractatus de incarnatione contra Judaeos (S. 264—281), mit einer epistola nuncupatoria an einen Decanus Bernardus zu Soissons, auf dessen Aufforderung Guibert diese apologetische Schrift verfaßt hatte. Anlaß dazu gaben ihm theils die Angriffe der Juden gegen die Gottheit und jungfräuliche Geburt Christi, theils aber besonders die frivolen und ungläubigen Aeußerungen eines Grafen Johann von Soissons, der, trotz daß er sich äußerlich zur christlichen Kirche hielt, doch nach Guibert's Schilderung ein Beschützer der Juden und Häretiker und ein frecher Religionsspötter und Wüstling war. Guibert suchte nun gegen die Angriffe dieses Spötters wie gegen die Einwürfe der Juden die Lehre von der Menschwerdung Gottes, von der jungfräulichen Geburt Christi u. s. w., freilich theilweise in ziemlich roher und undelikater Weise zu vertheidigen.

5) Epistola de buccella Judae data et de veritate dominici corporis (S. 282—286), Beantwortung der von einem Abt oder Prior Siegfried ihm vorgelegten Frage: ob Judas die Eucharistie empfangen habe oder nicht? Daran schließt sich eine Vertheidigung der Lanfranc'schen Abendmahlslehre gegen die Berengar'sche.

6) De laude S. Mariae liber (S. 287—310); hier zeigt sich Guibert als einen sehr eifrigen Verehrer der heil. Jungfrau, die er geradezu die mediatrix inter nos et filium nennt und von der er viele Wunder zu erzählen weiß. Von der imma-

culata conceptio Virginis Mariae weiß er aber noch so wenig etwas als Anselm: nur eine Erfüllung derselben mit dem heiligen Geist von Mutterleibe an und eine dadurch bewirkte Reinigung von der Sünde nimmt er an (si de peccato vel originali vel actuali eius agitur, per sanctum, qui ei ex utero coaluit, spiritum id piergatur (S. 294). Der heilige Geist in Maria cum actuali abolevit originale peccatum (S. 300). Der Traktat schließt mit einem Gebet an die Maria und einem rhythmus ad B. Virginem et St. Joannem Evangelistam.

7) Opusculum de Virginitate (S. 311—26), eine Jugendarbeit, auf Veranlassung eines Freundes Salomon von Guibert geschrieben. Er handelt von den Vorzügen, aber auch von der Schwierigkeit dieser Tugend, von den Mitteln zu ihrer Bewahrung, aber auch von den verschiedenen Arten ihrer Verletzung.

8) De pignoribus sanctorum libri IV — von der Heiligen- und Reliquienverehrung (S. 327—66), wohl die merkwürdigste unter Guibert's Schriften, mit einer Dedikation an den Abt Odo in dem Kloster St. Symphorian in Beauvais. Aus Anlaß eines im Kloster St. Medard zu Soissons vorgezeigten angeblichen Zahnes Christi übt Guibert hier eine sehr freimüthige Kritik wider die Mißbräuche der Heiligen- und Reliquienverehrung. So wenig er geneigt ist, diese Verehrung selbst zu mißbilligen, so tadelt er doch sehr nachdrücklich die Willkür und den Betrug in der Erdichtung neuer Heiliger, Reliquien und Legenden, forbert von den Geistlichen und Bischöfen strengere Aufsicht und größere Vorsicht in der Prüfung und Zulassung solcher Dinge, mißbilligt die Translation der Heiligenleiber und die Zerreißung ihrer Glieder, will auch die Wunder nicht als Beweis der Aechtheit und Heiligkeit gelten lassen; besonders erklärt er sich gegen die Vorzeigung körperlicher Reliquien von Christo (von Zähnen, von Stücken des Präputiums und der Nabelschnur Christi). Das wahre Gedächtniß seines Leibes, ein monumentum vicarium sui, hat uns Christus hinterlassen im heil. Abendmahl. Daher handelt nun das 2. Buch de corpore Domini bipartito, principali scilicet et mystico: zur Uebung unseres Glaubens wollte uns der Herr von seinem eigentlichen Leibe zu dem mystischen hinleiten und uns so gleichsam stufenweise zum Verständniß seines göttlichen Wesens (ad divinae subtilitatis intelligentiam) erziehen. Es kommen hier eine Reihe von Fragen und Objektionen zur Sprache, die für die Geschichte der Lehre von der Transsubstantiation und dem Meßopfer nicht uninteressant sind; im Wesentlichen schließt sich Guibert an seines Lehrers Anselm tractatus de corpore et sanguine Domini an. Das dritte Buch wendet sich nun direkt gegen die Behauptung der Mönche zu St. Medardus in Soissons, daß sie einen ächten Zahn Christi besitzen, widerlegt ausführlich deren Behauptungen und Objektionen, bespricht gelegentlich noch verschiedene ähnliche Irrthümer und Mißbräuche und erklärt es insbesondere für eine schändliche Profanation, aus dem Herumtragen und Vorzeigen wirklicher oder vorgeblicher Heiligengebeine zeitlichen Gewinn ziehen zu wollen. Das vierte Buch führt den besonderen Titel: de interiori mundo (S. 359—66), und ist, wie es scheint, schon vor den drei übrigen Büchern de pignoribus s. geschrieben, wie es denn auch mit dem Inhalt derselben in keinem unmittelbaren Zusammenhange steht. Es handelt von dem interioris mundi status, quem visio externa non capit, imaginatio ulla non concipit, sola nimirum virtus contemplationis attingit, — ubi nihil materiale nec quod sensualitati subjaceat, invenitur, uno plane intellectualitatis acumine penetratur. Wenn die heil. Schrift oft das Geistige unter sinnlichen Bildern und Gestalten darstellt, so sind das eben nur signa und figurae, unter denen Gott das Geistige und Unsichtbare offenbart und will daher geistlich verstanden seyn; insbesondere sind daher auch die Ausdrücke, in welchen die Schrift von den Höllenstrafen und der himmlischen Seligkeit redet, nur geistig zu verstehen (vergl. Hagenbach, Dogmen-Gesch. S. 501).

9) Historia, quae dicitur gesta Dei per Francos sive Historia Hierosolymitana (S. 367—453) in 8 Büchern (nebst einem liber IX. ab alio editus auctore), mit einer Dedikation an Bischof Lisiard von Soissons, — eine Ge-

schichte des ersten Kreuzzugs, im Jahre 1108 oder 1109 begonnen und keinenfalls vor 1110 beendigt, da Guibert selbst sagt, er schreibe zwei Jahre nach dem Tode des Erzbischofs Manasse von Rheims († 1106) und da er den Tod Boemund's († 1110) noch erwähnt. Guibert erzählt nicht als Augenzeuge, aber er hat eine ältere, von einem Theilnehmer an dem Kreuzzuge, wahrscheinlich einem normannischen Ritter, verfaßte Schrift unter dem Titel Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum, zu Grunde gelegt, deren Darstellung jedoch dem gelehrten Abt als allzu einfach, incorrekt und den Bedürfnissen gebildeter Leser nicht genügend erschien. Guibert will den Stoff durch eine Ueberarbeitung für gebildete Leser genießbarer machen und zugleich durch anderweitige Berichte von Augenzeugen ihn ergänzen. Er macht Anspruch auf historische Kunst und gebildete Darstellung, hat aber nicht selten durch seinen schwülstigen Styl und sein überladenes Gerede den schlichten Ton seines Originals verwischt. Dennoch, so unangenehm gerade auch in diesem Werk mitunter Guibert's literarische Persönlichkeit durch die darin zu Tage tretende Eitelkeit und Rechthaberei, durch seine allzu bunte und blumenreiche, oft widerlich prätentiöse Darstellung erscheinen mag, ist uns sein Buch sehr werthvoll durch manche schätzbare Mittheilungen, die er seinen sehr ausgedehnten Verbindungen verdankt. Neben aller Leichtgläubigkeit, von welcher Guibert so wenig frei war, als irgend einer seiner Zeitgenossen, übt er doch auch hier mitunter eine scharfe Kritik gegen den Wunderglauben und die Wunderberichte Anderer, z. B. gegen den Kaplan Fulcher von Chartres (S. 446 ff. Sybel S. 51 ff.). Das Werk Guibert's ist als eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte des ersten Kreuzzugs längst anerkannt und daher nicht bloß bei d'Achéry a. a. O., sondern auch schon früher von Bongars in seiner Sammlung von Quellenschriften für die Geschichte der Kreuzzüge (Gesta Dei per Francos. Hanoviae 1611. I, S. 467 ff.) herausgegeben worden. Bongars theilt das Ganze in 8 Bücher, indem er die zwei letzten in eins zusammenzieht; s. über dieses Werk die ausführlichen Angaben in der Hist. litt. de France l. l. S. 492 ff., besonders aber Michaud, bibliographie des croisades Paris 1822. I. S. 88 ff. und H. von Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzugs. Düsseldorf 1841. S. 33 ff.

10) De vita sua sive Monodiarum libri III., von Guibert in hohem Alter geschrieben (S. 456—525), die Hauptquelle für unsere Kunde vom Leben des Verfassers. Der Titel paßt übrigens zunächst nur für das erste Buch, das in 24 Kapiteln das Leben Guibert's bis zu seiner Abtswahl (im J. 1104) erzählt, jedoch nicht in der Form einer einfachen Biographie, sondern in Form der Confessiones, nach Augustin's Vorbild, als ein vor Gott abgelegtes Bekenntniß der eigenen Verirrungen und als Lobpreis der göttlichen Gnade, wie der Anfang des ersten Buchs es ausspricht: Confiteor amplitudini tuae, Deus, infinitorum errorum meorum decursus, et creberrimos ad miserationis internae, quos tamen inspirasti, recursus. Auch außer demjenigen, was sich auf Leben und Schriften des Verfassers bezieht, finden sich hier manche werthvolle Notizen für Kirchen- und Kulturgeschichte jener Zeit, namentlich aber auch nicht wenige Beiträge zur Geschichte mittelalterlichen Wunder- und Dämonenglaubens.

Das zweite Buch erzählt (in 6 Kapiteln) zuerst die Geschichte des Klosters Nogent sous Coucy, dann die Geschichte von Guibert's Abtswahl und einige Mönchsgeschichten aus den Klöstern Flavigny und Nogent. Das dritte Buch (in 19 Kapiteln) enthält die Geschichte des Bisthums und der Stadt Laon, insbesondere des Unglücks, das durch den Bischof Galdricus (Gaudri) und nach dessen Tode über Laon kam. Auch hier wieder finden sich unter mancherlei abergläubischen Wunder- und Dämonenerzählungen manche werthvolle historische Mittheilungen.

Außer diesen in der Ausgabe von d'Achéry enthaltenen Schriften ist Guibert wahrscheinlich auch der Verfasser einer am Feste der heil. Magdalena gehaltenen Predigt, welche unter den Werken des heil. Bernhard von Clairvaux erhalten ist (s. Opera ed. Mabillon. T. 2. p. 701. cf. Mabillon, Annales Ordinis S. Bened. l. 64. nr. 120). Weitere exegetische Arbeiten von Guibert über die kleinen Propheten scheinen noch hand-

schriftlich vorhanden zu seyn (s. Lelong, biblia sacra. Paris 1723. I, 2. p. 756; Mabillon. Annales p. 639; Hist. lit. de France a. a. O. S: 466); ein Brief von Guibert an den h. Norbert steht bei Hommey, Supplem. Patr. Par. 1684 p. 488 ff.

Eine andere exegetische Arbeit unter dem Titel: Capitularis libellus de diversis evangeliorum et propheticorum voluminum, deren Guibert selbst erwähnt (de vita sua I, 16), ist entweder von dem Verfasser selbst unterdrückt worden oder doch bis jetzt nicht aufzufinden gewesen. — Anderes, wie z. B. die bekannte Schrift: Elucidarium s. dialogus summam totius christianae religionis complectens (Magn. Bibl. Eccl. Colon. 1634. Fol. I. p. 481) ist ihm mit Unrecht zugeschrieben worden.

Ueber Guibert's Leben und Schriften s. außer der Ausgabe von d'Achéry besonders noch: Mabillon, Annales Ord. S. Benedict. lib. 60 sqq. — Biblioth. des écrivains de l'ordre de S. Benoit. T. I. p. 434 sqq. — Hist. litt. de France. T. X. pag. 433 sqq. — Michaud, bibliographie des croisades. Tom. I. pag. 88 sqq. — H. v. Sybel, Gesch. des ersten Kreuzzugs. S. 33 ff. — Neander's Kirchengeschichte Bd. V. S. 163. 167. 309. 381. 417. 432. 438 f. — Desselben Bernhard v. Clairveaux S. 392. — Gieseler, Kirchengesch. II, 2. S. 41. 300 f. 461. 540 f.

Wagenmann.



Hagenauer Religionsgespräch. Das erste in der Zahl der von der obersten politischen Macht Deutschlands selbst veranstalteten Gespräche, welche zu einer Einigung in Sachen der Religion dienen sollten. Zwar hatten sich ja an die Uebergabe des Augsb. Bekenntnisses noch auf dem Reichstage selbst Verhandlungen theologischer Art angeschlossen, aber bei denselben traten die Evangelischen doch noch nicht als gleichberechtigte in sich selbst consolidirte Partei auf, und der Augsburger Reichstagsabschied behandelte ja in der That auch die Confessionsverwandten keineswegs als eine Partei, der man Concessionen zu machen habe, sondern indem er Durchführung des Wormser Edikts von 1521 in Aussicht nahm, war er eben eine völlige Negation der Ansprüche der evangelischen Partei. Die mit dem Gespräch zu Hagenau beginnende Reihe von Religionsgesprächen aber sollte den Karakter freier Vereinigung zweier Parteien an sich tragen, welche gleichberechtigt einander gegenüberstehen. Die Berufung dieser Versammlung und ihrer Nachfolgerinnen war eine Abweichung von dem in Augsburg eingenommenen Standpunkt und eine der evangelischen Partei gemachte Concession. Der Hagenauer Versuch war zunächst die Frucht der Verhandlungen, welche im Jahre 1539 in Frankfurt geführt worden waren zwischen den Reichsfürsten der evangelischen und der gemäßigen Partei einerseits und dem Bischof von Lunden als kaiserlichem Orator andererseits. Der in Frankfurt gemachte Versuch, eine rechtliche Ordnung der Verhältnisse der protestirenden Stände festzusetzen, führte von selbst auf den Gedanken, daß doch alle solche rechtliche Ordnungen, wofern nicht der ganze politische Zustand unseres Vaterlandes sollte reorganisirt werden, etwas Provisorisches an sich tragen, und der kaiserliche Orator machte darum selbst endlich den Vorschlag, eine Vergleichung der theologischen Grunddifferenzen zu versuchen. „Es hat" — sprach er sich aus — „Seine Kaiserl. Majestät nichts Besseres noch Fruchtbarlicheres bedacht, denn das zu guter erbarer christenlicher und endlicher Vergleichung im Namen Gottes zu der Hauptsache gegriffen werde" (Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. IV. S. 105). Die Evangelischen, ohnehin immer bereit, Rechenschaft ihres Glaubens zu geben, waren mit einem solchen Vorschlag umso mehr einverstanden, da das Gespenst eines päbstlichen sogenannten allgemeinen Concils immer spukte und eine Waffe in den Händen ihrer Feinde so wie so zu werden drohte (vgl. das Urtheil Melanchthon's über diesen Vorschlag im Corp. Reform. III, 700: Magna res promittitur, ut videtur, quae si serio suscipitur, ut quidem affirmat orator Caesareus, de Caesaris voluntate exem-

plum novum erit et memorabile). Im Kurfürstenrath aber hatte vornehmlich durch den Einfluß des neuen Kurfürsten von Brandenburg, Joachim II., die Vermittelungspartei die Oberhand gewonnen, und dieser mußte ohnehin ein derartiger Versuch zusagen. Es war daher hier in Frankfurt der Beschluß gefaßt worden, daß noch im nächsten Sommer (1539) eine Versammlung der Stände gehalten werden solle, bei welcher ein Ausschuß gelehrter Theologen und verständiger Laien — beides Männer von Gottesfurcht und Friedensliebe — ernannt werden solle, um „auf eine liebliche christliche Vereinigung zu handeln“ — unter Mitwirkung kaiserlicher und königlicher Bevollmächtigten. Die Resultate der Verhandlungen sollten dann anwesenden und abwesenden Ständen mitgetheilt und vom Kaiser ratificirt werden. Freilich erhielt dieser Beschluß vorläufig die Ratifikation des Kaisers nicht. Es war nicht allein der Pabst, der über diese Frankfurter Beschlüsse in Feuer und Flammen gerieth und sich nun in weitaussehende Plane einließ, um die beiden alten Feinde, den Kaiser und den König von Frankreich, in ein gemeinschaftliches Bündniß zu treiben, es war auch der Bund der katholischen Fürsten Deutschlands, der den Kaiser gegen eine solche unbedingte Ratifikation bedenklich machen mußte. Der gemäßigten Partei, welche in der Kurie der Kurfürsten durch Brandenburg und Köln das Uebergewicht gesichert war, standen etliche Heißsporne in dem Rathe der Fürsten gegenüber, namentlich Herzog Heinrich von Braunschweig in Norddeutschland — Herzog Ludwig von Bayern in Süddeutschland. Es war zu Nürnberg ein Bund geschlossen zur Durchführung des Augsburger Abschieds, an welchem sich auch König Ferdinand betheiligte und der des Kaisers Ratifikation schon länger nachgesucht hatte. Obgleich auch mit dieser Ratifikation der Kaiser gezögert hatte und dieselbe erst später erfolgte, konnte er doch nach der Stellung, die er einmal überhaupt in der Religionsfrage eingenommen, der Rücksicht auf den Nürnberger Bund und seine Tendenzen sich nicht entziehen. Indeß ohne die auf die rechtliche Stellung der Evangelischen bezüglichen Beschlüsse zu berühren, that er doch Schritte, um — vielleicht nur zur vorläufigen Beruhigung der Evangelischen — ein Colloquium in Stand zu setzen. Der Sommer war freilich längst vorüber. Erst am 29. Dezember schreibt der Kurfürst von Sachsen, daß er vergebens bei der Rückkunft des Erzbischofs von Lunden in die deutschen Lande eine Ratifikation des Frankfurtischen Anstands, nun aber ein Schreiben Lunden's erhalten habe, „daß sich Ihre Kais. Majestät derhalben aus etlichen Ursachen nicht habe entschließen mögen, sondern Ihrer Kaiserl. Majestät endliche Resolution berührter Frankfurtischen Handlungen stehe auf Ihrer Kais. Majestät selbst persönliche Ankunft.“ Indeß aber soll der Kurfürst sich sammt seinen Mitverwandten, mit allem dem, „das zu Vergleichung und Hinlegung der strittigen Religion dienlich, gefaßt und bereit machen“ (Corp. Reformat. III, 869). Es lautete das freilich noch ziemlich vag, und der Kaiser war auch um jene Zeit noch keineswegs fest entschlossen, was zu thun; nach seiner Ankunft in den Niederlanden im Anfang des Jahres 1540 drängten sich noch Gesandte aller Parteien an seinen Hof. Wie sein Schwanken auch in Wittenberg gefühlt wurde, sieht man, wenn Phil. Melanchthon am 23. Januar schreibt: Caesar venit in Germaniam non ut bellum civile moveat, sed ut de sarcienda concordia amanter deliberet. Nos jussi sumus, nostras deliberationes de concordia componere; dagegen am 31. Januar: Interea Pontificii conantur implicare Caesarem Germanicis bellis (a. a. O. S. 948. 950). Endlich aber nahm die Sache doch konkretere Gestalt an. Der Kaiser sandte auf den Convent in Schmalkalden, der in Verbindung mit den zunächst in Eisenach versammelten Theologen das Gespräch vorbereiten sollte, die Grafen Manderscheid und Nuenar — mit dem freilich eigenthümlichen Vorschlag, ihm, dem Kaiser, die Auswahl etlicher gelehrter Männer unter Granvella's Vorsitz zu überlassen, welche gründlich eine Concordie machen sollen (Corp. Reform. III, 1003: Quod si fecerimus Imperatorem adhibiturum esse Granvellanum et paucos alios et delecturum utrinque eruditos qui dogmata dijudicarent et moderarentur). Die evangelischen Stände beriefen sich dagegen auf die

Versprechungen von Frankfurt, wenn sie erklärt haben, daß es auch ihnen um Eintracht zu thun sey, so sey das nicht so zu verstehen, als ob sie ohne Weiteres die alten Irrthümer billigen wollten (a. a. O. und das. S. 1025). Der Kaiser war politisch im Gedränge. Der Kurfürst von Sachsen hatte sich von Schmalkalden aus (vgl. a. a. O. S. 1005 ff.) an Heinrich VIII. von England gewendet, der damals um der geldrischen Angelegenheiten willen sehr gefährlich für Karl V. war (s. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, IV, 141 ff.). Philipp von Hessen stand im Verdacht eines Einverständnisses mit Frankreich, und so schrieb Karl V. endlich ohne Ratifikation des Frankfurter Anstands eine Versammlung nach Speier aus (s. meinen Art. „Wormser Religionsgespräche"). Wegen einer ansteckenden Krankheit nach Hagenau verlegt, begann ein Zusammentritt weltlicher und geistlicher Räthe der beiden Parteien im Juni hier wirklich. Doch war das protestantische Mißtrauen indeß sehr rege geworden — nicht allein, weil in dem Einberufungsschreiben die im Frankfurter Anstand vorgesehenen Modalitäten nicht ausdrücklich erwähnt waren, sondern auch weil König Ferdinand mit den Abgeordneten der katholischen Partei und mit dem päbstlichen Legaten Morone zu einer Vorberathung zusammengetreten war (Rayn. ad a. 1540, S. 37). Die evangelischen Theilnehmer fühlten sich schon äußerlich in Hagenau nicht sicher. Wesentlich aber trug dazu bei, die Lage schwierig zu machen, der Handel mit Landgraf Philipp's Doppelehe. Dieselbe schien in der That eine nur zu bequeme Handhabe darzubieten für ein gewaltsames Einschreiten (Corp. Reform. a. a. a. O. S. 1046). Wirklich wurde sie auch mittelbar für das Hagenauer Gespräch verhängnißvoll. Der Kurfürst wagte es nicht, Luthern selbst nach Hagenau zu schicken — wenigstens glaubte er, ein außerordentliches freies Geleite für ihn fordern zu müssen, wenn allenfalls seine Reise dennoch nöthig würde (Corp. Reform. a. a. O. S. 1052), — es war daher Melanchthon bestimmt, in erster Linie auf evangelischer Seite zu erscheinen, und schon hatte derselbe sich auf den Weg gemacht, als er, der Folter der Gewissensbisse über seinen Antheil an dem hessischen Skandal erliegend, in Weimar auf's Heftigste erkrankte. So mußten denn Männer zweiten Ranges, Kaspar Cruciger, Friedrich Mecum (Mykonius), Pfarrer zu Gotha, und Justus Menius in Verbindung mit dem Lüneburger Abgeordneten Urbanus Rhegius, mit Brenz, Osiander, Capito und Anderen, wenn auch an sich bedeutenden, doch einem Luther und Melanchthon nicht ebenbürtigen Männern die evangelische Theologie repräsentiren. Damit war schon gegeben, daß das eigentlich theologische Element auf der Versammlung zurücktreten mußte. Freilich war der Hauptkämpe der anderen Partei, Joh. Eck erschienen, neben ihm Cochläus und Faber, doch war des ersteren Streitlust wesentlich gedämpft durch den päbstlichen Nuntius, dem diese ganze Art der Verhandlung ein Gräuel war. Während die weltlichen Räthe zunächst über die Rechtsfragen beriethen, über welche sich zu einigen bei dem Widerstande der katholischen Partei im Fürstencollegium unmöglich war, wurde von der letzteren Partei eine ganz unannehmbare Grundlage für die Verhandlung gefordert — nämlich die Anerkennung der Resultate, welche bei den Verhandlungen in Augsburg der aus den beiden Parteien zusammengesetzte Ausschuß gewonnen hatte. Schon unter dem zweiten Juli schrieb der Kurfürst an seine Räthe Christoph von Taubenheim, Hans von Doltzig, Franz Burghardt und Dr. Zoch, daß er von diesem Plan höre und erwarte, die Räthe werden diesen Antrag verwerfen. Am 6. Juli wurde von dem Trier'schen Kanzler der förmliche Vorschlag gemacht, daß die damals von Melanchthon und Brenz erpreßten Zugeständnisse als bindend betrachtet werden sollen. Die Evangelischen erwiderten in einem Schreiben vom folgenden Tage, „daß sie sich keiner Vergleichung der strittigen Artikel zu erinnern wüßten." Eck hatte bereits eine Zusammenstellung angeblich vereinbarter Artikel verfaßt, welche aber die kurfürstlichen Gesandten für kindisch und ungereimt erklärten. Vergebens suchte Urbanus Regius sich bei dem einflußreichen Bischof Faber, den König Ferdinand mitgebracht hatte, zn verwenden, um das Gespräch in Gang zu bringen (Corp. Reform. a. a. O. S. 1064). Dieser war am wenigsten der Mann, auf die Ausführung eines

solchen Gedankens zu bringen, da er zu den erbittertsten Feinden des Evangeliums gehörte. So konnten denn die Theologen hier eben so wenig Eins werden, als die Räthe. Die Abwesenheit wesentlicher Hauptpersonen des Kaisers, des Kurfürsten von Sachsen, der reformatorischen Häupter, war um so hinderlicher, da es sich zunächst um Fragen handelte, die keineswegs nur theologischer Natur im engeren Sinne waren, sondern um Fragen, die principiell auch mit den kirchlich-politischen Controversen zusammenhingen. Der Entscheid über diese Fragen mußte schließlich vorher den höchsten Autoritäten beider Parteien überlassen werden, und so stellte sich bald die Nothwendigkeit heraus, die eigentlich theologische Controverse auf eine andere Zeit zu verschieben. Indeß handelte es sich doch zunächst nur darum, die Präliminarien für dieses künftige Gespräch festzusetzen, und hierin sollte nun doch den Evangelischen diesmal der Sieg zufallen, da ja dafür das unerwünschte Colloquium hinausgeschoben wurde. Um den Preis der Zeit, die für den päbstlichen Nuntius gewonnen wurde, ließ sich auch am Ende eine Concession in den Versprechungen machen. König Ferdinand war ohnehin durch die ungarischen Angelegenheiten in's Gedränge gebracht. Der Hagenauer Receß fiel im Sinne des Frankfurter Anstands aus. Statt der Ergebnisse des Augsburger Friedensausschusses sollte auf den Antrag der Evangelischen die Augustana selbst zum Grunde gelegt werden bei dem innerhalb zehn Wochen in Worms zusammenzurufenden Colloquium, und zwar sollte dies Colloquium stattfinden zwischen in gleicher Anzahl von beiden Seiten gewählten Vertretern, die sich freundlich, christlich und der heiligen Schrift gemäß mit einander über alle streitigen Punkte besprechen und dieselben wo möglich zu einer Vergleichung bringen sollten.

Natürlich war bei dieser Wahl nicht eine Urwahl verstanden, sondern eine mittelbare Wahl. Als Collokutoren sollten gewisse Reichsstände bezeichnet werden, welche dann die eigentlichen Theilnehmer an der Unterredung bezeichnen sollten. Der größte Sieg für die Evangelischen war aber die in Worms schon vorgenommene Auswahl der betreffenden Reichsstände. Der römische König ersah zu Vertretern der katholischen Partei die fünf Kurfürsten außer Sachsen, dann drei geistliche Fürsten: Magdeburg, Salzburg und Straßburg, dann drei weltliche: die beiden Herzoge von Bayern und den Herzog von Cleve. Unter diesen 11 Vertretern der katholischen Partei waren aber drei bis vier, die der Sache der Evangelischen mehr oder weniger sich zuneigten. Die Abgeordneten von Brandenburg waren in Hagenau schon mit großem Mißtrauen von der katholischen Partei aufgenommen worden, freilich fast nicht minder von der evangelischen. Joachim II. betrieb das Reformationswerk sehr still, aber doch stark genug, daß es von den Gegnern nicht übersehen werden konnte. Der Kurfürst von der Pfalz dachte daran, Amsdorf nach Hagenau als Abgeordneten zu senden. Köln wird auf dem Hagenauer Tage als hortator ut vere consulatur ecclesiis bezeichnet, und der Herzog von Cleve war eben auch im Begriff, zu reformiren. Den 16. Juli wurden denn vom römischen König die Verhandlungen geschlossen (Rayn. ad a. 1540 nr. 50), nachdem dieselben am 12. Juni eröffnet waren (1639). Trotz der für die Evangelischen günstigen Bestimmungen erließ der Kaiser von Utrecht aus unter dem 15. August das Einberufungsschreiben nach Worms nicht zur Freude des Pabstes (cf. Rayn. ib. p. 52.). Kein Wunder, daß bei den Männern der evangelischen Partei sich unter diesen Umständen frohe Hoffnungen regten, die freilich auch wieder durch Besorgniß erregende Berichte unterbrochen wurden. Das Kommen des Kaisers wurde bald als Zeichen seines Interesses für die Sache freudig erwartet, bald gefürchtet als bewaffnete Intervention, um mit den Waffen in der Hand das Colloquium zu verhindern. Beides, große Hoffnung und große Furcht, erwies sich als überflüssig. Die römische Diplomatie war gut genug bedient, um wenigstens das Werk evangelischer Einigung zu verhindern, wenn sie auch noch nicht ihre Plane bewaffneten Einschreitens durchzusetzen vermochte.

Literatur: Salig, Historie der Augsburg. Confession. Lib. III. Cap. 2. §. 1 u. 2. Seckendorf, historia Lutheranismi. Lib. III. Sect. XXI. §. 78, 9. u. §. 79, 1 ff.

Raynaldi Annales ad ann. 1540. Nr. 37—52. Corpus Ref. III. Band, an den oben angef. Stellen. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reform. Bd, IV.

H. Schmidt.

Hahn, August, wurde am 27. März 1792 zu Großosterhausen bei Querfurt geboren, als erstgeborener Sohn des dortigen Cantors und Schullehrers Johann Christoph Hahn. Nachdem er, 8½ Jahre alt, seinen Vater durch den Tod verloren hatte, nahm sich der Pastor des Ortes, Stößner, seiner väterlich an, unterrichtete ihn mit einem eigenen Sohne und brachte ihn mit diesem 1807 auf's Gymnasium nach Eisleben, wo der Knabe auch bald neue Wohlthäter fand. Zugleich behielt indessen Hahn's „treue fromme Mutter" (wie er sie noch nach ihrem Tode in der Dedikation seiner „Biblioth. der Symbole" u. s. w., 1842, genannt hat) einen erfolgreichen Einfluß auf ihn: er bezeichnet später den christlichen Glauben, welchen er bis zu seiner Studentenzeit gehegt habe, als seinen „mütterlichen" Glauben. Jene war nach ihres Gatten Tod mit ihren übrigen Kindern in ihren Geburtsort Lodersleben bei Querfurt gezogen. Der wissenschaftliche Unterricht, welchen Hahn empfing, förderte ihn besonders in der Kenntniß der alten Sprachen, namentlich der lateinischen, die er hernach besonders im Disputiren gewandt zu führen mußte, ferner auch der hebräischen.

Im Jahre 1810 bezog er die Leipziger Universität. In seinem ersten Jahre daselbst hatte er mit Nahrungsnoth hart zu kämpfen; dann befreiten ihn hieraus Stipendien, welche ihm vornehmlich in Folge glänzender Leistungen zu Theil wurden. Während er der Theologie sich widmete, suchte er zugleich in den alten Sprachen vollends sich auszubilden; beim Gebrauche des Latein für Vorträge, Disputationen, Examinatorien u. s. w. machte er eifrig mit und hielt darauf zeitlebens hohe Stücke. Rosenmüller leitete ihn zu syrischen und arabischen Studien an; ferner trieb er Orientalia bei Keil. In religiöser Beziehung aber war das Resultat seiner Leipziger Studien „der Verlust des mütterlichen Glaubens und des Friedens, den er in bitterer Noth genährt hatte" (vgl. Vorwort zu Hahn's Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2. Aufl.) Es war wohl nur der ordinäre Rationalismus jener Zeit, was diesen Verlust bei ihm herbeiführte. In die Philosophie hatte ihn Krug eingeführt.

Nach dreijährigem akademischen Kursus, nach einem glücklich bestandenen theologischen Examen vor Ammon und Tittmann 1814 beschäftigte sich Hahn mit Unterrichtgeben und als Erzieher, bis 1817 das neu gegründete Wittenberger Predigerseminar ihm sich eröffnete. Dort wirkten die beiden Nitzsch, Schleusner und Heubner. Zu der Anregung, welche diese gaben, kam diejenige, welche der einzelne Zögling durch strebsame und begabte Genossen erhielt; so traf Hahn dort unter Anderen mit Schmieder zusammen. Sein dortiger Aufenthalt wurde für seine fernere Richtung entscheidend. Er selbst hat gesagt: jenes traurige Resultat seiner Leipziger Studien und die entsetzliche Wahrnehmung hievon im eigenen Herzen und Leben habe bei dem unauslöschlichen Bedürfniß des verlorenen Friedens jenem Stadium theologischer Entwicklung auch die Gränze gesetzt und was er gesucht, habe er dann vornehmlich in Wittenberg gefunden. Dort, bekannte er, auch erst das Wesen evangelischer Predigt begriffen zu haben. Zu einem Gegenstand selbstständiger wissenschaftlicher Forschungen machte er dort, zunächst durch Nitzsch d. J. veranlaßt, die Schriften Ephräms; eine Abhandlung als Frucht derselben gab er in Illgens „historische theologische Abhandlungen Leipzig 1819". Endlich fand er in Wittenberg auch eine treue Lebensgefährtin an einer Schwägerin Heubner's, Chr. von Brück, mit der er sich 1820 verehlichte.

Während Hahn zugleich einen starken Zug zur praktischen Thätigkeit eines Pfarres in sich fühlte, gab ihm doch eine Aufforderung des Ministeriums 1819 dahin den Ausschlag, daß er sich der akademischen Laufbahn zuwandte. Er sollte als Privatdocent mit einer gewissen Gratifikation nach Königsberg gehen. Da verschafften ihm seine Leistungen in syrischer Literatur zur selben Zeit einen Ruf nach Heidelberg, zu welchem, wie Hahn mit freudiger Erinnerung noch bis in seine spätesten Jahre zu erzählen liebte,

namentlich auch der Heidelberger Paulus mitgewirkt hatte. Die Folge war, daß er in Königsberg sogleich die Stelle eines außerordentlichen Professors erhielt. Zum Eintritt erwarb er sich selbst rite die theologische Doktorwürde mit einer Dissertation über „Bardesanes, Gnosticus, Syrorum primus hymnologus". Schon im folgenden Jahre wurde er auch Pfarrer und Superintendent der altstädtischen Kirche; 1821 ordentlicher Professor. Doch mußte er, weil die vereinigten Arbeiten seine Gesundheit zu erdrücken drohten, auf das geistliche Amt 1822 verzichten. In Königsberg erlebte er, wie er später sagt, „den schönsten Morgen eines amtlichen Lebens im Dienste der Wissenschaft wie der Kirche", — getragen durch die Liebe und das Vertrauen der Studirenden, innerlich gefördert und bereichert durch den Verkehr mit christlichen Freunden.

Ein Ruf nach Leipzig führte ihn von dort unmittelbar in die Hitze des theologischen Kampfes hinein, 1826. Mit der Professur verband sich auch hier für ihn praktische Thätigkeit, nämlich die eines Predigers an der Kirche zu St. Pauli. Da trieb es ihn, dasjenige, was er für sich seit seiner Leipziger Studentenzeit gefunden und was sich ihm in Königsberg bewährt und gemehrt hatte (vgl. das angegebene Vorwort), in vollem Hochgefühl in diesen Leipziger Kreisen selbst auszusprechen, in die er jetzt von Amtswegen gestellt war. Den größten Lärm erregte unter seinen Gegnern die Disputation, mit welcher er am 4. April 1827 sich habilitirte und welche so für die Geschichte des Rationalismus auch eine bleibende Bedeutung erlangt hat. Als Dissertation hatte er vorgelegt den ersten Theil einer Abhandlung De rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione. Sie legte zunächst nur geschichtlich dar, daß „Rationalismus" von der Kirche vormals immer als etwas dem Christenthum Feindliches betrachtet worden sey und daß der Name und die Sache von den Naturalisten und Deisten herstamme. Erst weiterhin (vergl. auch die nach der Disputation erschienene „offene Erklärung an die evangelische Kirche zunächst in Sachsen und Preußen") führte Hahn aus, daß wirklich Rationalismus und Christenthum sich entgegengesetzt sey und die Rationalisten sich nicht mehr christliche Lehrer nennen dürfen, „wenn sie bekennen, daß nur die Vernunftreligion die wahre und die ihrige sey". Von da aus kam er in der Disputation consequent auf den Satz, daß die Rationalisten aus der Kirche zu entlassen seyen, erklärte dann aber diesen dahin, daß er diese keineswegs ausgestoßen, sondern nur in ihrem Bewußtseyn und Gewissen zur Klarheit über das gebracht haben wollte, was sie folgerichtig selber thun müßten (vergl. Vorwort zur 1. Aufl. des Lehrbuches des christlichen Glaubens). Daß schon jene geschichtliche Darlegung einen solchen Sturm erregte, erklärt sich nur aus den Illusionen, in welchen der damalige Rationalismus in der That hinsichtlich seiner geschichtlichen Zusammenhänge befangen war; eben im Auftreten gegen sie lag das Verdienst jener Dissertation. Persönlich erwies sich Hahn in dem ausgebrochenen Kampf als einen muthigen freudigen Streiter, erfüllt von warmem und lauterem Pathos, ohne besondere Feinheit und Schneide der Polemik, aber auch ohne Gift und Galle, woran es unter seinen Gegnern nicht fehlte (vergl. zu dem Kampfe ferner: die Leipziger Disputation [von Hahn], Leipzig 1827; Krug, philosophische Gutachten in Sachen des Rationalismus und Supranaturalismus, Leipzig 1827; die Angriffe von Schultheß, Röhr und Andern, welche das auch in der 2. Aufl. wieder abgedruckte Vorwort des Lehrbuchs des christlichen Glaubens anführt). Schon im folgenden Jahre gab dann Hahn sein eigenes „Lehrbuch des christlichen Glaubens" heraus. Es athmete denselben warm christlichen bibelgläubigen Geist, der den ganzen Mann beseelte. Zugleich indessen zeigte es, wie wenig Hahn bei allem seinem Eifer gegen den Rationalismus und bei aller Ehrfurcht, die er auch gegen die Kirche hegte, doch selber für den Vertreter einer strengen kirchlichen Rechtgläubigkeit gelten konnte; es trägt vielmehr ganz den Karakter eines Supranaturalismus, der unter Zurückgehen auf die einfache Schriftlehre und unter Berufung auf die im Christenthum befriedigten praktisch-religiösen Bedürfnisse die Formeln der altorthodoxen Dogmatik ohne Bedenken lockerte, abschwächte und theilweis aufgab, oder wenigstens die Gränzen der biblisch-geoffenbarten

Wahrheit in ihnen überschritten fand. In den biblischen Ausführungen hat es nicht die Schärfe, welche z. B. der Storr'schen Dogmatik eigen ist. Die rationalistische und supranaturalistische Literatur führt es in besonders reichem Maße auf. Dagegen läßt es die nachkantische Philosophie und im Wesentlichen auch die Schleiermacher'sche Theologie auf der Seite liegen. — Als akademischer Lehrer erlangte Hahn bald auch in Leipzig schöne Erfolge. Seine Zuhörer zog vor Allem die Verbindung an, in welcher sie bei ihm ein warmes, liebevolles und liebenswürdiges christliches Herz mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit und klarer, verständlicher Darstellung fanden.

Im Herbst 1833 folgte Hahn einem Rufe nach Breslau. Er bekleidete hier mit der Professur zugleich als Consistorialrath eine wichtige Stelle im schlesischen Kirchenregiment. An der Universität vertrat er einen großen Umfang von Aufgaben: außer Dogmatik und historischer Theologie auch Moral, praktische Theologie und neutestamentliche Exegese. — Es war vornehmlich der Eindruck seines Sendschreibens an Bretschneider „über die Lage des Christenthums u. s. w." (1832) gewesen, was den preußischen Monarchen bestimmt hatte, den Ruf an ihn ergehen zu lassen. Es handelte sich um einen Mann, der dem in Schlesien festgesessenen Rationalismus und dem rationalistischen Machthaber David Schulz (vgl. über ihn Encykl. XIV, 37 ff.) gewachsen wäre. Ein solcher war auch in Hahn vermöge der in ihm vereinigten Tapferkeit, Gelehrsamkeit und herzgewinnenden Eigenschaften wirklich gefunden. Es setzte freilich mitunter heftige Kämpfe ab im Consistorium und auch in der Fakultät. — Weit mehr innere Noth aber, als dieser Feind, mag das Verhältniß zu den Altlutheranern Hahn bereitet haben (vergl. über das Folgende sein Lehrbuch des christlichen Glaubens 2. Auflage, S. 380 f. Anm.). Vergebens hatte er dafür sich erklärt, daß den wenigen schlesischen Gemeinden, welchen die neu befohlene Agende ein Aegerniß war, ihre alte belassen werden möge. Als dann die Gemeinde von Hönigern, deren Pastor Kellner wegen seines Widerstandes suspendirt worden war, den neuen Prediger und Gottesdienst durch Schließen und Umlagern der Kirchthüren unter Gesang und Gebet abwehren wollte und deshalb gegen sie Militär ausgeschickt wurde, erhielt Consistorialrath Hahn, der zuerst durch sein bloßes Wort den Widerstand zu dämpfen sich erboten hatte, den Auftrag, unmittelbar vor dem Anrücken des Militärs die Menge noch zum Weggehen zu ermahnen; er „entschloß sich, obwohl nicht ohne inneres Widerstreben, dem königlichen Willen auch unter so ungünstigen Umständen nachzukommen", mußte aber, da er nicht den gehofften Erfolg hatte, die bewaffnete Macht an seine Stelle rücken lassen, und hatte nun über diese Sache zeitlebens Vorwürfe zu leiden, die ihn unangenehmer als irgend welche andere berührt zu haben scheinen und bei denen auch der Thatbestand keineswegs immer genau mitgetheilt wurde. — Ausgedehnt und erfolgreich wurde Hahn's Wirksamkeit in Schlesien vollends seit Friedrich Wilhelm's IV. Regierung. Im Jahre 1843 wurde ihm die Generalsuperintendentur provisorisch, 1844 definitiv übertragen. Zugleich wurde sehr wichtig für den zuerst durch Hahn geförderten Umschwung in Schlesien die Berufung C. F. Gaupp's an die Universität und in's Consistorium 1844 († 1863), Oehler's an die Universität (1845, ab nach Tübingen 1852), Wachler's in's Consistorium († 1864). Hahn's eigene Richtung wurde immer entschiedener eine kirchliche und lutherische. Ebenso und theilweise noch weit mehr war dieß bei den andern Gegnern des Rationalismus in Schlesien der Fall; die Wahrnehmung naher Beziehung zwischen sogenannten Unionsmännern und zwischen offenen Rationalisten und Lichtfreunden ließ gegen das Unionswesen überhaupt argwöhnisch und feindselig werden. Hahn selbst übrigens bewahrte gegen Andersdenkende persönlich immer große Milde, für eine „bekenntnißtreue" Union eine prinzipielle Anhänglichkeit. Seinen nunmehrigen dogmatischen Ueberzeugungen gab er Ausdruck in der zweiten Ausgabe seines Lehrbuchs 1857; durchweg ließ er jetzt die kirchlichen Lehrformen als einen ganz gerechtfertigten Ausdruck der Schriftwahrheit gelten; allein es wird sich fragen, ob diejenige eigene Ausführung der Schriftwahrheit, die er fast ganz ebenso wie früher voranstellt, wirklich zu einer Rechtfertigung aller dieser For-

men geworden, ja ob diese auch nur präcis überall oder wenigstens in den Hauptpunkten wiedergegeben worden seyen (vgl. zum Lehrbuch Th. 2, S. 261 den Vorhalt in Hase's Handbuch der protestantischen Polemik S. 273 f. Anm.); der Verfasser des Lehrbuchs steht — auch eben gemäß dieser neuen Auflage — darin als einer der letzten und zugleich einer der ehrwürdigsten Vertreter jenes alten Supranaturalismus vor uns. — Mannigfach, und zwar oft ohne rechte Kenntniß des Sachverhaltes, ist Hahn auch wegen seines Verhaltens zu den Symbolen bei der Ordination der Geistlichen angefochten worden. Nach alter Ordnung wurde in den meisten Bezirken Schlesiens auf die Augsburger Confession verpflichtet und Hahn wies dieses Herkommen noch bis in's Jahr 1832 nach, obgleich schon seit 1811 auch mehrfach von demselben abgegangen und von verschiedenen Ordinatoren mit Freiheit verschiedene Formen gebraucht worden waren. Hahn's Vorgänger, General-Superintendent Ribbeck, hatte verpflichtet auf die Schriftlehre, wie sie verzeichnet sey in den alten drei Hauptsymbolen und „in den übrigen symbolischen Schriften, in deren Geiste die Agende u. s. w. abgefaßt sey". Hahn nannte außer jenen drei Symbolen ausdrücklich wieder die augsburger Confession: jene drei mit Berufung auf die dieselben nennende Agende vom Jahre 1829 (gegen den Vorwurf Bleek's in den „Beiträgen zur Evangelienkritik" Vorrede S. XXII), diese mit Berufung auf die Vorschrift der Agende, die symbolischen Bücher „wie herkömmlich" zu nennen, und auf die innere Unklarheit der Verpflichtungsweise seines Vorgängers; vergl. über Hahn's Verfahren und die deshalb ausgebrochenen Kämpfe seine Schrift: „das Bekenntniß der evangelischen Kirche und die ordinatorische Verpflichtung ihrer Diener 1847". — Seit 1842 suchte Hahn auch durch die Herausgabe der „theologisch-kirchlichen Annalen" (nach zwei Jahren wieder aufgegeben) und eines „kirchlichen Anzeigers" (nach Uebernahme der Generalsuperintendentur andern Händen übertragen) in weiteren und engeren Kreisen zu wirken. — Seine kirchliche Thätigkeit und sein Eifer für die objektiven Ordnungen der Kirche und des Staates erhielt durch die Bewegungen des Jahres 1848 nur neuen Antrieb. Auch in den höheren Orts verfügten presbyterialen und synodalen kirchlichen Einrichtungen aber fürchtete er dann einen Anlaß und Spielraum für ähnliche böse Kräfte. — In seinem kirchlichen Amte blieb er unermüdlich regsam bis zum Ende seines Lebens, — amtliche Würde und wahre Herzlichkeit allezeit vereinigend, — in der Milde gegen die Personen mit dem Alter nur noch zunehmend. Ein besonders schönes Denkmal hat er sich gestiftet durch Gründung eines zur Bestellung von Pfarrvikaren dienenden Fonds, für welchen ihm eine größere Summe zur Feier seines 25jährigen Wirkens in Schlesien von der Geistlichkeit der Provinz überreicht wurde. Auch am Gustav-Adolfs-Verein in Schlesien hat er angelegentlich Theil genommen. — Seine Vorlesungen an der Universität hatte er, seit er Generalsuperintendent geworden, auf wenige reduzirt; seit Ostern 1860 verzichtete er ganz auf sie. — Eine Krankheit, die er sich auf einer amtlichen Reise zugezogen, machte seinem thätigen Leben ein schnelles sanftes Ende am 13. Mai 1863.

Von seinen schriftstellerischen Arbeiten sind außer den oben erwähnten noch zu nennen: akademische Programme und Dissertationen de gnosi Marcionis 1820. 1821, antitheses Marcionis 1823, de canone Marcionis 1824. 1826, dazu die Schrift „das Evangelium Marcions u. s. w. 1823", ferner über das 1. Kapitel des Evangeliums Marcions im kirchenhistorischen Archiv von Stäudlin u. s. w. 1825; über den Gesang in der syrischen Kirche in demselben Archiv 1823; — Ephräms Predigt gegen die Juden in Illgen's Abhandlungen 1824; Chrestomathia Syr., s. S. Ephraemi Carmina etc. (herausgegeben mit Sieffert) 1825; — „für grammatisch-historische Interpretation u. s. w." in den theolog. Studien und Kritiken 1830; — Biblia Hebraica etc. 1833; — Novum Testamentum graece 1840. 1861; — über Zwingli's Lehre von der Vorsehung u. s. w. in den Studien und Kritiken 1837; — Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostol.-kathol. Kirche 1842; — das Bekenntniß der evangel. Kirchein seinen Verhältnissen zur dem der römischen und griechischen 1853; — Predigten und Reden unter den Bewegungen in Kirche und Staat seit dem J. 1830, 1852.

Vergl. den (von einem Schwiegersohn des Verstorbenen verfaßten) Nekrolog in der allgemeinen Kirchenzeitung 1863, Nr. 75—77; Hahn selbst hat in C. F. Dietzsch's homilet. Journal, 1830, Bd. 2. Hft. 1. eine Skizze seines Lebens bis zum J. 1830 gegeben, deren Inhalt in diesen Nekrolog vollständig aufgenommen worden ist.

Julius Köstlin.

Hahn, Heinrich August, „des Vorigen ältester Sohn, geboren zu Königsberg 19. Juni 1821, widmete sich, nachdem er in Breslau und Berlin seine Studien gemacht hatte, der akademischen Thätigkeit für alttestamentliche Exegese und Theologie. Nach Veröffentlichung einer Dissertation de spe immortalitatis sub vet. test. etc. begann er 1845 seine Thätigkeit als Privatdocent in Breslau, ging von da 1846 nach Königsberg auf Wunsch der dortigen Fakultät über (Habilitationsschrift: veteris testam. sententia de natura hominis) zum interimistischen Ersatz für den verstorbenen Hävernick, dessen Vorlesungen über die Theologie des A. Testaments er auch — auf Aufforderung Dorner's, des Vormunds der Hävernick'schen Kinder — 1848 herausgegeben hat, wurde 1851 außerordentlicher und später (an der Stelle des 1860 gestorbenen Kosegarten) ordentlicher Professor zu Greifswald, erlag jedoch schon am 1. Dezember 1861 einer Brustkrankheit. — Er hat 1850 einen Commentar über das Buch Hiob veröffentlicht, 1852 eine Uebersetzung und Erklärung des Hohen Liedes, 1857 die Erklärung von Jesaia Kapitel 40—66 als dritten Band des Drechsler'schen Commentars zu Jesaia, 1860 einen Commentar über das Predigerbuch Salomo's. Seine Arbeiten tragen das Gepräge der gewissenhaften Sorgfalt und Pflichttreue, die dem ganzen Manne eigen war. Gegenüber von einer den alten Traditionen widersprechenden biblischen Kritik wurde dieselbe zu einer Aengstlichkeit, aus der dann andererseits eine eigenthümliche, selbst einen Hengstenberg zurechtweisende Kühnheit hervorging (vergl. Hahn über die Echtheit des Koheleth). Nie aber mischte bei ihm eine Gehässigkeit gegen seine Gegner sich ein. Seine Person zeichnete sich durch eine liebenswürdige Lauterkeit des Karakters und Gemüthes aus, die auch durch wissenschaftlichen Streit nicht getrübt wurde. Vergleiche allgemeine Kirchenzeitung 1862, Nr. 26. Julius Köstlin.

Hahn, Philipp Matthäus, „der große Mathematiker und ebenso fromme geistvolle Prediger und Schriftausleger, der über seiner astronomischen Uhr den geistigen Sphärenlauf des Reichs Gottes nicht vergaß" (A. Knapp, Christoterpe 1837), war geboren 25. November 1739 zu Scharnhausen bei Stuttgart. Schon in seiner Kindheit von dem Wunsche beseelt, ein Geistlicher zu werden, dabei frühzeitig mechanischen und astronomischen Versuchen und Arbeiten zugewandt, bereitete er sich auf das Studium der Theologie im Hause seines Vaters, eines Geistlichen, vor, verfertigte daneben allerhand Sonnen-, Mond- und Sternuhren, und begann 1756, da er nicht in das theologische Stift aufgenommen wurde, im Kampf mit großem Mangel selbst an der einfachsten Nahrung und den nothwendigsten Büchern, das akademische Studium. „Wie sehr hätte ich Gott gepriesen für das Stift, wenn ich Armer und Hungriger mich an diese Tafel hätte setzen dürfen." Indeß fuhr er neben Anhören der wichtigsten Vorlesungen in seinen Mußestunden, wie in den Vacanzen mit mechanischen Arbeiten, Zeichnen, Glasschleifen, Fertigung von Uhren, Fernröhren u. dergl. fort. In seinem theologischen Studium bekennt er am meisten durch Kanzler Jerem. Friedr. Reuß angeregt und gefördert worden zu sein. Nach vierthalbjährigem Aufenthalte in Tübingen wurde er erst Hauslehrer in Lorch, dann Vikar, — unter anderen bei Oetinger —, sann bereits über eine „Maschine, die einen Wagen allein durch Wasser und Feuer ohne weitere Hülfe über Berge und Thäler in beliebiger Geschwindigkeit bewegen könnte", wobei ihm nur die Geldmittel zur Ausführung des Versuchs fehlten, und wurde im Jahre 1764 Pfarrer in Onstmettingen, wo er eine große astronomische Uhr mit der Bewegung der Sonne, des Mondes und der Hauptfixsterne auf das ganze Jahr verfertigte, für welche ihm Herzog Karl von Württemberg 300 Gulden schenkte. Im Jahre 1770 nach Kornwestheim befördert, gab er seine ersten theologischen Schriften, die Erklärung der Briefe an

die Epheser und Kolosser, die Hauptsache der Offenbarung Johannes, Betrachtungen über die Sonn- und Festtagsevangelien, Anmerkungen zum württembergischen Confirmationsbuch, heraus, kam 1781, nachdem er die ihm angebotene Stelle eines Professors der Mathematik in Tübingen ausgeschlagen, auf die Pfarrei Echterdingen, wo er am 2. Mai 1790 starb.

Was Hahn bei dem größeren Theil seiner Zeitgenossen berühmt machte und ihm noch eine Stelle im Conversationslexikon erwarb, sein „seltenes mechanisches Genie", übergehen wir hier, lassen uns aber um so weniger durch den Schlußsatz des Artikels im genannten Werk: „Hahn's theologische Schriften, die mit mystischen Ideen angefüllt sind, stehen in keinem besondern Ansehen", abhalten, ihm nach dieser Seite möglichst gerecht zu werden.

Ueber die Verbindung der theologischen Studien und des geistlichen Berufs mit den mathematisch-mechanischen Arbeiten spricht er sich selbst dahin aus: er habe von Jugend auf solchen Trieb und Fähigkeit dazu verspürt, daß er darin einen Wink gefunden, dieß Talent nicht zu vernachlässigen, und finde eine heilsame Erholung für die Anstrengungen des geistlichen Berufs in denselben, während er auf der andern Seite das Zeugniß seiner Gemeinde für sich habe, daß er sein Amt ebenso gewissenhaft als erfolgreich geführt. Ein sprechender Beweis hiefür ist, daß seine Kornwestheimer Gemeinde ihn nicht wollte ziehen lassen und daß es sein Nachfolger, der treffliche Karl Fr. Harttmann (geb. 1743, gest. 1815, Verfasser mehrerer geschätzter Predigtsammlungen und Kirchenlieder), schwer nahm, ihn zu ersetzen.

Hahn ließ sich durch seine Nebenbeschäftigungen so wenig verleiten, sein Amt zu verkürzen, daß er sogar jeden Abend einen Hausgottesdienst hielt, dem Männer und Weiber aus der Gemeinde anwohnten und in welchem er biblische Bücher erklärte. „Man dürfe, wenn mit dem Christenthum Ernst gemacht werden wolle, sich nicht mit der öffentlichen Predigt begnügen, sondern mit empfänglichen Seelen noch in besonderen Umgang treten." Außer den Privatversammlungen suchte Hahn dieß noch durch weit ausgedehnten Briefwechsel, wie durch gelegentliche Gespräche zu erreichen, von welchen er die höchststehenden Personen nicht ausschloß, wie er z. B. mit Herzog Karl sich nicht selten über wichtige religiöse Materien besprach. Als Göthe 1779 in Stuttgart und Ludwigsburg war, redete er mit Interesse von Hahn und seinen Werken und war sehr begierig, ihn zu sehen und zu sprechen.

Im Wesentlichen ein Anhänger der Bengel'schen Schule ging Hahn, wie sein Meister, unabhängig von Zeitvorstellungen auf den Gesammtzusammenhang der heiligen Schrift zurück und suchte das Einzelne, wie das Ganze dem Verständniß näher zu bringen und nach Darlegung des biblischen Gehalts diesen als fruchtbringende Kraft zur Gottseligkeit in's Leben einzuführen. Er unterscheidet sich darin einerseits von Lavater, dem er persönlich nahe stand, sofern dieser (vergl. VIII. S. 240) in der Liebe, im inneren Geistes- und Herzensverkehr mit Gott und Christus und der darauf sich gründenden Liebe zu Geistesverwandten seine Befriedigung fand, und von Oetinger, den in Verfolgung seines zu hoch gesteckten Ziels das Spiel seiner Phantasie nicht selten auf Abwege führte und dessen Wirken vielfach mehr als ein befruchtendes, denn als ein unmittelbar erbauendes erscheint. Wenn sich Oetinger durch seine anstößig erscheinende Einmischung von theosophischen und naturphilosophischen Einfällen Vorwürfe des Consistoriums zuzog, so mag es auffallen, daß auch Hahn der Censur, ja dem Verbot seiner Schriften nicht entging. Er war zwar mit der herrschenden Kirchenlehre darüber einig, daß die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung Fundamentalartikel des Glaubens sey; aber in seiner Richtung auf die Totalität des Inhaltes der Offenbarung und entschieden spekulativem Sinne trieb es ihn, namentlich der Lehre von der Dreieinigkeit, vom Reich Gottes und den letzten Dingen auf den Grund zu sehen, und hier eben fand das Consistorium Manches in seinen Schriften, was mit der Schrift und den Bekenntnissen nicht im Einklang stand. Hahn wurde bitter und ließ seine Schriften im Ausland, in der Schweiz, drucken. Später glich sich die Sache mehr aus, Hahn wurde ruhiger,

namentlich unter dem Einfluß des auch von ihm geschätzten Prälat Roos, und so verfloß seine letzte Zeit unangefochten.

Hahn war von imponirender Gestalt, edlem Antlitz, ebenso ernst als freundlich und leutselig, bei durchdringendem Verstand herzlich und kindlich im Umgang, als Prediger und Seelsorger um so wirksamer, als er selbst von seiner göttlichen Sendung überzeugt war. Seine Vorträge waren ungekünstelter Erguß seines erfüllten Gemüths, des Strebens von Christo zu zeugen, ohne daß er jedoch selbst bestritt, daß er sich in der Erklärung der Schrift oft hinreißen lasse, einen Sinn hineinzulegen, der vielleicht nicht unmittelbar darin liege. Vom ordentlichen Kirchenamt sprach er gegenüber den sekterischen Neigungen, die in seiner Zeit auftauchten, mit Achtung. „Wohin wäre es mit der Kirche Christi gekommen, wenn keine äußerlichen Vorsteher und Wächter, d. h. besoldete Geistliche da gewesen wären? Die äußere Kirche ist unsere Mutter, die uns auferzogen hat. Aus dem öffentlichen Gesang, Gebet und Vortrag auch eines minder tüchtigen Geistlichen kann man manche gute Gedanken und Empfindungen schöpfen, die man zu Haus nicht bekommen hätte.“ Indem Hahn, wie Bengel, Oetinger, Flattich, Rieger und die andern erweckten Prediger ihrer Zeit die Kirche als die Mutter, als den gemeinsamen nährenden Mittelpunkt, die Gemeinschaften als sie unterstützende und ergänzende Glieder ansahen, erhielten sie den Strom des geistlichen Lebens in seinem Bett und es durften sich Manche nach dem „Beispiel eines Mannes, der von Stiftung einer eigenen Kirche so fern war, als der Morgen vom Abend“, in dem Bestreben befestigen, an der fortgehenden Neubelebung der Heimathkirche mitzuarbeiten, statt ihr mißmuthig den Rücken zu kehren (vergl. Paulus Philipp Matthias Hahn, S. 347). Wir schließen mit einigen karakteristischen Aeußerungen Hahn's. Ein Gedenkblatt für Elisa v. d. Recke vom Jahre 1781 lautet: „die größte Beruhigung und Sättigung meines Herzens habe ich in der Erkenntniß Jesu, des Menschen- und Gottessohnes gefunden. Die Menschwerdung des Worts, das von Anfang sprach: es werde! sein Glaubenswandel durch diese Welt im Stand seiner Erniedrigung, seine himmlische Lehre von seinem Vater, vom Königreich, von Leben und Auferstehung, von der Geburt von oben, seine Versöhnung am Kreuz, seine Auferstehung und Himmelfahrt, und die Hoffnung, daß er wieder auf diese Erde kommen werde, daß meine Augen ihn sehen werden, entweder im sterblichen Fleisch oder auferstanden, und daß ich Theil bekommen werde an seinem Königreich und Herrlichkeit als sein Bruder und Miterbe, daß er jetzt schon Souverain über Alles sey, daß er wirklich schon im Verborgenen regiere, daß ich mich wirklich schon meines höchsten Freundes und Herrn Huld und Gunst und seiner Hülfe und seines Beistandes in allen Umständen erfreuen dürfe, daß er menschlich-zärtlich bei all seiner göttlichen Hoheit an seine Brüder auf Erden gedenke, daß er thut, was wir den Vater in seinem Namen bitten, — diese ganze Kette der biblischen Wahrheit macht mein Herz gewiß und über alle Zweifel erhaben. Dieß ist meine Herzensstellung und gewiß auch die Ihrige“.

Quelle: E. Ph. Paulus, Ph. M. Hahn. Ein Pfarrer aus dem vorigen Jahrhundert. Nach seinem Leben, Wirken und seinen Schriften 1858. Barth, süddeutsche Originalien 2.—4., 1829—1836. Römer, kirchliche Geschichte Württembergs, 1848. Baseler Sammlungen, 1842. C. U. Hahn, Hahn's hinterlassene Schriften, 1828. Auberlen, die Theosophie F. Chr. Oetinger's, 1847. Hartmann.

Hare, Charles Julius, einer der einflußreichsten neueren Theologen Englands, wurde im Jahre 1795 zu Herstmonceux in Sussex im Schoße der bischöflichen Kirche geboren und erhielt seine Jugendbildung im Charter-House in Gemeinschaft mit Grote und Thirlwall, welche sich später als Geschichtsschreiber Griechenlands einen unsterblichen Namen machten, und mit Waddington, dem Verfasser einer allgemeinen Kirchengeschichte in 6 Bänden. Einen beträchtlichen Theil seiner jüngeren Jahre verlebte er auf dem Continente. Im Jahre 1811 besuchte er die Wartburg, Luther's Patmos, und athmete in diesem romantischen Zufluchtsorte des großen Reformators zuerst die Achtung und Liebe zu ihm ein, welche später durch das Studium seiner Schriften und

in dem Kampfe mit dem romanisirenden Puseyismus fester begründet wurde. „Auf der Wartburg“ — sagte er scherzend — „sah ich die Spuren von Luther's Dinte an der Wand und dort lernte ich zuerst die Kunst, dem Teufel Dintenfässer vor den Kopf zu werfen.“ Im Jahre 1812 bezog er das Trinity-College auf der Universität von Cambridge und zeichnete sich bald durch gründliche klassische und allgemeine Bildung aus. Im Jahre 1818 wurde er zum Fellow und Hülfslehrer an diesem Collegium erwählt und versammelte eine Anzahl bewundernder Schüler um sich, unter welchen John Sterling, Richard Trench nnd Frederic Maurice (sein späterer Schwager) sich später einen bedeutenden Einfluß als theologische Schriftsteller, die beiden letzteren zugleich als Professoren am King's-College zu London, erworben haben.

Hare trat zuerst vor das wissenschaftliche Publikum als Uebersetzer von Niebuhr's großem römischen Geschichtswerk, in Verbindung mit seinem Freunde und Collegen Thirlwall, dem nachherigen Bischof von St. David. Der erste Band erschien im J. 1828. Damit gab er sofort seine Vorliebe für deutsche Gelehrsamkeit kund. In dieser Vorliebe wurde er bestärkt durch den vertrauten Umgang mit dem berühmten Pädagogen Thomas Arnold und später mit Bunsen, sowie durch das Studium der Schriften von Coleridge, den er als christlichen Philosophen und geistvollen Theologen tief verehrte. Beide übten einen entschiedenen Einfluß auf seine Geistesrichtung. Im Jahre 1832 unternahm er eine längere Reise auf den Continent und hielt sich mehrere Monate in Rom auf, das, wie bei so vielen Gelehrten und Künstlern, eine Epoche in seinem Leben machte. Das archäologische, historische und künstlerische Rom zog ihn mächtig an, das kirchlich-religiöse Rom aber stieß ihn eher ab und befestigte ihn in seiner protestantischen Ueberzeugung, obwohl ihn früher die Schriften von Tieck und de la Motte Fouqué mit der romantischen Schwärmerei für das Mittelalter angesteckt hatten. In Rom machte er auch die persönliche Bekanntschaft mit dem damaligen preußischen Gesandten Dr. Bunsen, und dieser Bund wurde später durch die Uebersiedelung des letzteren nach London noch viel enger geknüpft. Man vergleiche darüber die Dedikation des Bunsen'schen „Hippolytus“ an Hare. Nach seiner Rückkehr in die Heimath, im Jahre 1834, nahm er die Rektorstelle seines Geburtsortes an, wurde später zugleich Archidiakonus von Lewis in der Diöcese von Chichester (daher gewöhnlich Archdeacon Hare genannt) und einer der ordentlichen Kapläne der Königin. In dem ländlichen Dorfe Herstmonceux unweit der Südküste von England wirkte er als Archidiakonus, Prediger, Pastor, Schriftsteller und in einem weiten Kreise von Freunden allgemein geachtet und geliebt wegen seiner Kenntnisse und seines vortrefflichen Karakters bis zu seinem Tode, welcher am 20. Januar 1855 erfolgte. Seine letzten Worte, die er mit gen Himmel gerichtetem Blicke auf die Frage, ob er seine Lage auf dem Todtenbette ändern wolle, äußerte, waren: „Aufwärts, aufwärts!“

Archidiakonus Hare verband eine ausgebreitete und gründliche Gelehrsamkeit mit einem kräftigen, originellen Geiste, edlem und unbescholtenem Karakter, harmlosem Humor und aufrichtiger Frömmigkeit. Er war ein genauer Kenner und begeisterter Verehrer der deutschen Wissenschaft und Literatur und trug viel zu ihrer Anerkennung in England bei. In Luther, Schleiermacher, Neander, Olshausen, Nitzsch, Tholuck, Lücke u. s. w. war er so gut zu Hause, als in Cranmer, Hooker, Leigthon, Pearson und Tillotson. Eben so vertraut war er mit der Entwickelung der deutschen Philosophie von Kant bis auf Hegel und Neu-Schelling und frei von den Vorurtheilen, welche die praktischen und realistischen Engländer gegen „deutschen Mysticismus und Transcendentalismus“, d. h. gegen alle höhere Spekulation und idealistischen Tendenzen gewöhnlich haben. Er sammelte sich nach und nach eine der besten und reichsten Privatbibliotheken, in welcher kein deutsches Werk von Bedeutung aus dem Gebiete der Philologie, Philosophie, Theologie und Geschichte fehlte. Diesen herrlichen Schatz von über 12000 Bänden, welche jede Wand in seiner Pfarrwohnung einnahmen und kaum Raum für einige aus Italien mitgebrachte werthvolle Originalgemälde übrig ließen, hat er seiner alma mater, dem

Trinity-College in Cambridge vermacht. Als Philosoph war er ein selbstständiger Schüler von Coleridge, den man den englischen Schelling nennen kann. Als Theologe hatte er am meisten Sympathie mit Thomas Arnold, übertraf ihn aber an Fachgelehrsamkeit. Er stand an der Spitze der älteren „breit-kirchlichen" Richtung (broad church party), welche eine vermittelnde Stellung zwischen den beiden Extremen der hoch-kirchlichen (high church) oder puseyitischen und der nieder-kirchlichen (low church party) oder evangelischen Partei einzunehmen und das anglikanische Kirchenthum durch Ideen aus der neueren deutschen Theologie zu beleben und zu liberalisiren strebt, übrigens neuerdings in einigen ihrer Anhänger in bedenkliche Extravaganzen ausgeartet ist. Sie war zu Hare's Zeit nicht sowohl eine kirchliche Partei, wie die high church und low church party, sondern mehr eine theologische Schule. Sein bedeutendster Schüler in dieser Hinsicht ist Prof. Richard Chenevix Trench, jetzt Dekan an der Westminster-Abtei, der Verfasser mehrerer Werke über die Parabeln und Wunder Jesu, über den Stern von Bethlehem, über die Synonymen des Neuen Testaments, über die englische Sprache u. s. w., welche in England und Amerika mit Recht einen sehr großen Leserkreis gefunden haben und wohl die populärsten neueren Schriften aus der bischöflichen Kirche sind, weil sie sich ohne allen engherzigen Confessionalismus auf dem gemeinsamen Boden des evangelischen Protestantismus stellen. Hare war ein entschiedener Verfechter des Protestantismus gegen die neueren Uebergriffe des Romanismus und Puseyismus, hütete sich aber auch vor dem entgegengesetzten Extrem des unkirchlichen Subjektivismus und vergaß nie die persönliche Achtung, die er seinen Gegnern schuldig war. Besonders tief schmerzte ihn der Uebertritt seines ehemaligen Collegen und intimen Freundes Archidiakonus Manning in die römische Kirche durch das Medium des Puseyismus.

Als Schriftsteller hatte Hare manche Eigenthümlichkeiten, die keineswegs zur Nachahmung zu empfehlen sind. Dahin gehört eine an Schleiermacher erinnernde und consequent durchgeführte Schreibart (z. B. preacht für preached, forst für forced) und die sonderbare, für den Leser höchst unbequeme Methode, den werthvollsten Theil seiner Bücher in Anmerkungen niederzulegen, welche den Text an Umfang bei weitem überschreiten und eine reiche Fülle feiner geistvoller Ansichten über die bedeutendsten theologischen und kirchlichen Fragen enthalten. Seine Stärke lag aber in seinem theologischen und sittlich-religiösen Gesammtkarakter und in seiner Gabe geistvoller Anregung zu weiterer Forschung.

Sein bestes theologisches Werk ist „The Mission of the Comforter, with Notes", 2te Aufl. 1847, und nachgedruckt zu Boston. Es sind ursprünglich fünf zu Cambridge gehaltene Predigten über das Amt des heiligen Geistes auf Grundlage der Worte des Herrn Joh. 16, 7—11; mehr als die Hälfte des Werkes aber besteht aus gelehrten Anmerkungen und Excursen. Ferner die Apologie Dr. Luther's (ursprünglich Anmerkung 10. zu dem eben angeführten Werke) gegen die Angriffe Bossuet's, Hallam's, Sir William Hamilton's und der Puseyiten im Jahre 1855; sie verräth eine seltene Vertrautheit mit der Literatur des 16. Jahrhunderts, tiefes Verständniß des deutschen Reformators, große polemische Gewandtheit, und ist ohne Zweifel das Beste über Luther in englischer Sprache. Er lieferte auch den Text zu der englischen Ausgabe der Illustrationen aus Luther's Leben von König. — Endlich sind zu nennen die schönen Predigten über den Sieg des Glaubens (The victory of Faith), ebenfalls mit werthvollen Zugaben, und der Kampf mit Rom (The Contest with Rome), vom J. 1842, eine der gediegensten anglikanischen Streitschriften gegen Romanismus und Puseyismus.

Vergl. über Hare's Karakter und seine Bedeutung die beiden Grabreden von Rev. H. D. Elliot und Rev. T. N. Simpkinson, sowie einen Artikel im Quaterly Review für 1855 und im amerikan. Methodist Review für 1856. Philipp Schaff.

Hartmuth von Cronberg, einer der ritterlichen Freunde und wärmsten Anhänger der Reformation aus dem Hutten-Sickingen'schen Kreise, war 1488 im Fränkischen

geboren und wie sein Vetter Franz von Sickingen (s. d. Art. XIV. 330 ff.) in kaiserliche Dienste getreten, wo er es bis zum Mainzischen Erbtruchseß brachte. Luther's Schrift „an Kais. Maj. und den christlichen Adel deutscher Nation“ rief in diesen Kreisen die mächtigste Bewegung hervor, bei den Einen mehr, indem sie die Reformation zum Vorwand für ihre politischen Zwecke gebrauchten, bei den Andern, wie Hartmuth, weil sie innerlich von der evangelischen Wahrheit überzeugt waren. Als nun das Wormser Edikt 1521 in rechtswidrigster Weise ohne vorherige Berathung mit den Reichsfürsten Luthern und seine Anhänger als offenbare Ketzer erklärte und mit Acht und Aberacht belegte, reifte der Widerspruch gegen das den nationalen Bestrebungen direkt entgegenhandelnde Reichsoberhaupt auch in Vielen vom Adel und Hartmuth gab seine einträgliche Stelle auf, obwohl er noch einige Zeit (Schr. an Sickingen v. 13. Okt. 1521) hoffte, der Kaiser möchte den Pabst veranlassen, auf seine weltliche Gewalt zu verzichten und sich die Verbesserung des Kirchenwesens angelegen seyn zu lassen. Im folgenden Jahr ließ er seine „christliche Vermahnung an die vier Bettelorden“ ergehen, in welcher er die Lehren Luther's als die wahrhaft christliche Lehre vertheidigt, die Orden auffordert, statt dieselbe zu verketzern sich ihrer herzlich zu erfreuen und das drückende Menschenjoch abzuschütteln. Ebenso erließ er Schreiben an Kaiser Karl V. und Pabst Leo X.; letzteren redet er an: „o Leo! dein Pabstthum steht wahrlich auf einem bösen, faulen Grund; das Haus, so darauf gebaut worden, mag vor Winden und Platzregen nicht bestehen“. Er möge seine weltliche Gewalt an den Kaiser abtreten, die Kirchengüter zu Erhaltung der Prediger und Unterstützung der Armen verwenden und seine Beredtsamkeit und geistliche Macht gegen die Türken wenden. Den Kaiser bittet er, dem Pabst seine Irrthümer zu Gemüth zu führen und ihm zu zeigen, daß er so lang der Antichrist sey, als er nicht zur Selbsterkenntniß gelange und die Fehler seines Regiments verbessere. Nur dann sey er Stellvertreter Christi, wenn er die Schaafe Christi nach dessen Vorschrift weide, der Habsucht und übergroßen Zahl der Geistlichkeit steure u. s. w. In seinen eigenen Besitzungen führte Hartmuth sofort den evangelischen Gottesdienst ein und gestattete seinem Geistlichen, seine Haushälterin zu heirathen. Michael Stiefel, der durch Erzherzog Ferdinand vertriebene evangelische Prediger von Eßlingen, fand bei ihm eine Zuflucht. Dem Kurfürsten Friedrich gibt er die Versicherung, daß er und Viele mit ihm, so es nöthig sey, mit Gut und Blut ihm wider die Feinde des Evangeliums beistehen werden.

Luther sandte im Februar 1522 an Hartmuth einen köstlichen Sendbrief, in welchem er ihm für die Schriften an den Kaiser und an die Bettelmönche dankt; man spüre ihnen an, daß sie aus des Herzens Grund quellen, das tröste und stärke ihn in dem Glauben, sein Wort gehe nicht vergeblich aus. Christus werde den Trotz seiner Feinde brechen und ob auch noch Aergeres ihm widerfahre, dieß Spiel zu nichte machen, wie ja der Herr selbst noch viel ärgere Anfechtungen erduldet und überwunden habe. Gott möge die Schuld der deutschen Nation nicht den armen Seelen entgelten lassen und ihr das heilsame Wort nicht entziehen. Zuerst habe sie das Evangelium in Costnitz verdammt und das unschuldige Blut des Huß und Hieronymus vergossen, darnach zu Worms, Heidelberg, Mainz und Köln. Der Rheinstrom sey blutig geworden durch des Antichrists Henker. Wollte Gott, sein Schreiben mache Cronberg solche Freude, wie Luther das seinige.

Auch Sickingen ließ frühzeitig mit Hartmuth durch Oekolampadius, der vom April bis Juli 1522 auf der Ebernburg sich aufhielt (vergl. Bd. X. S. 536), den Gottesdienst reformiren, in der Messe die Evangelien und Episteln deutsch lesen und seinen Pfarrer heirathen.

Eine kirchliche Fehde bestand Hartmuth in Verbindung mit Hutten gegen den altgläubigen Pfarrer Peter Meyer in Frankfurt, der Luther's Lehre auf der Kanzel geschmäht und die evangelischen Prediger, wie Hartmann Ibach, und den gelehrten Mainzer Otto Brunfels, Hutten's Freund, als Lutheraner verketzert und genöthigt hatte, sich der Verfolgung durch schleunige Flucht zu entziehen. Hartmuth schlug eine Warnungsschrift vor

den falschen Propheten und Wölfen am Mainthor in Frankfurt an, Hutten schickte an Meyer einen Fehdebrif und forderte den Rath auf, sich desselben zu entschlagen. Dieser aber ließ sich nicht drohen und nahm Meyer in Schutz, bis die Bürger selbst zwei Jahre nachher den verhaßten Pfarrer vertrieben und sämmtlichen Geistlichen geboten, das Wort Gottes rein und lauter zu verkündigen.

Folgereicher war Hartmuth's Theilnahme an Sickingen's Erhebung gegen den Kurfürsten von Trier, in welcher Hartmuth wohl zu gläubig eine wesentlich reformatorische Absicht erblickte. Im September 1522 theilt er dem sächsischen Marschall Dolzig mit, daß Sickingen sich mit einem ansehnlichen Heer gegen Trier in Bewegung setze, um den Bischof zu nöthigen, dem Wort Gottes die verschlossene Thür zu öffnen. Hartmuth war zum Schutz der Ebernburg zurückgelassen worden. Nachdem Sickingen's Unternehmen mißglückt, griffen die vereinten Fürsten von der Pfalz, Trier und Hessen mit Erfolg ihn an und als erstes Opfer ihrer Rache fiel Cronberg, das sie eingenommen. Hartmuth war zur Flucht genöthigt und fand in Basel im Kreis Oekolampad's und seiner Gesinnungsgenossen als „nobilis exul, vere generosus vereque christianus" freundliche Aufnahme*). Während seines Exils suchte er den vertriebenen Herzog Ulrich von Württemberg, mit dem er wiederholt zusammentraf, für die evangelische Lehre zu stimmen; in Mömpelgard schloß er sich mit den andern Rittern, die seine Wiederherstellung betrieben, an Ulrich an und blieb längere Zeit im Briefwechsel mit ihm. Von der Schweiz und Constanz aus, wo ihn sein Freund Johann von Bozheim gastlich beherbergte, bat Hartmuth im Januar 1524 den Nürnberger Reichstag um Wiedereinsetzung in seinen Besitz. Im Februar 1526 sprach er sich im Syngrammastreit für einfaches Festhalten am Wort des Erlösers und mündliche Verständigung statt Druckschriftenwechsels aus. Endlich erlangte er 1541 seine Güter wieder und starb den 7. August 1549. Sein Enkel Joh. Schweighard war als Erzbischof von Mainz eifrig bemüht, die Reste des Protestantismus im Mainzischen zu vertilgen; ein Urenkel, Adam Philipp von Cronberg, wurde vom Kaiser für seine Dienste gegen die Evangelischen mit der (evangelischen) Herrschaft Geroldseck im badischen Schwarzwald belohnt. Im Jahre 1704 erlosch das Geschlecht.

Hartmuth von Cronberg verdient wohl kaum das ihm von Strauß und Klippel (s. unten) ertheilte Prädikat eines „zwar biedern und von Herzen frommen, aber etwas beschränkten Mannes". Daß er mit dem ritterlichen Sinn Sickingen's und Hutten's eine entschiedenere Anhänglichkeit an die Lehren und Einrichtungen der Reformation verband, daß er in der ersten Zeit, wie mehrere unter den Reformatoren selbst, von Karl V. hoffte, er werde die Pabstmacht in Deutschland beschränken, zeugt so wenig von Beschränktheit, als was er für seine Ueberzeugung redete, wirkte und litt.

Quelle: Seckendorf, Comment. Luth. — Plank, Gesch. der protest. Lehrb. II., 140 ff. — D. Fr. Strauß, U. v. Hutten, Bd. II. — Klippel in „Sickingen", Real-Encykl. Bd. XIV. — Vierordt, Gesch. der Reformation in Baden. — Ersch u. Gruber, Encykl. Artikel „Cronberg". Hartmann.

Hasse, Friedrich Rudolf, ist geboren zu Dresden den 29. Juni 1808. Sein Vater war dort Professor am Kadettenhause und leitete die Erziehung und Bildung mit großer Sorgfalt, so daß der sehr begabte und fleißige Sohn schon mit dem 17ten Jahre die Reife zur Universität erlangte. Fast hätte er, der gründlich philologisch Geschulte, sich der Philologie ergeben, wenn ihn nicht die exegetischen Studien im Alten und Neuen Testament zu Leipzig für immer an die Theologie gefesselt und A. Hahn's Vorträge über die Dogmatik ihm dieselbe zu einer Lebensaufgabe gemacht hätten. Die Disputation, welche A. Hahn im Jahre 1827 bei seinem Amtsantritte über das Wesen des Rationalismus und sein Verhältniß zum Naturalismus hielt, hatte für Viele, auch für Hasse, die Folge, daß er sich zu dem Supranaturalismus bekannte, welcher eine

*) Er nahm in Basel Theil an der Disputation von Pf. Stoer über Aufhebung des Coelibats 1524. S. Herzog, vom Leben Oekolampad's Bd. I. S. 245.

göttliche Offenbarung annahm, die in der heil. Schrift enthalten und als vernunftmäßig zu erkennen ist. Nach einem zu Leipzig beendigten Triennium begab sich Hasse zu Ostern 1829 nach Berlin, nachdem er das letzte Semester noch mit seinem Vater zusammengewesen, der als Professor der historischen Hülfswissenschaften nach Leipzig berufen worden war. In Berlin, wo sich Hasse für die akademische Lehrthätigkeit weiter ausbildete, ging ihm im Verkehr mit Neander, Schleiermacher, C. Ritter u. A. eine neue Welt auf. Mehr aber als diese Männer zog ihn auf die Dauer Ph. Marheineke an, durch den er für die Hegel'sche Philosophie lebendig interessirt wurde, daher er auch Hegel selbst, Gans, Hotho und andere Hegelianer hörte. Von den dogmatischen Grundanschauungen, die er zu Leipzig gewonnen hatte, gelangte Hasse indeß immer mehr zu der Einsicht, daß er mit dem Hegelianer Marheineke in den wesentlichsten Stücken nicht übereinstimme; er faßte die Bedeutung der Hegel'schen Philosophie besonders nach ihrer formellen Seite in's Auge. Seine theologischen Studien concentrirten sich seitdem vorzüglich im Gebiete der Kirchengeschichte. Zum Gegenstande seiner Dissertation hatte er sich seit 1832 das System Anselm's von Canterbury erwählt; er hoffte dadurch Neander nach der historischen, Marheineke nach der spekulativen zu befriedigen. Kaum eine Periode der Kirchengeschichte war bis dahin so dürftig behandelt wie die Scholastik, und doch fand Hasse hier wahre Schätze des Geistes, die man verkannt, weil nicht gekannt hatte. Aus dem reichen Gebiete der Anselmischen Theologie bearbeitete er zuerst die Lehre vom göttlichen Ebenbilde, eine Arbeit, welche die theologische Fakultät nicht bloß befriedigte, sondern auch von Illgen in seiner Zeitschrift für historische Theologie (1835) als werthvolle Forschung aufgenommen wurde. Die Vorlesungen über Kirchengeschichte, die Hasse seit 1834 zu Berlin mit Beifall begonnen hatte, zeigten ihm bald, daß er hierin seinen eigentlichen Lebensberuf gefunden habe. Die Methode einer wahren Kirchengeschichtsschreibung, wie sie Hasse damals vom Standpunkte des Hegel'schen Formalismus vorschwebte, versuchte er in mehreren Recensionen von Engelhardt's und Guerike's, dann Hase's Handbuch der Kirchengeschichte darzulegen, welche in den „Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" im Jahre 1835 u. ff. erschienen. Da Hasse mit großer Schärfe die Mängel der Methode in jenen Werken aufgedeckt hatte, sah sich Hase veranlaßt, in der dritten Auflage seines Handbuchs sich in einer Vorrede mit der Hegel'schen Methode auseinanderzusetzen, zeigte aber gerade hier, wie richtig die Ausstellungen waren, die Hasse gemacht hatte. — Nach Hasse soll es die Idee der Kirche allein seyn, welche uns den ganzen Verlauf ihrer Geschichte verstehen und wissenschaftlich construiren lehrt. Nur dann, wenn die Forschung der Kirchengeschichte von dem Lichte der Idee der Kirche geleitet und die Vorstellung dadurch bestimmt wird, kann wahre Objektivität erreicht werden; denn nur im Lichte der Idee ist das Objekt, die kirchengeschichtliche Thatsache, als aus ihr hervorgegangen in seiner Fülle und Tiefe klar und offenbar. Dem Denken erschließt sich allein die That des Gedankens, dem Geiste nur thut sich der Geist auf. Mit allgemeinen und unbestimmten Reflexionen über die kirchengeschichtlichen Ereignisse, welche den einzelnen Perioden als Uebersichten vorausgeschickt werden, wird der Stoff der Fakta nicht bewältigt. — Wenn Hasse in diesen kritischen Erstlingsarbeiten bereits einen sehr selbstständigen Standpunkt eingenommmen hatte, so trat das noch mehr hervor in einer Recension der Monograpie von C. F. Baur i. Tübingen über die Gnosis, welche er in der von seinem Collegen Bruno Bauer begründeten Zeitschrift für spekulative Theologie (im ersten Bande) veröffentlicht hat. Der Nachweis, daß Baur die Gnosis als Religionsphilosophie weder philosophisch durch eine Entwickelung des Begriffs der Religionsphilosophie eingeleitet, noch geschichtlich durch eine vollständige Darlegung der verschiedenen Bestrebungen, den Begriff der christlichen Religionsphilosophie zu realisiren, in strengem Zusammenhange fortgeführt habe, war so treffend geführt, daß Baur selbst durch eine eingehende Abhandlung über den Begriff der christlichen Religionsphilosophie und ihre ersten Formen in derselben Zeitschrift sich zu vertheidigen suchte.

Hasse folgte um Ostern 1836 einem Rufe nach Greifswald als außerordentlicher Professor der Kirchengeschichte, wo er den Cyklus seiner Vorlesungen feststellte. Die Geschichte des Alten Bundes schickte er als Einleitung der Kirchengeschichte voran. Die Kirchengeschichte selbst theilte er in drei Theile, in denen sich ein Kreislauf der Idee vollendet, d. h. eine bestimmte Erscheinungsform des Reiches Gottes in der sichtbaren Kirche vollständig ausgeprägt hat. 1) Aeltere Periode, d. h. das einfache Insichbeschlossensehn der Kirche; 2) Mittlere oder die Entäußerung an den Gegensatz oder die Welt, und 3) Neuere oder die dadurch nothwendig bedingte Rückkehr der Kirche in sich.

Unter dem Ministerium Eichhorn wurde Hasse im Jahre 1841 an Rheinwald's Stelle nach Bonn berufen. Dort vollendete er im Jahre 1843 den ersten Band seiner Monographie über Anselm von Canterbury, der das vielbewegte Leben dieses Primas der anglikanischen Kirche behandelte—, eine Frucht gründlichster Forschung, welche sogleich die kirchenhistorische Meisterschaft des Autors bekundet. Die Formeln der Hegel'schen Schule hatte er abgestreift, aber den reinen Gewinn aus derselben behalten. Die höchste Anforderung, welche an eine kirchenhistorische Monographie gestellt werden kann, ist erfüllt; die Persönlichkeit des Anselm tritt nach ihrer Vielseitigkeit zwar immer in den Vordergrund, aber es steht zugleich die ganze Bewegung jener Zeit in ihrem innersten Zusammenhange damit in Beziehung. Der zweite Band dieses Werkes, der erst später, im Jahre 1852, erschien und das ganze Lehrsystem Anselm's reproducirt, hat Hasse unwidersprechlich den Preis dogmenhistorischer Meisterschaft verschafft. Die Anselm'sche Theologie ist völlig durchgedrungen; daher die reinste Objektivität der Auffassung und klarste Darstellung. Man kann verfolgen, wie die Theologie Anselm's allmählich aus dem Entwicklungsgange seines Geistes heraus entstanden und das Einzelne nach und nach sich zu einem organischen Ganzen gestaltet hat. — Hasse, den die theol. Fakultät, beim 25jährigen Jubiläum der Bonner Universität im Jahre 1843 doktorirt hatte, trat nach dem Abgange von Nitzsch und Sack im J. 1849 in die Fakultät ein, in der er neben Bleek, Dorner und Rothe wirkte. Er besaß ein ausgezeichnetes Lehrtalent, das sich vorzüglich in den mündlichen Erläuterungen entwickelte, welche er in freier Weise an ein vorgetragenes Diktat anknüpfte. Die nach seinem Tode herausgegebenen Vorträge über die Geschichte des Alten Bundes und die Kirchengeschichte sind eben nur als Diktat das Gerippe, das man sich mit dem Fleisch und Bein seiner mündlichen Erläuterungen bekleidet denken muß. Jenes Talent trat aber auch in der Leitung der Uebungen des kirchenhistorischen Seminars und selbst in der Abhaltung der Kandidatenexamina zu Coblenz oft glänzend hervor.

Was Hasse über den Kreis der Studirenden und Collegen hinaus eine hohe Achtung erweckt hatte, war die Festigkeit und Biederkeit seines Karakters, seine ächte kindliche Frömmigkeit und Pietät, von der sein ganzes Wesen durchdrungen war. In großer Bescheidenheit dachte er von sich selbst gering und wußte stets an Anderen das Gute herauszufinden und freudig anzuerkennen.

Für die kirchlichen Fragen der westlichen Provinzen von Preußen hegte Hasse in späterer Zeit, besonders seitdem ihn die theologische Fakultät zu den Provinzial-Synoden nach Westphalen deputirte, immer lebendigeres Interesse. Als Vertreter einer unirten Fakultät vermied er anfangs sorgfältig, in eine Parteistellung auf den Synoden einzutreten, und wenn dieß später, als die scharfe Scheidung der confessionellen Parteien eintrat, geschah und er seine Herkunft aus der lutherischen Kirche Sachsens nicht verläugnen konnte, so rieth er doch immer zum Frieden. So konnte er sich auch über die Erfolge der rheinischen Missionswirksamkeit in der Heidenwelt freuen, obgleich diese ganz auf dem Boden der Union begründet war. Er studirte diese Missionsgeschichte so gründlich, daß er über dieselbe Vorlesungen hielt. Eben so warm betheiligte sich Hasse an der Vereinssache der Gustav-Adolf-Stiftung.

Der körperlich urkräftige Mann, dessen Gesundheit nie erschüttert worden war, erlag einem Halsübel, das sich rasch zu einem unheilbaren steigerte, am 14. Okt. 1862.

Nach seinem Tode ist bis jetzt von seinen Vorlesungen herausgegeben: Geschichte des Alten Bundes. Leipz. bei Wilhelm Engelmann, 1863. — Ferner: Kirchengeschichte in drei Bänden, herausgegeben von seinem ehemaligen Schüler Dr. A. Köhler in Erlangen (jetzt in Jena). Leipz. 1864. In letzterem Werke hat Hasse die constructive Methode, wie sie sich ihm im Laufe der Zeit immer mehr geklärt hatte, streng durch den ganzen kirchengeschichtlichen Stoff nach der angegebenen Dreitheilung durchgeführt.

W. Krafft.

Hausmann, Nicolaus oder Niclas, einer der ältesten und liebsten Freunde Luther's, der Reformator von Zwickau und Anhalt, war, in Freiberg geboren, zuerst Prediger in Schneeberg, dann (seit 1521) Pfarrer an der Marienkirche und erster Geistlicher im undankbaren Zwickau. Viel hatte er hier, von Luther mit Rathschlägen und persönlich unterstützt, zu kämpfen mit Thomas Münzer's Anhang (Nicolaus Storch), dem hochmüthigen Schwärmervolk, welches sich zu Winkel hält, auf Träume und Gesichte Achtung gibt, die Schrift und Bücher will verachten, im Geist durch Offenbarungen der himmlischen Stimme zur Erkenntniß kommen. Im Jahre 1532 kam er als Pfarrer nach Dessau, von Luther den Fürsten zu Anhalt also empfohlen: „Es kommt hier der fromme Mann M. Nicolaus Hausmann, bei E. F. G. das Predigtamt zu versehen. Denselben befehl ich E. F. G. unterthäniglich. Es ist ein treu Herz und sittiger Mann, der Gottes Wort fein still und züchtig lehret und lieb hat" (s. Erlanger Ausgabe von Luther's Werken 54, 327. 56, 187). Sein Lebensende wird in Luther's Tischreden (Walch'sche Ausg. XXII, 1929), wie folgt, erzählt: „Anno 1538 den 6. November kamen Briefe von Freiberg, wie M. Hausmann wäre gen Freiberg berufen zum Pfarrherrn und Superattendenten: weil er aber ein alter und abgearbeiteter Mann gewesen, hätte ihn der Schlag in der ersten Predigt gerühret, davon er auch alsbald wäre todt blieben. Wir aber verhieltens D. Martin und sagten erstlich, er wäre krank, zweitens läge darnieder, drittens wäre fein sanft in Christo entschlafen. Da finge er an und weinete sehr und sprach: Also nimmt Gott die Frommen weg, wird darnach die Spreu verbrennen, wie die Schrift sagt Jes. 57, 1: Der Gerechte wird weggerafft und Niemand betrachtet es. — Das ist mir wahrlich gar ein lieber Freund gewesen. Also saß er den ganzen Tag, weinete und trauerte, war bei D. Jona, M. Phil. Melanchthon, M. J. Camerario und Kasp. v. Köckeritz, unter welchen er saß, ganz traurig und weinende." Ohne Ueberstürzung in Einführung des Neuen, ohne Streitlust, obschon auch er Oekolampad's Abendmahlslehre für ein Gift hielt, förderte Hausmann die Reformation durch seinen frommen, stillen Wandel. Quod nos docemus, ille vivit, sagte Luther von seinem Jonathan-Hausmann und in den Tischreden (XXII, 519): „Die Gnade ändert die Natur nicht ganz und gar, sondern brauchet ihr, wie sie sie findet. Als wenn Einer von Natur gütig und sanftmüthig ist, der zum Glauben bekehrt ist, wie M. Nic. Hausmann, denselben machet sie zu einem feinen sanften Prediger."

Literatur: Ludwig Preller, Nic. Hausmann. Zwei Gutachten von ihm über die Reformation von Zwickau, sammt anderen Beiträgen zur Geschichte der Reformation daselbst (Zeitschr. für die historische Theologie, für 1852. S. 325—379). — O. G. Schmidt, Nic. Hausmann, der Freund Luther's. Leipz. 1860. G. Frank.

Heber, Reginald, wurde im Jahre 1783 auf der Rektorei zu Malpas in der Grafschaft Chester geboren, ganz nahe den romantischen Berggegenden von Wales, die von Kindheit an einen unauslöschlichen Eindruck auf sein poetisches Gemüth machten. Schon frühzeitig flößte ihm die fromme Mutter Liebe zu den Geschichten der heiligen Schrift ein, und sein gottesfürchtiger Vater ertheilte ihm den ersten förmlichen Unterricht. Später besuchte der junge Heber, der sich schon jetzt durch große Selbstbeherrschung und thatkräftige Theilnahme an dem Wohl und Wehe Anderer hervorthat, die Schule des Dr. Kent in Whitchurch und, nachdem er hier einen guten grammatischen Grund gelegt, die Grammar-School eines gewissen Herrn Bristow zu Neasdon in der Nähe von London, wo er mit einem seiner Mitschüler, John Thornton, eine innige

Freundschaft für das ganze Leben schloß. Heber hatte schon als siebenjähriger Knabe unter seines Vaters Leitung sich an der Uebersetzung der Fabeln des Phädrus in englischen Versen versucht; hier in Neasdon dichtete er bei Gelegenheit der von Bonaparte am Nil geschlagenen Schlacht — „die Prophezeihung des Ismael" — ein Gedicht von solchem Rufe, daß es unter seinen späteren Poesien einen Platz fand. Im November des Jahres 1800 bezog Heber als Student das College zur „kupfernen Nase" in Oxford, nachdem er im letzten Jahre seines Schullebens sich noch besonders mit dem Studium der Bibel, mit Locke und mit der Repetition des hebräischen Alten Testaments beschäftigt hatte. Hier arbeitete er so eifrig, daß er zur Abhaltung des Schlafes oft ein feuchtes Tuch um den Kopf wand. Sein Hauptstudium war Euklid, Aristoteles, Astronomie, Metaphysik, Dialektik; daneben aber ging das Studium der Bibel und aller möglichen theologischen Schriften. Auch die Sprachen wurden nicht vernachlässigt, davon zeugt sein „Carmen Saeculare" beim Antritt des Jahres 1801, dem der Preis des College zu Theil wurde. Während des letzten Jahres in Oxford (1803) trat er, unter Concurrenz sämmtlicher Colleges, mit einem größeren Preisgedicht in englischer Sprache „Palästina" auf, wozu ihm die Bibel, die Kreuzzüge und die neue Geschichte den Stoff boten, und einen so allgemeinen Anklang fand dasselbe, daß es selbst in die Sprache von Wales übersetzt und als Oratorium componirt wurde. Im Anfange des Jahres 1804 nach Malpas an das Sterbebett seines Vaters zurückgerufen, begleitete er im folgenden Jahre seinen Freund Thornton durch das nördliche und östliche Europa; diese Reise ward ihm eine Art Vorschule für seine spätere Wirksamkeit im noch ferneren Osten. Hierbei lernte er auch Deutschland kennen, dessen Sprache und Literatur ihm so lieb wurde, daß er sich selbst einmal in deutschen Hexametern versuchte.

Als Fellow des College „Aller Seelen" kehrte Heber über seine väterliche Rektorei in Hodeet nach Oxford zurück; dort blieb er noch ein Jahr, und nahm dann, nachdem er in Oxford Magister der freien Künste geworden, das Rektorat zu Hodeet in Schropshire an — unter dem Vorbehalt einer „arminianischen Auslegung" der 39 Artikel im Punkte der Gnadenwahl. Hier widmete er sich der speciellsten Seelsorge und bekämpfte namentlich das unter der Jugend eingerissene Laster der Trunkenheit, und obgleich seine Begriffe vom christlichen Sabbath keineswegs jüdischer Art waren, so brachte er es doch in evangelischer Weise dahin, daß die Krämer am Sonntage nicht mehr verkauften und die Gastwirthe keine geistigen Getränke ausschenkten. Indem er so die Förderung christlichen Lebens und christlicher Zucht in die eigene Hand nahm — eine damals allzu seltene Sache bei den Geistlichen der englischen Staatskirche — trat er dem Treiben der benachbarten Dissenter und dem um sich greifenden Methodismus in der eigenen Gemeinde auf das Wirksamste entgegen. Im Uebrigen mußte er sich, trotz alles Festhaltens an dem anglikanischen Satze von dem apostolischen „Bischofs-, Priester- und Diakonenthum" der „Established Church of England", in Andersdenkende sehr wohl zu schicken, und selbst den Römischen gegenüber verstand er neben den abweichenden Irrthümern die allgemeinen Punkte der Glaubensübereinstimmung zu betonen. Im J. 1809 verehelichte er sich mit einer seiner würdigen Lebensgefährtin, einer Tochter des Dechanten Schipley von St. Assaph, im Norden von S. Wales und nahm nun mehr und mehr wieder an der allgemeineren literarischen Bewegung Theil. Zunächst schrieb er Noten über Rußland zu Clarke's Reisen und ward Mitarbeiter an dem „Quarterly Review". Im Jahre 1812 erschien auch ein ziemlich starker Band von Gedichten, worin sich die meist nach walliser oder schottischen Volksmelodien verfaßten Wanderlieder auszeichnen. Als Pastor aber wandte er seine dichterische Gabe besonders dem Kirchenliede zu; mehrere seiner poetischen Erzeugnisse in diesem Fache, aber ohne seinen Namen, wurden zuerst in den Jahren 1811—1812 in dem „Christian Observer" veröffentlicht mit der Erklärung, daß sie zwischen dem nicänischen Glaubenssymbol und der Predigt gesungen werden könnten. Heber's Hauptbestreben dabei war, die allzu vertrauliche unedle Art der älteren englischen Lieder zu vermeiden. Später (1820) beab-

sichtigte er ein vollständiges Gesangbuch aus den besten bisher bekannt gewordenen Liedern zusammen zu stellen und damit einem merklichen Bedürfniß der anglikanischen Kirche entgegen zu kommen; aber der Bischof von London, der für diese Neuerung Widerspruch fürchtete, rieth ihm, noch zu warten, und darüber wurde dann Heber nach Ostindien abberufen. Doch wir dürfen ihm noch nicht dahin folgen.

Die Kriegsjahre von 1812—1815 brachten manches Schwere für seine Familie mit sich. Zu seinen literarischen Beschäftigungen in jener Zeit gehört die Bearbeitung eines biblischen Wörterbuchs und die „Bampton'schen Vorlesungen" in Oxford über die Persönlichkeit und das „Geschäft des christlichen Trösters", zu denen er von der Universität aufgefordert wurde. Obschon bereits Pfarrer an drei ziemlich auseinander gelegenen Gemeinden, freilich unter der üblichen Beihülfe von Curaten, erhielt er auch noch den Ruf als Universitätsprediger von dem Principal des College zur „kupfernen Nase", wobei es natürlich nur auf einen dann und wann zu haltenden Cursus von Predigten abgesehen war. Da er, um irgend etwas Wissenschaftliches zu Rathe gezogen, sich zu eigener Rechenschaft schriftlich auszusprechen pflegte, so finden sich in seiner Briefsammlung viele kleine Abhandlungen. Eine der reichhaltigsten, sowohl was Heber's persönliche Ueberzeugung, als was den Karakter der anglikanischen Kirche betrifft, enthält eine Kritik über ein Werk Scott's, „die Gewalt der Wahrheit", in welcher die streng calvinistischen Grundsätze verfochten waren. Heber's letzte und bedeutendste literarische Arbeit war die Herausgabe der Werke Jeremias Taylor's — († 1667) früher auch, wie Heber, eine Zeit lang in „Aller Seelen" —, zu dessen berühmtesten Schriften „Liberty of Prophecying" — „Ductor dubitantium" und andere gehören. Sie erschien im Jahre 1822. Die englische Kritik jener Zeit rühmt dieser Arbeit, wobei auch Heber's eigene Ansichten über Kirchenlehre und Kirchenzucht zur Sprache kommen, große Belesenheit und einen abgeklärten Styl nach, und findet sie noch besonders interessant durch die sichtbare Sympathie, womit der Biograph Leben und Schriften seines Autors betrachtet, mit dem er das dichterische Gemüth, den Haß der Unduldsamkeit, den Abscheu vor jedem gemeinen und engherzigen Gefühle, das feste Verlangen, die Religion praktisch, statt spekulativ zu machen und die Glaubenslebendigkeit theile.

Schon in einem Briefe an Thornton vom Jahre 1809 finden sich die Worte: „Bitte, sende dem armen Jänicke fünf Guineen für mich, oder wenn Du glaubst, die Gelegenheit erfordert es, mehr!" Also wahrscheinlich für die Jänicke'sche Missionsschule. Heber war übrigens auch selbst Mitglied mehrerer christlichen Gesellschaften und besonders thätig in der „Church Miss. Society", deren gemäßigte kirchliche Ansichten seiner eigenen kirchlichen Stellung am besten entsprachen. Mit großer Spannung folgte er den Briefen der Missionare allenthalben, besonders in Ostindien, seit im Jahre 1816 das dortige Bisthum gegründet worden, dessen erster Repräsentant Middleton war. Dieser starb schon am 8. Juli 1822, und an dessen Stelle wurde nun Heber selbst berufen. Er lehnte den Ruf anfangs ab und schlug dabei eine Theilung der ungeheueren Diöcese in drei, sowie eine entsprechende Erhebung der drei Archidiakonen an Ort und Stelle zur bischöflichen Würde vor. Endlich aber nahm er ihn doch an, und zwar zugleich in der Hoffnung, er werde als Vermittler zwischen der „Church Miss. Society" und der „Propagation Society" großen Nutzen zu stiften im Stande seyn. Oxford machte ihn nun zum Ehrendoktor der Theologie und der Vice-Kanzler der Universität ersuchte ihn um die Haltung einer Abschiedspredigt in der St. Marienkirche, die, wie die folgenden Abschiedspredigten dem später erschienenen Bande seiner „Predigten, gehalten in England", einverleibt ist. Am 20. April 1823 predigte Heber zum letzten Male vor seiner Gemeinde in Hodeet, die dem Scheidenden eine Denkmünze überreichte, und empfing am 1. Juni in der Kirche von Lambeth, dem Sitze des Erzbischofs von Canterbury, die Bischofsweihe. Bald nachher hielt die Gesellschaft „For promoting Christian Knowledge" eine außerordentliche allgemeine Versammlung und überreichte ihm eine Abschiedsadresse, auf die Heber unter Anderem erwiderte, daß

ihm der Gedanke, sich als „Hauptmissionar der Gesellschaft im Morgenlande“ betrachten zu dürfen, besondere Befriedigung gewähre. In den sechs Wochen, die zwischen seiner Ankunft in London und seiner auf den 11. Juni verschobenen Abreise nach Ostindien verstrichen, benutzte er jeden Augenblick zur Erlernung des Bengalischen und zur Durchsicht der Papiere seines Vorgängers, des Bischofs Middleton. Als der Indienfahrer Thomas Grenville, der ihn sammt Frau und Töchterchen in Lower Hope unter Kanonenbegrüßung an Bord nahm, im Kanal an der Südküste von England vorüberstrich, entwarf Heber noch verschiedene Zeichnungen von den schwindenden Gestaden seines Albion und setzte unter eine derselben die Worte: „Wir müssen durch Fahr und durch Fieber und durch Weinen, Eh' Albions Felsen uns wieder scheinen.“ Allein es sollte vielmehr seine im tiefsten Schmerze des Abschieds zu Hodeet ausgesprochene Ahnung: „Ich werde nicht wiederkehren“ — in Erfüllung gehen. Heber's nächste Sorge war, auf dem Schiffe einen regelmäßigen Gottesdienst einzurichten. Seine Hauptbeschäftigung aber wurde bald das Studium des Hindostani nach „Gilchrist's Guide“.

Am 3. Oktober ankerte man auf der Rhede von Sagor, einer Insel an der Mündung des einen der beiden größten Gangesarme, und am 10. Oktober zog Heber in seinen Bischofssitz zu Calcutta ein. Er fand sich gleich von Anfang an von kirchlichen Geschäften überhäuft, namentlich auf dem Gebiete der kirchlichen Gerichtsbarkeit, denn seine Diöcese erstreckte sich über Ostindien hinaus bis China und Neu-Südwales, und zwischen dem Tode seines Vorgängers und seinem Amtsantritt lag mehr als ein volles Jahr. Zu seiner bischöflichen Thätigkeit gehörte übrigens auch die Visitation der Schulen und Gemeinden, die Confirmation, die Einweihung von Kirchen und Kirchhöfen u. s. w. Aber auch der Predigtthätigkeit konnte und wollte er sich nicht entziehen, und diese machte ihm nun mehr zu schaffen, als er erwartet hatte, da sein „Hauptvorrath an Predigten“ aus Versehen mit einem anderen Schiffe gegangen und noch nicht angekommen war. Dazu kamen dann noch die häufigen Besuche, die er zu empfangen und zu machen hatte und denen er sich um so williger unterzog, als er keine Gelegenheit unbenutzt lassen mochte, sich das Vertrauen und die Liebe Aller, sowie eine genaue Bekanntschaft mit seiner Umgebung nach allen Seiten hin als nothwendige Unterlage für seine großartige Thätigkeit zu gewinnen. Und nun die Correspondenz mit den Kaplänen, den Missionaren und den Missionsgesellschaften in England! Denn in seine Hand nahm er auch die Leitung der Missionen, die ihm nicht gerade berufsmäßig oblag, sowie die Sorge für das von seinem Vorgänger gestiftete Bischofscollegium bei Calcutta. Dieses letztere blühte unter Heber rasch empor; er erweiterte das Gebäude, legte Wohnungen für mehrere Lehrerfamilien an, erbaute eine Kapelle für das College und versah die Anstalt mit einer Bibliothek, die schon nach wenigen Jahren 3000 Bände enthielt. Bald nach seiner Ankunft in Ostindien machte Heber den würdigen Corrie, bisher Senior-Kaplan, zu seinem Archidiakonus, er selbst aber wurde zum Vicepräsidenten der „Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland” ernannt, deren schöne Devise — ein Bananienbaum mit dem Spruche „Quot rami tot arbores” von ihm herrührt.

Im Juni des Jahres 1824 hatte Heber seine Arbeiten in Calcutta so weit bewältigt, daß er sich zu einer Visitationsreise durch seine ungeheuere Diöcese anschicken konnte. Eine seiner letzten kirchlichen Handlungen in der Hauptstadt selbst war die Ordination eines Tamulen, Christian David, eines Zöglings des alten Schwarz in Tanjore, der bisher Katechet der „Society for promoting christian Knowledge” auf Ceylon gewesen war. Am 15. Juni dann trat Heber seine Visitationsreise an. Er ließ seine Familie in Calcutta, nahm aber unter Anderen den Kaplan Stowe und einen treuen Diener, Abdullah, zu Begleitern. Der letztere, von Hause aus Muhammedaner, hatte in London die christliche Taufe empfangen. Die Reise ging zunächst aus dem Hugly — dem Gangesarme, an welchem Calcutta liegt — auf einem der vielen Flußarme innerhalb des großen Gangesdelta zu dem Hauptostarme des Ganges (Barra-Ganga

und von diesem wieder auf einen östlichen Seitenarm bis zur Stadt Dacca (15. Juni bis 22. Juli). In Dacca, wo er seinen wichtigsten Reisebegleiter, den Kaplan Stowe verlor, machte Heber die Bekanntschaft des armenischen Erzbischofs von Etschmiadzin am Ararat, der, begleitet vom Suffraganbischof des Patriarchen von Jerusalem, die Gemeinden seiner Diöcese in Persien und Indien visitirte. Von Dacca reiste Heber durch eine überschwemmte Gegend voll Schilf und Rohr, durch welches das Fahrzeug „wie der Jagdhund durch die hohe Saat" sich rasselnd Bahn brach, nach Furridpur und von da auf dem Ganges und seinen Kanälen über Radschmal und Buglipor, wo er mit der Familie des Archidiakonus Corrie zusammentraf und wo er zu seiner Freude gute Bildungsanstalten für das rohe Bergvolk der Puharris in dieser Gegend vorfand, über Manghyr, wo ihm der gegenwärtige Baptistenprediger Lesley freundlich begegnete, während der Stifter der dortigen Baptistengemeinde geäußert hatte, daß Martyn Corrie und Thomason größere Feinde Gottes wären und seiner Sache mehr schadeten als funfzig dumme, betrunkene Padri, und endlich über Patna und Dinapur nach Buxar (20. Juli bis 28. August). Hier, wie auch anderwärts, freute sich Heber, bestimmte Früchte von seines Archidiakonus Corrie Thätigkeit auch unter den Eingeborenen zu sehen. Von Buxar begab sich der Bischof über Gazipur, wo er Sutti's (Wittwenverbrennungen) noch so häufig fand, daß er den festen Entschluß faßte, in Calcutta dereinst auf die Abschaffung von derlei scheußlichen Auswüchsen des Hinduthums mit aller Kraft hinzuarbeiten, nach Benares, dem indischen Athen. Sehr belehrend für ihn war hier der Vergleich der von einem reichen bengalischen Babu unter Einfluß Corrie's gegründeten Missionsschule, wo unter Anderem das Neue Testament gelesen und englische Geschichte gelehrt wurde, mit dem von der Regierung unterhaltenen Hindu-College, wo neben Sanskrit und sanskritischer Literatur, indischem Recht und persischer Sprache noch immer eine verkehrte Astronomie mit Astrologie von Professoren vorgetragen wurde, die im Herzen darüber lachten. Dort „die Anfangsgründe wahrer Erkenntniß", hier „verjährtes Zeug", wie sich Heber selbst ausdrückt. Von Benares reiste der Bischof — noch immer auf dem Strome — nach Allahabad (10. bis 19. September), wo er etwas von dem Ramajana-Feste zu sehen bekam — einer Art dramatischer Vorstellung von den Abenteuern Rama's, dessen „Einerleiheit mit Bacchus" ihm hier gewaltiger als sonst entgegentrat, so daß er auf Caschmir, wo ja die Traube wächst, als Zwischenland, aus dem die Griechen und Brahminen ihre Fabel hergeholt, zu rathen wagte (!). In Allahabad trat an die Stelle der Stromfahrt die Kofilah oder Karavane, was die Abreise um zehn Tage hinausschob. Die nächste Tour ging dann über Kanpur nach Lucknow (30. Septbr. bis 1. Novbr.), der Hauptstadt von Aude, das, damals dem anglo-indischen Reiche noch nicht einverleibt, das Bild ziemlich anarchischer Zustände bot, so daß selbst die Landleute anf dem Felde nicht ohne Schwert und Schild waren. Der englische Resident versah in Lucknow das Geschäft eines Kaplans; aber die Leute des Königs, worunter auch viele Europäer, klagten, daß die Regierung ihre Theilnahme an dem Gottesdienste, den jener hielt, nicht gern sähe, und so wenig war noch das Terrain für das Evangelium vorbereitet, daß Heber die Anstellung eines Missionars in Lucknow für unzeitgemäß hielt. Die Familie Corrie blieb in Allahabad zurück und der Bischof setzte seine Reise über Bareilly nach Almorah fort (1. Novbr. bis 2. Decbr.). In Bareilly, wo Heber während seines Aufenthalts seine Kenntnisse über die besiegten und unzufriedenen Rohillas vervollständigte, wurde der größte Theil der Kofilah entlassen; vor den Reisenden lag eine zwei Tagereisen weite Waldung, ein „Todesgürtel", der die Vorderwand des Himalajah umgibt, auf welchem Almorah liegt. Unterwegs lernte er die Khasjas oder die Bewohner von Kemaue näher kennen, deren jährliche Wanderungen in die Niederung ihm ein großes Hinderniß für die Christianisirung zu seyn schienen. Die kleine christliche Gemeinde zu Almorah war bisher nie von einem englischen Geistlichen besucht worden, und Heber dachte darüber nach, wie etwa der zeitweilige Besuch eines Geistlichen auf dieser entlegenen Station, wo ein britischer Re-

sident wohnt, erleichtert, das Evangelium aber von dort aus auch nach Tibet und der Tartarei verbreitet werden könnte. Von Almorah ging es dann über Mirat zur Kaiserstadt Delhi (2. Dezember 1824 bis 2. Januar 1825). In Mirat hatte der Bischof die Freude, in einer dortigen Kirche, einer „der frühesten, größten und schönsten" mit „einer der besten Orgeln in Indien", seine eigenen Kirchenlieder singen zu hören, und den Schmerz, einen eingeborenen Corporal zu sehen, den in Folge seines Uebertritts zum Christenthum die christliche Regierung ungnädiger Weise von seinem Regimente entfernt hatte. Delhi, die Mogulenstadt, hielt ihn nicht lange auf, da die dortige Gemeinde sehr klein war; dafür lieferte der Bischof desto weitläufigeren Bericht über die Sehenswürdigkeiten der Stadt und über seine Audienz beim Schattenkaiser Akbar Schah. Die Reise von Delhi durch die unabhängigen Staaten von Radjputana nach Djeibur und Adschmir (3. Juni bis 7. Februar 1825) war von Agra an, wo Heber die Bekanntschaft eines später ordinirten Convertiten vom Islam, eines Glaubenszöglings des Archidiakonus Corrie machte, besonders beschwerlich, aber auch in hohem Grade interessant; Heber selbst bemerkt, daß diese Gegenden auf Arrowsmith's Karte vom Jahre 1816 noch als terra incognita bezeichnet waren. Von Adschmir, der kleinen britischen Enclave unter den radjputanischen Duodez-Herrschaften, setzte Heber seine Reise fort über Nusserabad, noch innerhalb des britischen Territoriums, Tschittore, Baroda, in dessen Nähe er mit dem Archidiakonus Barnes aus Bombay zusammentraf, Broatsch und Surate nach Bombay (8. Februar bis 19. April 1825). Besonders anziehend ist, was der Bischof über die Bhats, eine Art Bardenkaste unter den Radjputen, die Bhils, rohe Gebirgsstämme der zurückgedrängten Ureinwohner, sowie über einen Hindureformator, der mit einem Gefolge von 200 Reitern vor dem Bischof erschien, Swami Narain berichtet. In Bombay blieb er vom 20. April bis zum 15. August, die Ausflüge in die Umgegend mit eingerechnet. In einem Briefe vom 12. Mai heißt es: „Die Hälfte meiner Visitation ist nun abgelaufen, womit ich zehn Monate zubrachte. Selten habe ich unter einem Dache, fast immer unter dem Zelte oder in der Bootskajüte geschlafen, und etwa 800 Meilen zu Wasser oder zu Pferde gemacht. Ungeachtet ich viele meiner Sonntage in ferner Wildniß, fern von europäischer und christlicher Gesellschaft, zubringen mußte, so habe ich dennoch Gelegenheit gehabt, seit ich Calcutta verließ, über 50 Mal zu predigen." In Bombay aber hielt Heber den Gottesdienst, so oft es nur anging, und gab dadurch zugleich den jungen Kaplänen Gelegenheit, ihre Vorträge nach besseren Mustern einzurichten. Einen großen Theil seiner Zeit beanspruchte auch hier die Confirmation der seit dem letzten bischöflichen Besuche neu eingetretenen Gemeindeglieder, die Consekration der seitdem erbauten Kirchen und angelegten Gottesäcker, sowie die Visitation des gesammten Gemeindewesens mit Einschluß der Schulen. Dazu kam aber in Bombay noch die Ordnung des Missionswesens im Einverständniß mit der Distriktscomitée der „Society for promoting christian knowledge", bei dem er auf die Versorgung der über Indien zerstreuten Soldatenschulen, Baracken und Hospitäler mit guten Büchern, sowie der entlegenen Militärposten mit Leihbibliotheken auswirkte.

Während Heber noch in Bombay weilte, erschienen zwei syrische Mönche, Athanasius und Abraham, unter den Titeln eines Metropolitan und eines Ramban oder Archidiakonus, in Bombay, regelrecht gesandt vom Patriarchen, „der da sitzt auf dem Stuhl Simon Kephas in Antiochien", für die syrischen Kirchengemeinden in Malabar, wo seit fünfzig Jahren jakobitische Bischöfe aus den Eingeborenen sich einander gefolgt waren, indem jeder Prälat alsbald einen Coadjutor cum spe successionis ernannt hatte, und wo eben damals ein gewisser Philoxenus als Metropolit und dessen Coadjutor Dionysius — beide als gelehrt und fromm berufen — an der Sitze der kirchlichen Verwaltung standen. Da es stets Heber's „Bestreben war, die orientalischen Christen, die ihren Weg nach Indien fanden, zu befreunden", so erwies er ihnen „alle mögliche Achtung und Freundlichkeit"; sie wohnten dem anglikanischen Gottesdienste bei

und empfingen das Abendmahl aus seiner Hand; bei dieser Gelegenheit wies er dem Metropolitan seinen eigenen Stuhl an und nach dem Gottesdienste „umarmte er ihn an der Kirchthür brüderlich". Heber versah sogar den Metropolitan mit einer Reiseunterstützung und gab den Missionaren in Malabar die Weisung, sich jedenfalls neutral zu halten bis die Malajalim-Gemeinden selbst sich für den alten oder den neuen Metropolitan entschieden hätten. — Mit ganz besonders günstigem Eindrucke schied Heber von seinem geliebten Bombay am 15. August, und zwar nun in Gesellschaft seiner dort zu ihm gestoßenen Familie und des Kaplans von Punah, Robinson, der das Alte Testament in's Persische zu übersetzen angefangen. Diesen hatte Heber zu seinem Hauskaplan gemacht, um ihm so noch mehr Muße zu verschaffen und ihn zugleich in nähere Verbindung mit dem Bischofscollege in Calcutta zu bringen, für welches in Bombay eine Collekte von 12000 Thlr. Pr. gesammelt und ein jährlicher Beitrag von 1000 Thlrn. gezeichnet worden. Widriger Wind hinderte ihn, die malabarischen Kirchen längs der Küste zu besuchen, er beschloß daher, seinen Lauf stracks nach Ceylon zu richten, wo er am 25. August auf der Rhede von Point de Galle an der Südspitze landete. So lange Heber seine Visitation im Point de Galle hielt, waren die Wege mit Palmenzweigen und Blumen geschmückt, weiße Tücher über den Weg ausgebreitet und Zelte gegen die Sonne ausgespannt.

Am 30. Aug. kam Heber nach Colombo. Die „kirchlichen Missionare" hatten gerade ihre jährliche Zusammenkunft in dem benachbarten Cotta gehalten, und es machte einen tiefen Eindruck, als der Bischof am Altare die Geistlichkeit — Kapläne und Missionare, darunter auch zwei ordinirte Eingeborne — mit bewegtem Herzen anredete. Später wandten sich die Missionare an den Bischof um seinen Rath einzuholen namentlich über die Zweckmäßigkeit periodischer Zusammenkünfte mit den Missionaren anderer Confessionen zu brüderlicher Berathung und Erbauung. Heber's Antwort zeugt von bedeutender Milde trotz entschiedener Betonung des großen Vorzugs, den die anglikanische Kirche in ihrer „regelmäßigen apostolischen Sendung" habe, sowie auch von erfreulicher Nüchternheit. Er will die Zusammenkünfte auf die Missionare (mit Ausschluß der eigentlichen Pastoren) und die Verhandlungen auf das Missionswerk beschränkt wissen; er warnt dabei vor den gewöhnlichen Auswüchsen solcher Vereine, vor rivalisirendem Nacheinanderbeten und Leitung der Gebetsübungen durch unberufene Laien. Auch über die Taufe in gewissen schwierigen Fällen enthielt er den Missionaren seinen besonnenen Rath nicht vor, wie er denn auch anderwärts sehr bestimmte Grundsätze über Missionspraxis an den Tag legt, so z. B. über die Straßenpredigt in Benares, die er unter den obwaltenden Verhältnissen geradezu verwirft, während er sie „unter den furchtsamen Bengalen" für heilsam gelten zu lassen geneigt ist. Heber verabredete auch mit dem englischen Statthalter von Ceylon einen Plan, das Schulsystem mehr und mehr über die ganze Insel auszudehnen und es mit der englischen Kirche in engere Verbindung zu setzen, sowie auch die Parochialgeistlichkeit durch Erziehung eingeborener Katecheten zum geistlichen Stande und die singhalesische Literatur durch Uebersetzung guter Bücher zu mehren. Der Bischof hielt ferner eine Versammlung in Colombo, um für Ceylon ein ähnliches Distriktscomitée der „Propagation Society" zu Stande zu bringen, wie es für Bombay bereits bestand, und es wurde dabei für diesmal ein Stipendium zum Unterhalt eines Singhalesen im Bischofs-College zu Calcutta beschlossen. Der Bischof besuchte noch Candy, wo er eine Deputation buddhistischer Priester empfing, und begab sich dann über Colombo nach Point de Galle zurück. Am 28. September brach er von hier auf, um die Coromandelküste zu besuchen, allein er sah sich genöthigt, geraden Weges nach Calcutta zu segeln, wo er am 21. Oktober anlangte.

Seine erste Sorge in Calcutta war, die für das Bischofs-College gefaßten Pläne in Ausführung zu bringen und auch in Calcutta, wie in Bombay und Ceylon, eine Distriktscomitée der „Propagation Society" zu errichten. Heber ordinirte hier unter Anderen jenen Convertiten vom Islam, Abdul Messih, den er in Agra gesprochen hatte,

einen jungen Deutschen, Reichhardt, und einen gewissen Bowley, den landesgeborenen Sohn eines Europäers, trotz ihrer lutherischen Ordination noch einmal. Mar Abraham aber, der Weihbischof des armenischen Patriarchen zu Jerusalem, dem er in Dacca begegnet war, saß dabei zu seiner Rechten, in dem schwarzen Gewande seines Ordens, und legte seine Hand auf die Häupter der Candidaten, und nach der Feier umarmten sich der anglikanische Bischof und der armenische brüderlich. Vater Abraham wohnte, „wie alle syrischen Metropoliten“, stets dem Gottesdienste in der Kathedrale bei; er zeigte „eine große Achtung“ vor der anglikanischen Liturgie und „ein Verlangen“, der anglikanischen Kirche näher zu treten. Einer seiner Nation, Georg Avdal, erbot sogar dem Bischofs-College seine Dienste zur Uebersetzung der anglikanischen Liturgie in's Armenische, und Heber gedachte, falls er seine Sache gut machte, ihm auch die Uebertragung einiger „Homilien des Chrysostomus und anderer bei den Orientalen hochgeehrter Väter“ in diese Sprache anzuvertrauen. Heber's Blick reichte aber dabei noch weiter; er hatte fort und fort die Reinigung sämmtlicher orientalischen Kirchen und einen möglichst engen Anschluß derselben an die anglikanische auf Grund der bischöflichen Verfassung im Auge. Er dachte besonders an die syrischen Gemeinden in Malabar. Hierbei kam ihm Mar Abraham — aus eigenem Antriebe? — entgegen, indem auch er, während Heber seine persönliche Bekanntschaft mit Mar Athanasius brieflich erneuerte, diesen, als den syrischen Metropoliten der malabarischen Gemeinden, aufforderte, sich der anglikanischen Kirche anzuschließen, und so groß war das Vertrauen desselben zu seinem anglikanischen Amtsbruder und dem Vorsteher des Bischofs-College Mill, daß er einen jungen Verwandten, Mesrob David, der ihn von Palästina aus begleitet hatte, diesem College zur Erziehung übergab.

Schon am 30. Januar 1826 begab sich Heber, von seinem Hauskaplan begleitet, wieder auf die Reise, um seine Visitation auch über die Küste von Coromandel und von da über die Küste von Malabar auszudehnen, und so das nachzuholen, an dessen Vollbringung ihn ungünstiges Wetter gehindert hatte. Noch am Bord des Schiffes, auf dem er sich nicht wohlbefand, schrieb er an seinen Vorgesetzten, den Erzbischof von Canterbury, und bat ihn um Mithülfe zur Ermächtigung der indischen Geistlichkeit, unter gewissen Umständen Trauungen zu vollziehen ohne die kanonischen Aufgebots- und Licenzpräliminarien. Am 27. Februar langte der Bischof in Madras an. „Ueber die Geistlichkeit hier“ — schreibt Heber — „habe ich mich recht gefreut. Meiner Visitation wohnten der Archidiakonus und 15 Geistliche bei mit Einschluß der Kirchenmissionare und der Missionare der Gesellschaft zur „Beförderung christlicher Erkenntniß“. Die letzteren sind Lutheraner, und obwohl dieselben bischöflich in Dänemark ordinirt sind, glaubte Bischof Middleton doch nicht, daß er sie als Geistliche anerkennen könne, ließ sie daher nicht anders, als in ihren eigenen Kirchen predigen, und wollte die jungen Tamulen, die von ihnen vorbereitet waren, nicht zur Confirmation zulassen. Ich hatte daher nur eine kleine Zahl Confirmanden aus diesem Volke; Dr. Rottler aber sagte, daß ich bei meiner Rückkehr, wenn es bekannt geworden, daß ich sie zuließe, 150 von ihnen vorbereitet finden würde.“

Am 13. März reiste Heber mit seinem Hauskaplan über den Thomasberg, wo man den Ort besuchen wollte, an den die Ueberlieferung das Martyrium des Apostels Thomas verlegt und den Heber auch als solchen gelten zu lassen geneigt ist, und über Mahabalipuram oder die „sieben Pagoden“ nach Sadras mit seinen melancholischen Resten einer holländischen Faktorei. Bis hieher reicht Heber's Tagebuch. Schon am 15. März brach er von dort auf und gelangte am 17. nach Pondichery, wo er vier junge Leute confirmirte, und am folgenden Tage nach Cudalore. Hier fand er die alte Mission sehr in Verfall. Er bestimmte den Wiederaufbau der verfallenen Kirchen- und Schulgebäude und die Wiederanstellung eines tüchtigen evangelischen Boten, untersuchte auch, wie den armen Christen Mittel zum Unterhalt in die Hände gegeben werden könnten. Am 24. März kam der Bischof über Tschillambram nach Combaconium. Hier hielt er selbst den Gottes-

dienst. Ein alter Landprediger von Tanjore machte einen tiefen Eindruck auf ihn, und als dieser beim Abschied stehen blieb und Heber erfuhr, es sey Sitte der Tamul-Christen, nie einen Diener des göttlichen Wortes zu verlassen ohne dessen Segen, da segnete er den frommen Greis mit Freudenthränen im Auge, indem er ausrief: „O, ich will sie Alle segnen — das liebe Volk!“ Von Combaconium begleiteten ihn nicht weniger als sechs Missionare auf seiner Reise nach Tanjore, wo er am 25. März anlangte. Diesen Ort, auf dem Vater Schwarz, der Patriarch der protestantischen Missionare auf der Coromandelküste, so segensreich gewirkt hatte, betrat er in feierlichster Stimmung, und sein erster Gang galt den von Schwarz gegründeten Anlagen. Am 26., als am ersten Ostertage, predigte er in der Missionskirche, innerhalb des Fort, in deren Hintergrunde das weiße Marmordenkmal steht, welches der Radja Serfodji seinem ehrwürdigen Lehrer und Erzieher, Vater Schwarz, hatte setzen lassen, über Offenb. 1, 18., und wohnte am Abend dem Tamul-Gottesdienste bei, wobei Missionar Cämmerer aus Trankebar predigte. Am Schlusse sprach Heber den Segen im Tamulischen, und der alte Kohlhof, der erst um die Mitte dieses Jahrhunderts starb, freute sich über die richtige Aussprache des Bischofs. Robinson, Heber's Hauskaplan, sagt, er habe nie, auch in Europa nicht, eine andächtigere Gemeinde gesehen, und Heber habe, als im sein Begleiter die Robe abnahm, gerufen: „Gern wollte ich Jahre des alltäglichen Lebens für einen solchen Tag hingeben!“ Heber lernte hier auch den Radja Serfodji kennen, den Pflegling von Vater Schwarz, der unter Anderen Fourcroy, Lavoisier, Linnée und Büffon fließend im Munde führte und dazu bei den englischen Officieren der Nachbarschaft als „ein großer Pferdekenner und kaltblütiger, kühner und glücklicher Tigerschütze“ geachtet wurde, sowie auch dessen ehemaligen Mitzögling, den Sastri Vedomaichen — ebenfalls einen Schüler von Vater Schwarz — eine Art Hans Sachs der Tamulen, der noch bis heutigen Tages lebt und die christlichen Gemeinden des Tamulenlandes mit seinen religiösen Liedern erfreut. Wie den Bischof diese Mission, als eine Pflanzung eines „der apostolischsten Missionare nach den Aposteln“, besonders interessirte, so wendete er ihr auch seine besondere Sorgfalt zu, zumal er sie in einem Zustande fand, welcher „der Nachhülfe und Erneuerung“ bedurfte; er beschloß zur Mehrung der Arbeitskräfte die von den Missionaren empfohlenen Eingeborenen zu ordiniren, ordnete das Gehaltswesen, theilte die Mission in 7 Bezirke und dachte selbst an eine ordentliche Besetzung von Madura und Ramnad, wo bereits Anfänge vorhanden waren, und entwarf endlich auch einen Plan zur Errichtung eines theologischen Seminars in Tanjore. Was ihn aber in jenen Tagen noch besonders beschäftigte, war die sogenannte Kastenfrage. Missionar Rhenius nämlich hatte geglaubt, von der Praxis der alten Schule, wonach die bürgerliche Seite der Kaste bis zu einem Grade geduldet wurde, abgehen zu sollen, und seitdem war eine Art „Kastenform“ erfolgt. Die eingeborenen Christen zu Wepery in Madras und dann auch im Süden wandten sich nun klagend an den Bischof. „Die Schwierigkeit“ — sagt Heber — ist nun, festzusetzen, inwieweit die Idee der Kaste rein bürgerlich und nicht religiös ist und inwieweit die anderen schuldgegebenen Handlungen wirklich unsittlich und götzendienerisch sind. Ich hoffe, daß ich im Verlaufe meiner Reise der Wahrheit nahe genug kommen werde, um wenigstens einem gröblichen Aergerniß vorzubeugen, ohne doch zu derb auf das loszuschlagen, was man als die natürliche Freiheit ansehen kann“, und an Missionar Schreyvogel in Trankebar schreibt er, daß „wenn und soweit es sich hier bloß um bürgerliche Unterschiede handele“, er „das Uebel nicht für so groß halte, daß es nicht zu ertragen wäre oder daß man die Diener der Kirche berechtigen könnte, diejenigen von dem heiligen Abendmahle zurückzuweisen, die darauf halten, obwohl der zu Grunde liegende Geist des Stolzes durch milde Mittel so viel als möglich gebessert werden sollte.“ . . . „Gott verhüte, daß wir der Sünde irgend einen Vorschub leisten sollten; allein . . . . ich fürchte, daß einige neuere Missionare weiter gegangen sind, als nöthig ist.“

Neben dem Kastenstreit auf Coromandel beschäftigte den Bischof auch der kirchen-

regimentliche Streit der „syrojacobitischen Kirchen in Travancore“ auf Malabar. Mar Athanasius und Abraham — „wahre Feuerbrände“ nach dem Ausdruck der Missionare an Ort und Stelle — hatten unter Anderen den nicht regelrecht eingesetzten Metropoliten Philoxenus sammt seinem Coadjutor Dionysius (s. oben S. 611) excommunicirt; und dagegen hatten der englische Resident und die Ramu („Königin“) dem Athanasius jede Funktion untersagt und mit Landesverweisung gedroht; allein Heber hatte sich bereits in's Mittel gelegt und war gesonnen, das Schiedsrichteramt nach dem Wunsche der Malagalim-Kirche zu übernehmen und demgemäß eine Synode ihrer Geistlichen zu versammeln und ihr persönlich beizuwohnen. In diesem Sinne hatte Bischof Heber schon am 22. März an Mar Athanasius selbst geschrieben, und am 27. März auch an Philoxenus. Im Rathe Gottes aber war es anders beschlossen. Schon in Tritschinopoly nämlich, wo Heber am 1. April ankam und noch am 2. u. 3. voll Kraft und Leben amtirte und redete, sollte seinen weiteren Reiseplänen nach Calicut und Cananore und von da zurück nach Seringapatnam und Madras nach Calcutta ein Ziel für immer gesetzt werden. Sein letzter kirchlicher Akt bestand in der Confirmation von 15 Eingeborenen am Morgen des 3. April; seine letzte Anordnung war die Bestimmung des Missionars Schreyvogel für Tritschinopoly; seine letzte Unterredung mit seinem Hauskaplan drehte sich um die Dürftigkeit der Mission in Tritschinopoly. Bald darauf nahm er, wie an den beiden vorhergehenden Morgen, ein kaltes Bad. Nach einer halben Stunde fand ihn sein Diener, der sich über sein ungewöhnlich langes Ausbleiben ängstigte, entseelt im Wasser. Ehrenschüsse von den Festungsbatterieen nach der Zahl seiner Lebensjahre verkündeten des Bischofs Tod; eine Menge von Heiden und Christen begleiteten seinen ehrenvollen Leichenzug, und das Officiercorps der indischen Truppen legte auf einen Monat Ehrentrauer an. Ueber seiner Gruft stehen in Marmor gegraben die vier Worte „Be ye also ready!“ In Ostindien und in England ehrte man sein Gedächtniß durch wohlthätige Stiftungen und monumentale Kunstwerke; ja selbst in Amerika ließ man unfern des Niagarasturzes Worte der Erinnerung mit goldenen Lettern in einen Granitfelsen graben.

Heber war jedenfalls einer der „außerordentlichen“ Menschen seiner Zeit. Von Natur mannichfaltig und reich begabt, und von Kindheit an auf das Eine, was Noth ist, gelenkt und erzogen, suchte er alle seine Anlagen von Jugend an mit dem gewissenhaftesten Ernste auf Ein großes Ziel hin — die Förderung des Reiches Gottes auf Erden im weitesten Sinne — unter dem Einfluß der günstigsten Verhältnisse möglichst harmonisch auszubilden. Er war Theolog, Seelsorger, Kanzelredner, Hymnolog (wer kennt nicht z. B. sein berühmtes Missionslied „From Greenlands icy mountains“), auch Linguist und Historiker und dazu Geschäftsmann. Der Grundzug seines Wesens war herzliche Liebe und ungeheuchelte Demuth auf dem Grunde wahrer Frömmigkeit, und daraus floß ein nüchternes, mäßiges und besonnenes Wesen in allen Verhältnissen. Die Lichtseiten des englischen Karakters — Hochsinnigkeit und thatkräftiges Wesen — waren bei ihm stark vertreten; die Schattenseiten des englischen Nationalkarakters kannte er sehr wohl; er wußte, daß die Engländer in der Regel „eine Kaste sind, die keinen Andern mag, und die wiederum kein Anderer mag“, und daß ihr herrisches und unfreundliches Benehmen seiner Nation in Ostindien „viel schade“, und suchte daher an seinem Theile diesem Wesen allenthalben entgegenzuarbeiten. Fast an deutsches Wesen erinnert sein liebendes Eingehen in Geist und Anschauungsweise der indischen Welt; ohne die verderblichen Einflüsse der falschen Religionssysteme und die damit zusammenhängenden Gräuel und Unsitten zu unterschätzen, hebt er stets mit sichtlicher Herzensfreude auch die Anknüpfungspunkte für die christliche Wahrheit und die guten Seiten des Volkskarakters hervor und vertheidigt namentlich die Hindus gegen die Vorwürfe gänzlicher Lieblosigkeit und Undankbarkeit. Seine kirchliche Stellung zwar kann schroff erscheinen, und am unangenehmsten berührt sie namentlich ein deutsch-lutherisches Gemüth in seinem Dringen auf Reordination lutherisch ordinirter Missionare (s. sein Schrei-

ben vom 23. Dezember 1825 an Deocar Schmidt), und in seinem Rath, in Ermangelung von anglikanischen Missionaren seine „Zuflucht zu den alten apostolischen Kirchen in Schweden und Dänemark zu nehmen." Allein vergessen darf dabei nicht werden, daß er trotzdem die lutherische Kirche Deutschlands für „eine wahre Kirche Christi erklärt", und daß er die sogenannte apostolische Verfassung der anglikanischen Kirche als das große Glied der Vereinigung mit der syrischen Kirche in Ostindien betrachtet, auf die er durch engeren Zusammenschluß mit der anglikanischen Kirche „unter dem Segen des Herrn" zu ihrer allmählichen Verbesserung zu wirken hoffte. Großartig war jedenfalls die Auffassung seines Berufes. In dem dankbaren Bewußtseyn, daß „des Allmächtigen Rathschluß dem britischem Volke ein so weites und unbeackertes Feld nützlicher Thätigkeit eröffnet", trachtete er danach, abgesehen von seiner eigentlichen Amtsthätigkeit, zur Neubelebung sämmtlicher orientalischen Kirchen mitzuwirken. In gleicher großartiger Weise umfaßte er denn auch mit seiner Pflege und Fürsorge nicht bloß die bereits bestehende, sondern auch die werdende Kirche, während sein Vorgänger Middleton die Pflichten des Pastors von denen des Missionars allzuweit auseinanderzuhalten bemüht gewesen. Und eben weil er sich auch für die evangelische Thätigkeit an der umgebenden Heidenwelt zu seinem bischöflichen Amte mitberufen fühlte, wendete er fast jede Minute seiner spärlichen Muße daran, das Missionsterrain, d. i. das Volk der Hindus in Literatur und Leben zu studiren. Leider war seine Amtsthätigkeit in Ostindien zu kurz, als daß er alle seine Pläne auch nur zur Reife, geschweige denn zur Ausführung hätte bringen können. Das aber hat er sicherlich erreicht, was er als sein allgemeines Ziel bezeichnete, „wenigstens auf das, was er selbst nicht ausführen könne, Andere aufmerksam zu machen, daß sie es weiter bedenken und vollbringen möchten."

Seine Wirksamkeit war im hohen Grade anregend, seine ganze Persönlichkeit aber gewinnend.

Literatur: Narrative of a journey through the Upper-Provinces of India from Calcutta to Bombay. 1824—1825, with notes upon Ceylon. — An account of a journey to Madras and the southern Provinces 1826, and letters written in India. 3 Vols. London. — The journal and correspondence of Reg. Heber etc. 2 Vols. London. — Robinson, the last days of Bishop Heber etc. — Sermons preached in England; sermons preached in India; hymns written and adapted to the weekly church service of the year; poems and translations; a series of engravings from the drawings of R. Heber illustrative of the scenes described in the Indian journal, together with a large map of India. London, Murray. — Neue Geschichte der Engl. Missionsanstalten zur Bekehrung der Heiden in Ostindien. Stück 73. S. 3. Stück 75. S. 186. 241. 242. — Reginald Heber's Leben und Nachrichten über Indien; nebst einem Abrisse der Geschichte des Christenthums in Indien, herausgegeben von F. Krohn. 2 Bde. Berlin 1831. — Vgl. auch das Basler Evangel. Magazin, 1829. 1830. 1843.

K. Graul.

Hegius, Alexander, so genannt von seinem Geburtsorte, dem Dorfe Heck bei Hörstmar im Münsterischen, ein Humanist, der durch seine ausgezeichnete Lehrthätigkeit dem Emporkommen der humanistischen Studien mächtigen Vorschub leistete. Ueber sein Leben sind wir hauptsächlich auf wenige dürftige Notizen Herm. Hamelmann's (Opera geneal.-hist. de Westphalia et Saxonia infer. ed. E. Cas. Wasserbach. Lemgov. 1711. 4°) angewiesen. Seine Bildung erhielt er zunächst in Deventer in der Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens, wo Rudolph v. Langen sein Mitschüler war (s. a. a. O. S. 263), mit dem er bis an sein Ende in freundlichen Beziehungen stand, und wir dürfen annehmen, daß er hier die Richtung auf's Religiöse und Sittliche empfing, der er in der Folge treu blieb. Wo und wie er weiter ausgebildet wurde, wissen wir nicht, für lange Jahre verlautet nichts von ihm, nur muß er nach seinem späteren Wissen fleißig die alten Römer studirt haben. Auch Griechisch lernte er, vermuthlich von Rudolph Agricola, denn darauf scheint es zu gehen, wenn

ihn Erasmus (Adag. I, 4, 39) einen Schüler Agricola's nennt. Agricola erscheint später dem Hegius sehr befreundet. Das große Werk des Hegius war die Errichtung einer Schule zu Deventer, die unter seiner Leitung eine der ersten Pflanzstätten des Humanismus in Deutschland wurde. Nach Hamelmann S. 173 stand er ihr 30 Jahre vor und Agricola besuchte ihn dort 6 Jahre vor seinem (Agricola's) Tode, das wäre 1479, als Erasmus, dort Schüler, das 14. Jahr kaum angetreten (vix ingressus) hatte (s. S. 1430). Da nun Hegius den 27. Septbr. 1498 starb, so fiele die Gründung der Schule nach Hamelmann in's Jahr 1468, oder, nehmen wir 30 als runde Zahl, ein oder zwei Jahre früher oder später. Dagegen scheint nach einem Briefe Agricola's an Hegius, in dem dieser ihm zur Errichtung der Schule Glück wünscht, diese erst in das Jahr 1481 zu fallen. Der Brief ist freilich nicht datirt, aber er scheint am Ende dieses Jahres, als Agricola von seiner im Auftrage des Senates von Gröningen unternommenen Reise nach Holland zurückgekehrt war, geschrieben zu seyn (s. C. Meiners Lebensbeschreibungen berühmter Männer. Bd. 2. Zürich 1796. 8. S. 364 f.). Da mir die Briefe Agricola's nicht zugänglich sind, so muß ich vorläufig die Differenz auf sich beruhen lassen. Im Uebrigen ersehen wir aus jenem Briefe, daß die Zeitumstände dem Unternehmen des Hegius nicht eben günstig waren, denn Deventer war durch die Pest verödet. Die glücklicheren Zeiten, auf die hoffend Agricola verweist, kamen indessen, die Schule wurde die blühendste, und dazu trug Mehreres bei. In der Luft lag das erste Frühlingswesen des Humanismus, und Hegius war vor Anderen der Mann, dem neuen Zuge Luft zu machen. Angesehen wegen seiner Kenntniß des Lateinischen und Griechischen, geachtet als frommer, sittlicher und uneigennütziger Karakter, im Verkehr stehend mit hervorragenden Männern der Zeit, erblickte er seine Aufgabe im Unterrichten und bewährte er sich als Pädagog. Seine Schule fand daher zahlreiche Schüler; von Rud. v. Langen wissen wir, daß er sie angelegentlichst empfahl. Auch mit J. Wessel stand Hegius im Verkehr, und ein interessanter Brief an diesen zeigt uns sein reges wissenschaftliches Streben, sein Suchen nach Büchern, aber auch seine Frömmigkeit, der er die Gelehrsamkeit untergeordnet wissen will (s. Ullmann, die Reformatoren vor der Reformation. Bd. 2. S. 388 f.). Die Bedeutung des Hegius liegt in seinen zahlreichen Schülern, die er in den humanistischen Studien förderte und für diese begeisterte; wir nennen als die hervorragendsten den Erasmus, Murmellius, Herm. v. dem Busche, Camener und Mutianus; über Tilemann Mullius s. Jahn, Lebensbeschreibung des J. Rivius. Bayreuth, 1792. 8°. S. 2 ff., die Alle mehr oder weniger auf eine neue Zeit hinarbeiteten.

Unter den Epigrammen auf ihn setzen wir das des ehrlichen H. v. d. Busche her, der dem Lehrer seine treueste Liebe bewahrte; es besagt eher zu wenig als zu viel:

Functus Alexander tumulo jacet Hegius isto.
Tu cave, ne plantis laesa sit umbra tuis.
Hoc duce Westphalos intravit Graecia muros,
Et Monastriacas Pegasus auxit aquas.

Als Schriftsteller war Hegius wenig thätig, was der fingerfertige und ruhmbegierige Erasmus nur tadeln konnte, aber was er lieferte, war für seine Zeit tüchtig; es waren Gedichte und kleinere grammatische und philosophische Abhandlungen (s. H. A. Erhard, Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftl. Bildung. Bd. 1. Magdeburg 1827. 8°. S. 424 ff.), die jetzt sehr selten sind und allerdings seinem Namen eine allgemeinere Bedeutung nicht sichern konnten. Am Abende seines Lebens suchte ihn R. von Langen als Rektor nach Münster zu ziehen, denn da erst gelang es diesem, den Widerstand der Kölner zu besiegen und ein Schulwesen in Münster neu zu organisiren, aber Hegius schlug des Alters wegen ab und weil er Presbyter in Deventer geworden war, s. Hamelmann S. 265. Wenn derselbe S. 174 sagt: Confectus senio fit sacerdos Daventriae, und Hegius, wie oben bemerkt, 1498 starb, so wird dieser nach der gewöhnlichen Annahme schwerlich gleichalterig mit R. v. Langen (geb. um 1440) und Rud. Agricola (geb. 1443), sondern wohl älter gewesen seyn. O. F. Fritzsche.

Heiligkeit Gottes. Gott ist heilig, קָדוֹשׁ, LXX. und N. Testam. ἅγιος. Dieser Begriff ist vermöge seiner Prägnanz — vere inexhaustae significationis nennt ihn J. A. Bengel — einer der schwierigsten biblischen Begriffe. Auf etymologischem Wege läßt sich die Grundbedeutung des קָדוֹשׁ nicht sicher bestimmen. Die wahrscheinlichste Ansicht ist, daß der Verbalstamm קָדַשׁ, der mit חָדַשׁ verwandt ist (wie קצב mit חצב, קצף mit חצף, קצר mit חצר u. s. w.), auf die Wurzel דש, von der auch דשא stammt, zurückzuführen, und als Grundbedeutung desselben „enituit, glänzend hervorbrechen" anzunehmen ist (vgl. Delitzsch, Jesurun, S. 155). Hiernach läge in קדוש ursprünglich das Strahlende, der hervorbrechende Lichtglanz, wofür sich besonders Jes. 10, 17. anführen läßt, wo dem Heiligen Israel's die Bezeichnung „Licht Israel's" entspricht. Gott hieße der Heilige, „weil er der schlechthin Reine, das helle, fleckenlose, absolute Licht ist" (Thomasius, Dogmatik Bd. I. 2te Aufl. S. 141), wie schon Quenstedt die Heiligkeit Gottes als summa omnisqne labis expers in Deo puritas definirt hat. Und wirklich liegt diese Bestimmung grundwesentlich in dem Begriffe, aber sie erschöpft die Fülle desselben nicht. Um den Begriff vollständig zu erfassen, ist es angemessen, von der geschichtlichen Entfaltung desselben auszugehen.

Bekanntlich tritt im A. Testament die Benennung Gottes als des Heiligen erst seit der Erlösung Israel's und der Gründung der Theokratie auf. Die erste Aussage über die göttliche Heiligkeit findet sich in dem Lobgesange des Moses (2 Mos. 15, 11), wo es in Bezug auf die Großthaten Gottes bei der Ausführung des Volkes aus Aegypten heißt: „Wer ist wie Du unter den Göttern, herrlich in Heiligkeit, furchtbar zu preisen, Wunder thuend?" Dem entspricht, daß auch Israel, da es in den Bund mit Gott aufgenommen wird, das Prädikat des heiligen Volkes empfängt, So sehr ist den Vorgängen bei der Gründung der Theokratie der Stempel der Heiligkeit aufgeprägt, daß für dieselbe Handlung, die 1 Mos. 35, 2. bezeichnet wird; „reiniget euch", 2 Mos. 19, 10. 14., der Ausdruck heiligen gebraucht wird (vgl. Achelis, über die Bedeutung des Wortes קדש, in den Theol. Stud. u. Krit. 1847. S. 192). Eben so ruhen die Ordnungen der Theokratie auf dem Princip: „Ihr sollt heilig seyn, denn heilig bin ich, Jehova, euer Gott", 3 Mos. 19, 2. vergl. mit 11, 44 f. 10, 8. 21, 8), und zwar wird dieses Princip mit besonderem Nachdruck bei solchen Ordnungen hervorgehoben, in denen der Unterschied des Bundesvolkes von den heidnischen Völkern zur Erscheinung kommen soll (s. auch die Stelle über den Sabbath Ezech. 20, 12).

Indem nun die Heiligkeit von dem Bundesvolk ausgesagt wird, liegt darin ein Zweifaches: 1) negativ, daß das Volk entommmen, ausgesondert ist aus der Masse der Weltvölker, 2) positiv, daß es von Gott angenommen, in seine Gemeinschaft eingeführt ist und ihm so als Eigenthum angehört (2 Mos. 19, 4—6), welche Angehörigkeit an Gott sich in einer Lebensordnung ausprägen soll, die überall die Hingabe an Gott und das Geweihtseyn für ihn erkennen läßt (s. Bd. XVII. S. 253 f.). Ebenso haftet das Prädikat der Heiligkeit an Lokalitäten, die dadurch, daß der in Israel sich offenbarende Gott an ihnen seine Gegenwart kundgibt, von ihm in besonderer Weise angeeignet worden sind. Zuerst wird 2 Mos. 3, 5. die Stätte der Theophanie heiliger Boden genannt, während es noch 1 Mos. 28, 17. im gleichen Falle geheißen hatte: „wie furchtbar (נוֹרָא) ist diese Stätte!" Sodann wird die Stiftshütte geheiligt dadurch, daß Gott sie mit seiner Herrlichkeit erfüllt und von dort aus mit seinem Volke verkehrt (2 Mos. 29, 43 f.); das Lager ist nach 5 Mos. 23, 15. heilig, weil Jehova in der Mitte desselben wandelt. Weiter wird Heiligkeit ausgesagt von den für den Cultus ausgesonderten Zeiten (schon 1 Mos. 2, 3. von dem siebenten Wochentage, weil dort bereits auf die theokratische Ordnung, zu der eben erst das Sabbathinstitut gehört [Bd. XIII. S. 194], hinausgeblickt wird), endlich von den Handlungen, in denen das Volk seine Hingabe an Gott vollzieht, von den Dingen, die es ihm weiht und dadurch in sein Eigenthum übergehen.

Dieser Karakter der Heiligkeit beruht nie auf einer natürlichen Beschaffenheit; die Begriffe natürlicher Reinheit und Unreinheit congruiren nicht mit denen der Heiligkeit und Unheiligkeit. Vielmehr weist die Heiligkeit eines Creatürlichen immer auf göttliche Erwählung, Stiftung und Aneignung hin, wie dieß Bd. IV. S. 385. X, 619. XII, 175. XVII, 253 im Besonderen nachgewiesen worden ist. Ganz richtig sagt Diestel (in der Abhandl. „die Heiligkeit Gottes", Jahrb. f. deutsche Theologie, 1859. S. 7): „Innerhalb des Mosaismus verdankt die gesammte Sphäre des Heiligen ihren Ursprung dem Willen Jehova's, der durchweg als absolut freie und mächtige Persönlichkeit gedacht ist. Darum ist im strengsten Sinne des Wortes nichts an und für sich heilig; erst der Wille Jehova's erklärt es zu seinem Eigenthume." Es ist immer eine durch Gott selbst gesetzte Gebundenheit eines Creatürlichen an Gott, was durch קָדֹשׁ, קִדֵּשׁ, הִקְדִּישׁ ausgedrückt wird; wogegen die entgegenstehenden Ausdrücke חֹל, חִלֵּל, הֵחֵל (vgl. 3 Mos. 10, 10. 22, 9. Ezech. 22, 26. 36, 21. 39, 7) das Profane als ein Gelöstes, dem gemeinen Gebrauch Ueberlassenes und Preisgegebenes bezeichnen*).

Fassen wir nun das קָדוֹשׁ, sofern es von Gott selbst ausgesagt wird, in's Auge, so ist für's Erste unverkennbar, daß der Begriff ebenfalls ein negatives Moment enthält, ein Abgesondertseyn, ein sich Herausheben Gottes über Anderes bezeichnet. So wird Jehova als der Heilige den anderen, vermeintlichen Göttern entgegengesetzt 2 Mos. 15, 11: „wer ist wie du unter den Göttern, wer ist wie du herrlich in Heiligkeit!", so allem Creatürlichen Jes. 40, 25: „wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich ähnlich sey, spricht der Heilige." Mit anderen Worten, als der Heilige ist Gott der schlechthin über die Welt Erhabene; man sehe, wie Ps. 99, 2—5. die Erhabenheit Gottes über alle Völker mit seiner Heiligkeit verknüpft wird, wie Jes. 5, 16. dem, daß der heilige Gott sich durch Gerechtigkeit heiligt, entspricht, daß er hoch ist durch Gericht (vgl. 2, 17). Diese schlechthinige Erhabenheit ist als solche schlechthinige Einzigkeit Gottes, 1 Sam. 2, 2: „Keiner ist heilig, wie Jehova, denn außer dir ist Keiner." Das Positive in dieser absoluten Erhabenheit und Einzigkeit Gottes ist dieß, daß Gott in seiner Abgezogenheit von der Welt eben der sein selbst Eigene, sich in seinem von der Creatürlichkeit unterschiedenen Wesen selbst stets Behauptende und Bewahrende ist. Ganz richtig sagt Schmieder (Betrachtungen über das hohepriesterliche Gebet, 1848. S. 125): „Die Heiligkeit Gottes ist Gottes Selbstbewahrung, kraft deren er in allen Verhältnissen, die in ihm sind und in die er irgendwie eingeht, sich selbst gleich bleibt, nichts von seiner Gottheit aufgibt und nichts Ungöttliches in sich aufnimmt."

Dieses Moment der göttlichen Heiligkeit wurde von Mehreren ausschließlich festgehalten, indem sie dieselbe als die Unvergleichlichkeit und alleinige Anbetungswürdigkeit Gottes definirten. So, freilich sehr äußerlich, Zachariä (biblische Theologie, Bd. I. S. 242); ich bin heilig, soll nach ihm bloß heißen: „Keiner darf als Gott verehrt werden, wie unter Israel Jehova verehrt wird." Genauer Storr (doctr. christ. §. 30): „divina natura vocatur sancta, h. e. sejuncta ab omnibus aliis et incomparabilis." — Gegen diese Auffassung erhob sich Menken und seine

---

*) S. über das Letztere Hofmann, der Schriftbeweis, Bd. I. 2te Aufl. S. 82. Darin aber können wir Hofmann nicht beistimmen, daß bei קָדוֹשׁ nicht sofort an die Beziehung zu Gott gedacht sey, daß es im Allgemeinen bedeute, „was außerhalb des gemeinen Laufs, der gemeinen Ordnung der Dinge steht." Daß die religiöse Bedeutung von קדשׁ unzertrennlich ist, zeigen auch die nur für das Gebiet des Heidenthums verwendeten Ausdrücke קָדֵשׁ und קְדֵשָׁה, die ebenfalls der Gottheit geweihte Personen bezeichnen. — Am wenigsten darf die Redensart קִדֵּשׁ מִלְחָמָה nur darauf bezogen werden, daß der Krieg „den gemeinen, täglichen Verlauf des Lebens unterbricht." Vielmehr handelt es sich in allen Stellen, wo dieser Ausdruck vorkommt, um einen Kampf für die göttliche Sache, sey es im Sinne (Joel 4, 9) oder doch nach dem Vorgeben (Mich. 3, 5) der Kämpfenden, sey es mit Beziehung darauf, daß ihr Kampf zur Vollstreckung des göttlichen Rathes geordnet ist.

Schule. Daß man sich unter der Heiligkeit Gottes seine Geschiedenheit von allem Gemeinen, Bösen, Sündlichen, Menschlichen gedacht, in dieselbe das einer zu weit gehenden Zutraulichkeit und Zuthätigkeit von Seiten des Menschen wehrende Strenge und Furchtbare des göttlichen Wesens gelegt habe, bezeichnete Menken als einen dem Zustande der Sünde und des Verlustes der wahren Gotteserkenntniß zukommenden Sprachgebrauch (s. dessen Versuch einer Anleitung zum Unterricht in den Wahrheiten der heil. Schrift. 3te Aufl. 1833. S. 60 f.). Durch die Heiligkeit werde vielmehr Gottes sich herablassende Gnade, seine sich erniedrigende Liebe ausgedrückt (S. 57); קָדוֹשׁ sey demnach gleichbedeutend mit חָסִיד (S. 67). Als Belege hiefür werden zahlreiche Stellen geltend gemacht, in denen die göttliche Heiligkeit mit Erweisungen der göttlichen Gnade in Zusammenhang gebracht wird; z. B. Psalm 103, der sich in Vs. 1. als Lob der göttlichen Heiligkeit ankündigt, und nun Gott als den Gnädigen preist, der die Sünde vergibt und von allem Uebel erlöst (vgl. Ps. 105, 3); Hos. 11, 8 f.: „allzusammen entbrennen meine Erbarmungen, ich will nicht vollstrecken meines Zornes Gluth, will nicht wieder Ephraim verderben; denn Gott bin ich und nicht Mensch, in deiner Mitte heilig"; ferner Ps. 22, 4. 33, 21. u. a. m. (s. auch Achelis in der angef. Abh. S. 198 f.). — Dieser Menken'schen Ansicht gegenüber war freilich nicht schwer zu zeigen, daß die Erweisung der göttlichen Heiligkeit zunächst Scheu bei dem Menschen erwecken will, und daß die von Menken aus dem Begriff ausgeschlossene Strenge des göttlichen Wesens wirklich wesentlich mit demselben verknüpft ist. Schon 2 Mos. 3, 5. zeugt hiefür. Wie kann man aber vollends mit der Menken'schen Auffassung Stellen gerecht werden, wie 1 Sam. 6, 20., wo es nach einer furchtbaren Heimsuchung heißt: „Wer vermag zu stehen vor Jehova, diesem heiligen Gott?", oder Jes. 5, 16., wo im Hinblick auf das im Anzug begriffene Gericht gesagt wird: „der heilige Gott heiligt sich in Gerechtigkeit", oder auch jener Hauptstelle Jes. Kap. 6., wo der Prophet, als er das dreimal Heilig der Seraphim vernimmt, Vs. 5. ausruft: „wehe mir, ich vergehe, denn ein Mensch unrein von Lippen bin ich." Die alexandrinischen Uebersetzer des Alten Testam. waren in der That von einem richtigen Gefühle geleitet, indem sie das Wort קָדוֹשׁ durch *ἅγιος* geben, das, von *ἅζομαι* kommend, eben auf die ehrfurchtsvolle Scheu hinweist, welche das Heilige für sich in Anspruch nimmt (s. die feinen Bemerkungen hierüber bei v. Zezschwitz, Profangräcität und biblischer Sprachgeist, 1859. S. 15). Und doch muß in der Ansicht Menken's, wie die von ihm hervorgehobenen Stellen zeigen, etwas Wahres liegen. Ueberhaupt, wenn die Erkenntniß Gottes als des Heiligen gerade an die Erwählung und Führung Israel's sich knüpft, kann das oben entwickelte Moment der Absonderung und Abgezogenheit des göttlichen Wesens den Begriff unmöglich erschöpfen. „Die Heiligkeit" — sagt Schmieder (a. a. O. S. 125) ganz richtig — „wäre nicht Heiligkeit, sondern Verschlossenheit, wenn sie nicht Gottes Eingehen in mannichfache Verhältnisse und dadurch Offenbarung und Mittheilung seiner selbst voraussetzte." Es muß in der Heiligkeit Beides liegen, „sowohl dasjenige, was uns zur Furcht, als dasjenige, was uns zum Vertrauen bewegt" (J. A. Bengel, erklärte Offenb. Johannis, zu 4, 8., und desselben Reden über die Offenb. Joh. S. 240). Dieses zweite Moment liegt nun eben darin, daß die Heiligkeit Offenbarungseigenschaft ist, nämlich, daß Gott als der Heilige, um die Welt in Beziehung zu sich zu setzen, eine Aussonderung in ihr vornimmt, ein Volk aus der Masse der Nationen heraushebt, um durch dasselbe seinen Offenbarungszweck zu verwirklichen, in diesem Volke ein besonderes Gemeinschaftsverhältniß zu ihm begründet und ausgestaltet und seiner ganzen Führung eine besondere Direktion für seinen Zweck gibt. S. 3 Mos. 20, 26: heilig bin ich, und so habe ich euch ausgesondert aus den Völkern, mein zu seyn." Hiernach ist auch deutlich, wie Gott 2 Mos. 15, 11. in seiner Heiligkeit als der Wunderthätige, genauer als der „Sonderliches" (פֶּלֶא) in Israel's Führung Vollbringende gepriesen wird. Vgl. für den Zusammenhang des Wunderbegriffs mit der göttlichen Heiligkeit auch Ps. 77, 14 f. 98, 1. — Vermöge dieser Offenbarungsseite der göttlichen Heilig-

keit heißt Gott bei Jesaja, dem Herold der göttlichen Heiligkeit, die sich ihm in der Stunde seiner Berufsweihe geoffenbart, sowie in einigen anderen prophetischen und Psalmstellen der Heilige Israel's (s. über diese Benennung Caspari, in der Zeitschrift f. luther. Theol. 1844. Bd. III. S. 92 ff.). Die ganze specifische Beziehung Gottes zu Israel ist in diesem Namen ausgeprägt: daß er Israel's Bildner ist (Joh. 45, 11), d. h. derjenige, der Israel zum Bundesvolk gestaltet hat, wie daß er Israel's Retter und Erlöser ist (43, 3. 49, 7), denn auch Israel's Wiederherstellung ist ein Ausfluß der göttlichen Heiligkeit, da Gott vermöge dieser Eigenschaft den Widerspruch tilgt, in welchem die Verstoßung Israel's zu seinem Erwählungsrath steht (Ezech. 36, 16 ff. 37, 26—28. — S. das Bd. XVII. S. 653 hierüber Ausgeführte). — Es ist aber durchaus unrichtig, wenn man neben dieser Bedeutung der göttlichen Heiligkeit als Offenbarungseigenschaft das Moment der göttlichen Abgezogenheit von der Creatur und der göttlichen Einzigkeit nicht will zum Rechte kommen lassen. Denn das zuerst entwickelte Moment ist die wesentliche Voraussetzung des zweiten. Eben weil Gott seinem Wesen nach über die Welt erhaben ist, bedarf es, damit ein Volk in seine Gemeinschaft eingeführt, sein Eigenthum werde, erst einer Aussonderung aus der Masse der Weltvölker und einer Weihe desselben. Alle theokratischen Ordnungen sind ja darauf berechnet, dem Volke zum Bewußtseyn zu bringen, daß es nach seinem natürlichen Wesen unfähig ist, in Gemeinschaft mit Gott zu treten. „Ihr könnet dem heiligen Gott nicht dienen" (Jes. 24, 19). Wie von Gott, als dem Heiligen, Beides gilt, daß er im Gegensatz steht zur Welt und hinwiederum diesen Gegensatz aufhebt, indem er in der Welt solche sich ersieht, zu denen er in Gemeinschaft tritt, ist besonders schön Jes. 57, 15. ausgesprochen: „So spricht der Hohe und Erhabene, der ewiglich wohnt, Heiliger ist sein Name; in der Höhe und im Heiligthum wohne ich, und bei dem Zerschlagenen und dem, der niedrigen Geistes ist." Die Heiligkeit Gottes ist demnach, wie Schmieder (a. a. O. S. 125) ausgeführt hat, ein Ineinanderseyn von göttlicher Selbstbewahrung und Selbsterschließung, von Hingebung und Abwehr. Außerhalb der theokratischen Beziehungen ist sie der Welt verschlossen; sobald aber die Welt in Beziehung zum göttlichen Reiche tritt, empfängt sie Kundgebungen der göttlichen Heiligkeit, wie nämlich dieselbe an den der göttlichen Reichsordnung Widerstrebenden im Strafgericht sich heiligt (Jes. 5, 15) und auf der anderen Seite in Heils- und Erlösungsthaten an dem erwählten Volke sich offenbart (Jes. 52, 10. Ps. 98, 1—3. Ezech. 39, 7). Doch auch wo Gott zu der Gemeinschaft mit der creatürlichen Persönlichkeit sich herabläßt, macht sich in der Selberschließung immer jene den Menschen im Bewußtseyn seines Abstandes von Gott erhaltende Selbstbewahrung Gottes geltend, vermöge welcher er, wie Nitzsch (Bd. V. S. 265) es ausgedrückt hat, dennoch ganz er selber, ganz Gott bleibt.

Durch das Bisherige ist aber der Begriff der göttlichen Heiligkeit noch immer nur formell bestimmt. Um den Uebergang zur materialen Bestimmung zu gewinnen, fragen wir zunächst: was ist der Inhalt und Zweck der Aussonderung des Bundesvolkes und des Gemeinschaftsverhältnisses, in welches Gott dasselbe zu sich gesetzt hat? Betrachten wir die theokratischen Ordnungen, durch welche Gott sein Volk heiligt, so ist leicht zu sehen, daß dieselben nicht allein auf das sich beziehen, was wir unter Heiligung im sittlichen Sinne verstehen. Wie die Heiligkeit des Volkes zunächst als eine äußerliche Absonderung von den Weltvölkern sich darstellt, so schließt sie auch physische Reinigungs- und Enthaltungsakte, desgleichen Bestimmungen in sich, die nur die äußere Rechtssphäre angehen. Es ist ganz allgemein zu sagen: die Heiligung des Volkes geht auf Herstellung einer Lebensvollkommenheit nach Innen und Außen (s. das Bd. XVII. S. 254 Ausgeführte und Diestel a. a. O. S. 12 ff.). Um aber davon abzusehen, daß die rituellen und juridischen Bestimmungen des Gesetzes nicht ohne mannichfache ethische Beziehungen sind, so fällt doch, da auch bei ihnen es um stetige Erfüllung göttlicher Gebote sich handelt, der Heiligungsproceß des Volkes auch nach seiner äußerlichen Seite unter den sittlichen Gesichtspunkt des Gehorsams. „Auf daß ihr gedenket und

thut alle meine Gebote, und heilig seyd eurem Gotte", 4 Mos. 15, 40 (vgl. 3 Mos. 20, 8). Dazu kommt, daß das Endziel der alttestamentlichen Pädagogie, was hier nicht weiter auszuführen ist, eben die Herstellung einer innerlich geheiligten, einer Geistesgemeinde ist. — Schließen wir nun von hier aus auf den Inhalt der göttlichen Heiligkeit, so wird diese als absolute Lebensvollkommenheit zu bestimmen seyn, aber so, daß diese Bestimmung wesentlich in ethischem Sinne gefaßt werden muß. Man ist häufig viel weiter gegangen. So J. A. Bengel, der sich in dem Briefe an Casp. Neumann (s. Bengel's litterarischer Briefwechsel, herausg. von Burk, 1836. S. 52 ff.) dahin ausspricht: de Deo ubi scriptura nomen illud קדש enunciat, statuo non denotare solam puritatem voluntatis, sed quicquid de Deo cognoscitur, et quicquid insuper de Illo, si se uberius revelare velit, cognosci possit etc., worauf nun der Beweis versucht wird, daß alle göttlichen Attribute, auch die göttliche Aseität, Ewigkeit, Allmacht u. s. w., in der Heiligkeit enthalten seyen. (Der 1712 geschriebene Brief gibt sich übrigens in der ganzen Behandlungsweise als eine ziemlich unreife Jugendarbeit zu erkennen.) Aehnlich kommt Rupprecht („über den Begriff der Heiligkeit Gottes" in den theolog. Studien u. Kritiken, 1849. S. 691) darauf hinaus, daß die Heiligkeit Gottes die ganze göttliche Vollkommenheit, Herrlichkeit und Seligkeit bezeichne, „den ganzen Complex dessen, was wir nach unserer menschlichen Unvollkommenheit und Kurzsichtigkeit in den einzelnen Eigenschaften Gottes vereinzelt zu betrachten und darzustellen pflegen." — Es ist allerdings richtig, daß sich die Begriffe der göttlichen Heiligkeit und Herrlichkeit auf einander beziehen, wie Oetinger gesagt hat: Heiligkeit ist die verborgene Herrlichkeit und Herrlichkeit die aufgedeckte Heiligkeit. Z. B. die Stiftshütte und der Tempel werden eben dadurch geheiligt, daß Jehova mit seiner Herrlichkeit sie erfüllt und so Wohnung darin macht (2 Mos. 40, 34. 1 Kön. 8, 11). Eben so entspricht Jes. 6, 3. dem Preise Gottes als des Heiligen die Verkündigung, daß die Erde voll sey seiner Herrlichkeit. Es ist dieselbe Beziehung, die auch zwischen der Heiligkeit und dem göttlichen Namen stattfindet. Da dieser (s. Bd. X. S. 197) die göttliche Selbstdarstellung, die dem Menschen zugekehrte göttliche Offenbarungsseite bezeichnet, so waltet in der ganzen theokratischen Offenbarung der heilige Name Gottes, ein von 3 Mos. 20, 3. an ungemein häufig vorkommender Ausdruck. Aber göttliche Herrlichkeit und göttlicher Name gehen doch über die Sphäre, in welcher die göttliche Heiligkeit operirt, hinaus. Wenn es Ps. 8, 2. heißt: „wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!" — so könnte hiefür nicht in demselben Sinne stehen: „wie heilig ist dein Name" rc. Die Herrlichkeit Gottes erstreckt sich auch über den gewöhnlichen Naturlauf und wird ihm von allen seinen Geschöpfen wieder gegeben (Ps. 104, 31), wogegen der göttlichen Heiligkeit die Natur eben insofern dient, als Gott für seine Reichszwecke in ihren Gang eingreift und hiezu ihre Kräfte dienstbar macht. So ist auch der göttliche רוּחַ, sofern er kosmisches Lebensprincip ist, nicht heiliger Geist, sondern nur innerhalb der Theokratie hat er als solcher sein Walten (Jes. 63, 10 f. Ps. 51, 13).

Das Angeführte genügt, um darzuthun, daß die oben erwähnte unbeschränkte Ausdehnung des Begriffs der göttlichen Heiligkeit nicht berechtigt ist. — Man erwäge aber ferner, welcher Art das Grauen ist, das den Menschen gerade der Offenbarung Gottes, als des Heiligen, gegenüber ergreift. Offenbar macht sich hier nicht bloß das Gefühl creatürlicher Ohnmacht, sondern vorherrschend und specifisch das Gefühl menschlicher Sündhaftigkeit und Unreinheit (Jes. 6, 5 u. a.) geltend. Hieraus erhellt, daß die göttliche Heiligkeit, wenn sie auch als absolute Lebensvollkommenheit die Entschränkung von aller creatürlichen Endlichkeit in sich schließt (woraus sich Stellen wie Jes. 40, 25. erklären), doch hauptsächlich Abgezogenheit von der creatürlichen Unreinigkeit und Sündhaftigkeit, mit anderen Worten: die Klarheit und Harmonie des göttlichen Wesens ist, die, wie nach Innen jeden Widerspruch zwischen Seyn und Wollen, so nach Außen jede Trübung durch Gemeinschaft mit dem Bösen ausschließt, was symbolisch ausgedrückt wird, daß Gott Licht ist (Jes. 10, 7. 1 Joh. 1, 5). Vergl. Thomasius a. a. O. S. 137;

Godet, la sainteté de Dieu. Neuch. 1864. p. 8. — Und weil Gott als der Heilige sich als den will, der er ist, will er auch der Welt, die er geschaffen hat, um sich im Menschen das Ebenbild seines Wesens gegenüberzustellen, Antheil an seiner Lebensvollkommenheit geben. Die göttliche Heiligkeit offenbart sich, aber nicht als die abstrakte Macht, die über alles Endliche als solches das Urtheil der Nichtigkeit spricht, sondern in der Vollziehung eines Heilsrathes, der auf Tilgung der Sünde und des mit ihr zusammenhängenden, im Tode culminirenden Uebels und auf Realisirung des göttlichen Willens in der Welt gerichtet ist. Eben darum ist die Heiligkeit Princip der theokratischen Ordnungen und Führungen. — Beiläufig möge das bemerkt werden, daß durch die ethische Fassung der göttlichen Heiligkeit (hinsichtlich welcher auch noch auf Hos. 12, 1., wo Gott der „treue Allheilige" genannt wird, auf Hab. 1, 12. im Zusammenhange mit Vs. 13., endlich auf Hiob 6, 10. zu verweisen ist) sich das Alte Testament wesentlich vom Islam unterscheidet, in welchem die Benennung Gottes als des heiligen Königs lediglich die göttliche Erhabenheit und Majestät bezeichnet, woraus denn auch für die göttliche Gerechtigkeit folgt, daß sie eben als reine Kraftäußerung der allwissenden Allmacht gedacht wird (s. hierüber Oettinger, Beiträge zur Theologie des Koran's in der Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1834. I. S. 25).

Wir müssen es hier unterlassen, die Beziehungen, in welche das Alte Testament die göttliche Heiligkeit zu anderen göttlichen Eigenschaften setzt, näher darzulegen, da hiezu eine eingehende Erörterung dieser anderen eigenschaftlichen Begriffe erforderlich wäre. Nur auf den Zusammenhang, in welchem die göttliche Heiligkeit mit dem göttlichen Eifer steht, möge noch kurz hingewiesen werden. Jehova ist der eifrige Gott (אֵל קַנָּא 2 Mos. 34, 14) und dieß eben als der Heilige Jos. 24, 19. Der göttliche Eifer ist nämlich die Energie der Heiligkeit, und zwar in zweifacher Beziehung. Für's Erste, indem sich die göttliche Heiligkeit rächend und tilgend wider dasjenige kehrt, was sich in Widerspruch mit ihr setzt, vor Allem wider den Abfall zu falschen Göttern, wodurch die Einzigkeit Jehova's angetastet wird (s. z. B. 5 Mos. 32, 21), dann aber überhaupt wider jede Sünde, durch welche der heilige Name Gottes entweiht wird (s. 2 Mos. 20, 5; Jos. 24, 19. u. s. w.). Der Creatur, welche gegen den sich ihr bezeugenden, allein berechtigten Gotteswillen sich erhebt, wird ihr Recht angethan, indem sie auf ihre Nichtigkeit reducirt wird. Nach dieser Seite hin erweist sich der göttliche Eifer als Zorn (5 Mos. 6, 15. 32, 21f. Ps. 78, 55 f.). Die Wirksamkeit des göttlichen Zorns wird symbolisch ausgedrückt durch das verzehrende Feuer (5 Mos. 4, 24. 32, 21 f.). Wie diese verzehrende Aeußerung eben in dem Wesen der göttlichen Heiligkeit begründet ist, veranschaulicht Jes. 10, 17: „das Licht Israel's wird zum Feuer und sein Heiliger zur Flamme, die brennt und verzehrt Dornen und Gestrüppe." Aber von dem ethischen Karakter der göttlichen Heiligkeit empfängt auch die Zornoffenbarung ihr Maß; sie ist nicht das Walten einer blinden Leidenschaft, sondern dient dem göttlichen Heilszweck. „Ich will nicht vollstrecken meines Zornes Glut, will nicht wieder Ephraim verderben; denn Gott bin ich und nicht Mensch, in deiner Mitte heilig" (Hos. 11, 9). Ist der göttliche Strafzweck erreicht und kehrt sich das Volk seinem Gotte zu, so tritt die andere Seite des göttlichen Eifers hervor, der Eifer für das Volk (Joh. 2, 18. Sach. 1, 14. 8, 2). Dieser Liebeseifer ist die energische Geltendmachung des einzigartigen Verhältnisses, in das sich Gott als der Heilige zum Volke gesetzt hat, eines Verhältnisses, das nicht in's Leere ausgehen kann; er ist auch ein Entbrennen, aber in Erbarmung (Hos. 11, 8. Jerem. 31, 20). Die göttliche Barmherzigkeit, geoffenbart nach dem ersten Bundesbruch (2 Mos. 34, 6), wurzelt hiernach ebenfalls in der göttlichen Heiligkeit, die nicht ruht, bis sie ihren Erwählungsrath realisirt hat (Ezech. 36, 22 ff.).

Wir wenden uns nun zum Neuen Testament. Nach den bisherigen Erörterungen werden wir nicht erwarten, daß die Heiligkeit Gottes, wie Diestel (S. 44) behauptet,

auf dem Gebiete des Neuen Testamentes verschwinde. Dieß ist auch in der That nicht der Fall. Daß die Citationen von Jes. 6, 3. in Offenb. 4, 8. und von 3 Mos. 11. 44. 19, 2. in 1 Petr. 1, 15 f. für den Neuen Bund nichts beweisen sollen, ist so unrichtig, daß sie vielmehr, und zwar namentlich die letztere Stelle, zeigen, wie der Begriff der göttlichen Heiligkeit in der neutestamentlichen Gottesidee nicht aufgehoben, sondern conservirt ist. Daß, wenn Christus Joh. 17, 11. seinen Vater als den Heiligen anredet, das nur auf die eigenthümliche Sohnesstellung zum Vater gehen soll, ist gegen den Zusammenhang der Stelle. Gewiß richtig sagt Schmieder (a. a. O. S. 127): „Wo Jesus als der Sohn für sich zum Vater redet, da genügt ihm der Name Vater, und es wäre nicht nur überflüssig, sondern auch unpassend und störend, die Heiligkeit hier als Merkmal des Vaters hervorzuheben, weil der Sohn nicht weniger heilig ist als der Vater, weil jede Erinnerung an Gottes Selbstbewahrung und Abwehr des Ungöttlichen hier keine Bedeutung hat." Vielmehr mit Rücksicht auf seine Jünger, die aus der Welt Erwählten, aber fortwährend der Bewahrung vor der Welt Bedürftigen, redet er zu seinem Vater als dem Heiligen, wogegen er ihn Vs. 25. in Bezug auf die Welt, welcher die göttliche Heiligkeit verschlossen ist, den Gerechten nennt. Wenn ferner Christus seine Jünger Matth. 6, 9. beten heißt: „geheiligt werde dein Name", legt er ihnen hiemit nicht ein Bekenntniß der göttlichen Heiligkeit in den Mund? Und wenn überhaupt das Prädikat der Heiligkeit an allen Beziehungen der Offenbarung auch im Neuen Testamente haftet, wenn dasselbe namentlich von dem alttestamentlichen Bundesvolk auf die neutestamentliche Gemeinde übergegangen ist (1 Petr. 2, 9), nur so, daß die Veräußerlichung des Begriffs jetzt aufgehoben ist: sollte die correlate Bestimmung des göttlichen Wesens selbst fehlen? Daß Gott nur in wenigen Stellen des Neuen Testaments unmittelbar Heiligkeit beigelegt wird (den genannten ist nur noch Offenb. 6, 10. beizufügen) — ist schon darum nicht entscheidend, weil direkte Aussagen über göttliche Eigenschaften überhaupt nicht häufig sind. Und doch ist an der Behauptung Diestel's etwas Wahres. Es ist wirklich ein karakteristischer Unterschied des Neuen Testaments vom Alten, daß als Grundursache des Heils in Gott nicht die Heiligkeit, sondern die Liebe und Gnade hervorgehoben wird. Der Grund hievon liegt darin, daß, wie wir gesehen haben, in der Heiligkeit das negative, ausschließende Verhalten Gottes zur Welt das primäre Moment ist, weßhalb die Benennung Gottes als des Heiligen immer die Kluft, die ihn von dem sündigen Menschen trennt, zum Bewußtseyn bringt, eine Kluft, über die zwar der Alte Bund eine Brücke geschlagen hat, aber ohne die volle Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen verwirklichen zu können, wie sie jetzt in Christo hergestellt ist. Aber wie, um Nitzsch's Worte (Akadem. Vorträge über die christliche Glaubenslehre, S. 112) zu gebrauchen, auch der Heilige in Israel nicht wäre, wäre nicht die Liebe, die eben noch nicht uneingeschränkt geoffenbart wird, die Causalität des Heiligungsprocesses: so hat umgekehrt im Neuen Testament die Liebe und Gnade Gottes seine Heiligkeit in sich, und verhält sich nicht etwa weniger, sondern sogar noch mehr ausschließend der Sünde gegenüber. Denn weil Gott L i c h t und L e b e n ist, so hat seine ganze Selbstdarstellung im Sohne und im Geiste die die Welt richtende, erlösende und vollendende Kraft dieses Lichtlebens in sich, was sie eben zu einer h e i l i g e n macht. S. über den Zusammenhang dieser Begriffe D ü s t e r d i e c k zu 1 Joh. 1, 5 ff.

Oehler.

Heineccius, J o h a n n M i c h a e l. Dieser höchst achtbare lutherische Gelehrte war am 12. Dezember 1674 zu Eisenberg geboren. Er studirte in Jena und Gießen, machte nach einem Aufenthalte in Frankfurt am Main eine Reise nach Holland und Hamburg, ließ sich einige Zeit in Helmstädt als Docent nieder und wurde 1699 Diakonus zu Goslar, wo er zu zahlreichen historischen Arbeiten Gelegenheit fand. Zehn Jahre später wurde er Pastor an der Ulrichskirche zu Halle, im J. 1711 Oberpfarrer zu U. L. Frauen daselbst und endlich 1720 königl. preuß. Consistorialrath und Inspektor des

Ministeriums im Saalkreise. Von Helmstädt aus war er 1710 zum Doktor der Theologie ernannt worden. Der Name dieses Mannes ist in gutem Andenken geblieben durch sein Hauptwerk: „Eigentliche und wahrhaftige Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche nach ihrer Historie, Glaubenslehren und Kirchengebräuchen, in drei Theilen" — Leipzig 1711. Nach den mancherlei Stoffsammlungen und Untersuchungen eines Petrus Arcudius, Leo Allatius, Richard Simon, Calov, Calixt, Haberkorn, Hottinger und Spanheim liefert Heineccius die erste vollständige und geordnete Darstellung des neueren kirchlichen Griechenthums in Bezug auf Lehre, Verfassung, Cultus, Liturgie und Sitte, und zwar hauptsächlich der eigentlich griechischen Kirche, weniger der russischen und der übrigen orientalischen Patriarchate, über deren Verhältnisse keine zuverlässige Auskunft gegeben werden konnte. Zum besseren Verständniß wird eine Beschreibung der altgriechischen Kirche vorangestellt, denn der Verfasser erkennt richtig, daß auch die neuere mit dieser im engsten traditionellen Verbande geblieben ist, „weil eben die Lehren und Gebräuche der Morgenländer einen großen Schein des Alterthums haben." Der Standpunkt des Schriftstellers ist durchaus objektiv, er will weder vertheidigen noch anklagen, sondern nur für die traurige Beschaffenheit der griechischen Christenheit und ihre eigenthümlichen Zustände ein allgemein christliches und wissenschaftliches Interesse erwecken. Das Werk, obgleich vom unbequemsten altfränkischen Zuschnitt, hat doch in seiner quellenmäßigen Gründlichkeit, Sorgfalt und Genauigkeit ausgezeichnetes Verdienst; es ist das Hauptwerk geblieben, das kein Späterer durch eine Bearbeitung des Gegenstandes von ähnlichem Umfange entbehrlich gemacht, und auf das wir daher bei allen einschlägigen Untersuchungen, so weit sie nicht spätere Zeiten betreffen, immer noch zurückzugehen haben. Der erste patristische Theil hat natürlich jetzt keinen Werth mehr. — Andere Früchte seines Fleißes betrafen die Geschichte und Alterthümer der Stadt Goslar (Annalium et antiquitatum Goslariensium libri IV., Historische Nachricht vom Zustande der Kirchen zu Goslar, 1704, worin einige Aktenstücke und Briefe über den Socinianer Ostorod, Nummorum Goslariensium sylloge), den Ursprung des Brandenburgischen Hauses (De originibus domus Brandenburgicae), den Frieden zu Osnabrück, das Appellationsinstrument des Cardinals von Noailles wegen der Constitutio Unigenitus (Halle 1718). Abgesehen von diesen und anderen rein gelehrten Arbeiten (De veteribus Germanorum sigillis, Scriptores rerum Germanicarum [zusammen mit Leuckfeld], De JCtis christianis priorum saeculorum, De fatis studii historico-chronologici, Disputationes de Paulo *διαλογουμένῳ*, De absolutione mortuorum in eccl. Gr., De Crodone Harzeburgico, De anno natali Christi, De colloquiis religiosis) hat sich Heineccius auch einigemal an den kirchlichen Bewegungen seiner Zeit betheiligt. Nach dem Ende des französischen Cevennenkrieges flüchteten Einige der dortigen sogenannten Inspirirten (s. d. Art.), wie Elie Marion, Jean Cavalier, Durand Fage, Jean Allut nebst ihren Schreibern Facio und Portales nach England, gelangten nach Deutschland und ließen sich in Halle 1713 nieder, wo sie im nächsten Jahre durch die Feier eines Liebesmahles ihre Sekte zu befestigen suchten. Es kam über diese anstößigen Auftritte zu amtlichen Verhandlungen, und Heineccius bewies im Namen des lutherischen Ministeriums zu Halle gegenüber den Vertheidigungen des Engländers John Lacy und des Irländers Richard Bulkeley mit altorthodoxer Strenge und Gründlichkeit, daß Offenbarungen dieser Art nicht zu erwarten, am wenigsten aber solchen Enthusiasten ein prophetischer Karakter beizulegen sey (Prüfung der sogenannten neuen Propheten und ihres außerordentlichen Aufstandes (Halle 1715). Etwas früher fällt der langwierige terministische Streit. Die Meinung Böse's über die den verstockten Sündern gesteckte peremtorische Gnadenfrist wurde bekanntlich im J. 1700 von Spener's Schwiegersohne A. Rechenberg aufgenommen, von Ittig in Leipzig lebhaft bekämpft. Auch Heineccius stellte sich in einem „Sendschreiben an Thomas Ittig wegen des Termini Gratiae" auf Rechenberg's Seite, womit es wohl übereinstimmt, daß er 1704 Spener selbst eine Schrift mit verehrenden Worten dedicirte. Er gehörte also den Freunden des Letzteren

an, während übrigens in seinen Schriften keine Abweichungen von dem kirchlich-orthodoxen Standpunkt vor Augen liegen. — Er starb am 11. September 1722. — Das in Jöcher's Lexikon mitgetheilte Schriftenverzeichniß ist unvollständig. Dr. Gaß.

Henhöfer, Dr. Aloys, verdient als ein viel besprochener Mann hier seine Stelle. Einige Stunden von Karlsruhe in dem katholischen Dorfe Völkersbach ist er den 11. Juli 1789 geboren. Seine Eltern waren Hans Martin Henhöfer und Theresia, geb. Axsmann. Die Mutter war streng katholisch und schloß sich bei einer Mission der Jesuiten an diese an, die ihr wegen ihrer Frömmigkeit den Namen „der Königin" beilegten. Diese „nicht reichen und nicht armen" Bauersleute hatten vier Kinder, wovon Aloys das jüngste war. Ihn liebte die Mutter besonders, und hielt ihn von frühe zur Messe, zum Meßdienen und zu Wallfahrten an. Wie oft mußte er den Rosenkranz durchbeten! frühe bestimmte sie ihn zum geistlichen Stande, und er faßte wirklich den Gedanken, „geistlich, besonders ein Missionär zu werden". Er gab sich gerne mit Büchern ab, und es gereichte ihm zu großer Freude, als er in einem Hause eine Foliobibel entdeckte. Besonders zogen ihn die Geschichten darin an. Ein junger, kräftiger Pfarrer, Beyerle, erkannte bald in Aloys einen verständigen und eifrigen Knaben, und nahm sich seiner an. Von ihm im Lateinischen unterrichtet, trat er Ostern 1802 in die Schule der Piaristen zu Rastatt, und hierauf besuchte er bis 1811 das Lyceum daselbst. Durch Kosttage und durch Stundengeben brachte er sich durch, da ihn die Eltern nicht besonders zu unterstützen im Stande waren. Im Herbste 1811 bezog er die Universität Freiburg im Breisgau, und hörte meistens Professoren der Wessenbergischen Richtung, darunter der ausgezeichnetste der bekannte Hug war. Für sein Herz fand er nichts. Nach bestandenem Examen bezog er 1817 das Seminar in Meersburg, und erhielt schon vier Wochen nachher die vier unteren Weihen durch den damaligen Fürstprimas von Frankfurt und Bischof von Konstanz, dem bekannten Dalberg. Seine Gesundheit hatte Noth gelitten, bei Pfarrer Beyerle stärkte er sie wieder. Der Fürst von Hohenlohe ertheilte ihm die noch übrigen drei Weihen. Der Geist im Seminar war freisinnig in Betreff der Lehre, und das Leben meist leichtsinnig. Seine gut katholische Erziehung von Seiten seiner Mutter hielt ihn. Er trat nun als Hofmeister in das Haus des Freiherrn Julius von Gemmingen für dessen zahlreiche Kinderschaar, und hatte noch die Dörfer Steinegg, wo Gemmingen sein Schloß hatte, und Hamberg zu pastoriren. Drei Jahre blieb er in dieser adeligen Familie und erzog die Kinder mit vielem Geschick. Zu Ostern 1818 erhielt er die vakante Pfarrei Mühlhausen, die der Baron zu vergeben hatte. Es war eine verdorbene Gemeinde, die er heben wollte. Er predigte strenge Sittenlehre, und erlebte es auch, daß äußerliche Ordnung zurückkehrte, aber er fühlte, daß ein strenger Vogt dasselbe ausrichten könne, während er doch so gerne die Herzen gebessert hätte. Seine Moralpredigten thaten bald keine Wirkung mehr. Da trat eine große Veränderung bei ihm ein, und zwar durch den nachfolgenden Hofmeister im Gemming'schen Hause, Fink. Dieser hatte den berühmten Professor Sailer in Landshut gehört, und besuchte öfters den Pfarrer Henhöfer. Was er selber gelernt hatte, theilte er dem suchenden Pfarrer mit, es fand Anklang. Henhöfer spricht sich selbst darüber aus: „Viel, viel hatte Gottes Gnade um diese Zeit im Stillen an meinem Herzen gethan. Hier zum ersten Mal wurde mir Gottes Wort lebendig, wurde mir ein zweischneidiges Schwert, das Mark und Bein durchdrang!" Die heilige Schrift wurde von nun an seine tägliche Lektüre, er nahm dazu gelehrter und frommer Männer Auslegung. Wie er selbst stand, so war auch seine Wirksamkeit, ernstes Bußpredigen. Nachdem er mit seiner klangreichen Baßstimme die Messe gesungen hatte, trat er jedes Mal wie ein zweiter Johannes auf, „viele erwachten aus ihrem bisherigen Schlafe und suchten, was zu ihrer Seligkeit noth thäte". Katholiken und Evangelische strömten jetzt nach Mühlhausen. Tiefere Kenner jedoch fanden bald heraus, daß ihm noch eine Hauptsache fehle, das Kreuz Christi. Das in dieser Hinsicht treffliche Büchlein von Martin Boos: „Christus für uns und in uns" verschaffte ihm Licht. Nun wurden seine Predigten

evangelisch, wie er selber sagt: „Von jetzt an predigte ich mit eben so viel Eifer das Wort von der Versöhnung und freien Gnade Gottes in Christo.“ Einfach, volksverständlich und mit Wärme that er dies, viele Katholiken und Protestanten bekehrten sich; das Wort vom Kreuz wurde aber auch Vielen zum Aegerniß und zur Thorheit. „Christus im Tabernakel gefiel ihnen wohl, Christus aber im Herzen war ihnen ärgerliche, gefährliche Schwärmerei“. Sie tobten gegen ihn, und die eifersüchtigen Pfarrer verbanden sich mit ihnen. Nun suchte man von Obrigkeitswegen die fremden Leute von dem Besuche der Predigten Henhöfer's abzuhalten. Das bischöfliche Vikariat in Bruchsal erhielt davon Kunde, und forderte Henhöfer zur Verantwortung über die erbaulichen Zusammenkünfte der erweckten Leute, über den Zulauf der Fremden und über seine Rechtgläubigkeit auf. Endlich mußte er sogar zum Verhöre nach Bruchsal. Hier kam er in enge Verwahrung, und fühlte sich gedrungen, seine Zweifel in Betreff des Abendmahls und der Messe schriftlich mit der Bitte vorzulegen, ihn entweder aus Gottes Wort zurecht zu weisen oder aus der katholischen Kirche auszuschließen. Das letztere that das bischöfliche Vikariat. Damals gab Henhöfer sein erstes und bestes Buch heraus, das den Titel führt: „Christliches Glaubensbekenntniß des Pfarrers Henhöfer von Mühlhausen.“ Es leitete ihn dabei der Gedanke, durch einen geschickten Widerleger zurecht gewiesen und von der Wahrheit der katholischen Lehre überzeugt zu werden, denn er wäre gar gerne in der katholischen Kirche geblieben. Dieses Buch fand reißenden Abgang und tiefen Anklang in vielen Herzen. Einfach und nüchtern steht es auf Gottes Wort, und legt das Evangelium in sehr anschaulicher Weise dar. Was früher das Buch von Schaitberger war, das ist jetzt für Viele Henhöfer's Glaubensbekenntniß geworden.

In Mühlhausen selber rumorte des ausgeschlossenen Henhöfer's Predigt gewaltig fort, und ein ungeschickter Römling, der nach ihm die Pfarrei Mühlhausen zu versehen hatte, beförderte noch mehr die Aufregung. Da entstand bei etlichen Familienvätern der Gedanke an Austritt aus der katholischen Kirche. Der Widerstand, den sie fanden, machte sie nur fester, immer mehrere schlossen sich an, und der Grundherr selber hatte die Wahrheit in sich aufgenommen. Sie meldeten ihren Uebertritt an, und der Großherzog Ludwig von Baden genehmigte ihre Aufnahme in die evangelische Kirche Badens. Da schickte die Kurie einen klugen Mann nach Mühlhausen, den Dekan Jäck, aber die zum Licht Durchgedrungenen durchschauten ihn bald, und sagten bezeichnend: „Der vorige Verweser hat mit Prügeln drein geworfen, dieser legt seidene Stricke.“ Am 6. April 1823 geschah der Uebertritt in der Schloßkapelle zu Steinegg. Henhöfer folgte ebenfalls, obwohl sich das bischöfliche Vikariat bei der rationalistischen evangelischen Kirchenbehörde alle Mühe gegeben hatte, daß sie ihn nicht in ihren Schooß aufnähme. Der Großherzog sah tiefer, als die Kirchenbehörde, und ernannte Henhöfer zum Pfarrer der evangelischen Pfarrei Graben bei Karlsruhe.

Damals lag tiefe Finsterniß auf der evangelischen Kirche Badens, sowie auf den andern Kirchen Deutschlands. Der Unglaube des Rationalismus hatte alles in seine Fesseln geschmiedet. Nur wenige Geistliche verkündigten das lautere Evangelium, der Einfluß Jung-Stilling's, der wenige Jahre vorher in Karlsruhe verstorben war, auf die Kirche war gering. Henhöfer trat alsbald mit voller Entschiedenheit auf, und hob die Fahne des Kreuzes Christi hoch in die Höhe. Solch gewaltiges Zeugniß wirkte in der Gemeinde sowie in der Umgegend mächtig. Von allen Seiten strömten heilsbegierige Seelen herbei. Es entstanden Privatversammlungen erweckter Seelen, aber auch die benachbarte Geistlichkeit entbrannte in Eifersucht wider Henhöfer und klagte ihn in Karlsruhe an, wo die Kirchenbehörde ohnehin wider den Mann, der die Blut- und Wundentheologie trieb, eingenommen war. Da erschien eines Sonntags der Großherzog selber in der Kirche zu Graben und war von der einfachen, bibelgemäßen und bilderreichen Predigt Henhöfer's so befriedigt, daß er ihm von nun an Ruhe verschaffte. Er ließ ihn sogar in der Schloßkirche predigen, was große Sensation machte. Doch sollte in Graben nicht seines Bleibens seyn, der ihm freundlich gesinnte Fürst übertrug ihm die

Pfarrei Spöck mit dem Filial Stafforth, ebenfalls bei Karlsruhe. Hier sollte er denn seine gesegnete Wirksamkeit 35 Jahre lang ausüben. Auch auf diesen Gemeinden lag der Tod des Rationalismus. Henhöfer war ganz der Mann, Leben hineinzubringen. Drei Mal hielt er an den Sonn- und Feiertagen in den beiden Gemeinden zusammen Gottesdienst. Mit Gewalt predigte er in den beiden unansehnlichen Kirchlein, die von Menschen wirklich vollgepfropft waren, bis in die Sakristei und auf die Kanzel hinauf. Obwohl im besten Mannesalter stehend brach ihm doch die Kraft bei solchen Anstrengungen. Er mußte sich entschließen, Vikare zu halten, aber bei dem damaligen Stand der Universität in Heidelberg mußte er sich mit einem Rationalisten begnügen. Doch der Herr schenkte ihm gerade diesen ersten. Die Geschichte seiner Vikare ist ein Stück der badischen Kirchengeschichte. Die meisten kamen auf bessere Wege, und verbreiteten das Evangelium in Baden. Der Aufenthalt bei ihm, dem gewaltigen Bibelprediger und dem liebenswürdigen, demüthigen Christen, war das beste Seminar. Bei ihm mußten sie heruntersteigen lernen von ihren Höhen, und einfach und biblisch predigen. Es gelang ihm auch, durch Gottes Gnade, einige benachbarte Geistliche, die ihm längere Zeit zähen Widerstand geleistet hatten, für die Bibelwahrheit zu gewinnen. Es waren zwei ausgezeichnete Männer, sein Nachfolger Käß in Graben und Dietz in Friedrichsthal. Ihre Umkehr war um so merkwürdiger als der erstere einen scharfen Verstand besaß und der andere vom Systeme Hegel's gefangen war. Am Jubelfeste der augsburgischen Confession 1830 ließen diese drei Männer die alte und doch ewig junge Wahrheit mächtig ertönen und übergaben ihre Predigten dem Drucke. Doch bald entbrannte ein Kampf, der zu den bedeutendsten in Baden gehört. Das Revolutionsjahr 1830 hatte einen Katechismus gebracht, welcher nicht mit dem auch in Baden geltenden augsburgischen Bekenntnisse übereinstimmte. Henhöfer mit seinen Freunden wandte sich zuerst an die Behörde um Verschonung mit diesem Buche, es half nichts. Da gaben sie eine Schrift heraus, die den Titel führt: „Der neue Landeskatechismus der evangelischen Kirche des Großherzogthums Baden, geprüft nach der heiligen Schrift und den symbolischen Büchern.“ Henhöfer hatte das Büchlein verfertigt, noch vier andere junge Geistliche hatten sich diesem Proteste angeschlossen. Die Schrift fand einen solchen Absatz, daß in kurzer Zeit eine neue Auflage nöthig wurde. Es erschienen Gegenschriften, eine von dem Professor der Mathematik von Langsdorff in Heidelberg, eine andere von einem Mitgliede der Kirchenbehörde selber, und noch etliche. Hier war Käß an seinem Platze, mit wahrer Meisterschaft schlug er die Gegner. Auch ein katholischer Pfarrer, Riesterer von Mühlhausen trat auf, aber Henhöfer ließ sein treffliches Büchlein ausgehen: „die biblische Lehre vom Heilswege und von der Kirche“, das ihm gründlich, jedoch ohne Bitterkeit den Mund stopfte. Doch nicht blos mit dem Schwert in der Hand standen diese Männer da, sie brauchten auch die Kelle. Das letztere that Henhöfer am liebsten, denn soviel Kampf in seinem Leben er auch hatte, er war eine durch und durch friedliche Natur. Sie gaben zu dem Behufe des Bauens miteinander ein Blatt unter dem Titel: „christliche Mittheilungen“ heraus, das in ein Paar tausend Exemplaren die Erkenntniß der evangelischen Wahrheit unter dem Volke verbreitete. Das Blatt enthielt meistens die Perikopen des Kirchenjahrs deutlich und herzmäßig erklärt. Hier war Henhöfer in seinem Elemente, er lieferte ziemlich viele Predigten hinein. Auf seinen Text verwendete er fast seine ganze freie Zeit, und er that tiefe Blicke in die Schrift. Es war ihm gegeben, den Text in seinem Zusammenhange so klar darzulegen, daß ihn ein Kind verstand. Bilder aus dem Bauernleben illustrirten seine Predigt, daß man ihr zwei Stunden zuhören konnte, ohne daß Einem die Zeit zu lange wurde. Sein Wort drang ein, viele Leute bekehrten sich in seinen Gemeinden, sowie in der Umgegend.

Endlich trat die Generalsynode im Jahr 1834 zusammen, die Gläubigen hatten wenig Hoffnung. Der angefochtene Katechismus wurde gebessert, aber die beste Besserung wäre die Beseitigung gewesen. Halb gläubig und halb ungläubig waren auch die andern Kirchenbücher, Agende und Gesangbuch, welche von dieser Synode ausgingen. Was

war zu thun? Henhöfer entschied sich für den Frieden, besonders da der Katechismus nicht als Bekenntnißschrift eingeführt werden sollte, ohnehin hatte er seinen eigenen Lehrgang. Es nahm auch die Zahl der gläubigen Prediger und des gläubigen Volkes überraschend zu, so daß zu hoffen war, die mattherzigen Bücher könnten baldigst verdrängt werden. Diese Hoffnung erfüllte sich freilich erst nach zwei Jahrzehnten. Was ihm aber großen Schmerz bereitete, war der Abschied seiner Kampfesgenossen Käß und Dietz, freilich auf Pfarreien, in denen sie mit großem Erfolge wirkten, und ihr baldiger Abschied vom Kampfplatze dieser Welt. Die ganze Last lag jetzt auf ihm. Im Jahre 1842 erlebte er großen Segen in seinen Gemeinden, so daß er damals schreiben konnte: „Hier geht alles erfreulich fort und immer hört man noch von einzelnen Erweckungen. Es bestehen jetzt außer der Sonntagsstunde wöchentlich noch drei Abendstunden, die gegen halb 10 Uhr enden. Sodann haben Männer, Weiber, Jünglinge und Jungfrauen an verschiedenen Tagen besondere Gebetsvereine. Auch werden regelmäßig von mir Morgens 6 Uhr zwei Wochenkirchen gehalten, die zahlreich besucht werden. In Stafforth hat die weibliche Jugend einen Gebetsverein errichtet, der viele Erweckungen unter der Jugend und unter den Alten neuen Eifer zur Folge hatte. Auch die Sonntagskirchen sind so stark besucht, als je.“ Die Stunden, wie sie in Württemberg schon längst bestanden, kamen eigentlich durch ihn in's Land. Er begünstigte sie, setzte sich selber, wie ein Bruder unter Brüdern, in ihre Mitte, und sorgte dafür, daß die Leute bei der reinen Lehre blieben. Was ihn aber besonders freute, war die Zunahme des Reiches Gottes in der Kirche Badens. Dazu halfen die Missionsvereine, sowohl der äußere für die Heiden, als der innere für das Land. Er betheiligte sich lebhaft dabei durch Predigen an den großen Festen, bei denen er die eigentliche Würze war. Man machte ihn einstimmig zum Präsidenten des Heidenmissionsvereins. Es entstanden auch Rettungsanstalten für arme Kinder, namentlich das Harthaus, das er auf jegliche Weise förderte. Kleinere und größere Vereine zur Besprechung der Perikopen entstanden, er fehlte nicht leicht, und ganz ungesucht leitete er sie durch seine praktische und eingehende Behandlung der Texte. Er drang überall auf strenges Stehenbleiben beim Texte.

Als im Jahre 1848 die Revolution in Frankreich auch in Baden traurige Wirkungen äußerte, sah Henhöfer schon damals richtig, was sich jetzt immer mehr heraus stellt; er schrieb: „Auf jeden Fall scheinen wir in eine sehr wichtige Zeit gekommen zu seyn, und die Zeit des Uebergangs vom Aberglauben in Unglauben, von der Herrschaft des Thiers aus dem Meer in jene des Thiers aus dem Abgrunde, und somit in die letzte.“ Auf ihn hatten die Revolutionäre im Jahre 1849 ein Auge, doch durften sie ihm kein Leid anthun. Nach Besiegung der Revolution in Baden regte sich die römische Kirche mächtig. Henhöfer hatte für diese Kirche immer Liebe bewahrt, und schrieb bei jeder wichtigen Veranlassung kleinere oder größere Schriften, um auf sie im evangelischen Sinne zu wirken. Schon bei dem Spektakel in Trier wegen des Rockes und beim Auftreten Ronge's erhob er seine Stimme 1845 in einem Schriftchen: „der heilige Rock zu Trier und die wahre katholische Kirche“. Die Censur machte Schwierigkeiten. Späterhin arbeitete er das Büchlein um mit dem Titel: „die wahre katholische Kirche und ihr Oberhaupt“. Gegen die Flugschrift von Alban Stolz: „Diamant oder Glas?“ trat er gründlich und ausführlich in die Schranken in der Schrift: „das Abendmahl des Herrn oder die Messe, Christenthum und Pabstthum, Diamant oder Glas, Stuttgart 1852“. Drei Jahre nachher folgte ein anderes Büchlein: „die Unterscheidungslehren zwischen der katholischen und evangelischen Kirche, hergeleitet aus zwei Hauptlehren, aus der Lehre von der Rechtfertigung und vom heiligen Abendmahl und darauf zurückgeführt, mit Rücksicht auf die bischöflichen Forderungen und Streitigkeiten in Deutschland“. Auch gegen die Konkordate erhob er seine Stimme in einem Schriftchen, das die Ueberschrift hat: „die christliche Kirche und die Konkordate“. Hätte man nur auf solche Warnstimmen gehört! Was ihn besonders freute, war das bessere Kirchenregiment in der Kirche und namentlich die Generalsynode vom Jahre 1855, welche einen bekenntnißtreuen Katechis-

mus und eine gute Agende, sowie eine treffliche biblische Geschichte einführte. Als sich der Agendensturm von Seiten des Unglaubens erhob, wußte er, wohin er sich zu stellen hatte. Er unterschrieb sich mit noch vielen Geistlichen in einem Zeugniß für das gute Recht des Oberkirchenraths, und gab sein treffliches Büchlein bei Winter in Heidelberg 1861, seinen Schwanengesang, heraus: „der Kampf des Unglaubens mit dem Aberglauben und Glauben, ein Zeichen der Zeit". Prophetisch sagte er voraus, was kommen werde. Er schrieb damals Jemanden: „Ich hoffe, es nicht mehr zu erleben. Die ruhigen Tage werden vorüber seyn, und ich fürchte, jene werden kommen, wovon in dieser Schrift die Rede ist. Da wird sich Jeder entscheiden müssen, ob links oder rechs." Er hatte noch am Schlusse des Kirchenjahres, am großen Bußtage des Jahres 1862 eine gewaltige Predigt vom unfruchtbaren Feigenbaume gehalten, die allen, die sie hörten, unvergeßlich bleiben wird. Donnerstag machte er seinen gewöhnlichen Spaziergang nach dem Filial Stafforth, kam aber, vom Fieber geschüttelt, zurück. Die Wasserkur, die er so oft zu seiner Heilung angewendet hatte, half diesmal nichts. Es war eine nervöse Lungenentzündung, die ihn ergriffen hatte. Selbst in den Phantasieen bewegte sich sein Geist in seinem Amte. Die Predigt vom unfruchtbaren Feigenbaume tönte durch. Als ihn seine Frau fragte: „ist es denn helle in deiner Seele?" sagte er: „ja — helle!" Ein ander Mal rief er laut: „Glaube, nicht Werke". Er muß auch innere Kämpfe bestanden haben, denn den Nachmittagstext des Bußtags lispelte er einmal: „was betrübst du dich, meine Seele, und bist so unruhig in mir!" Sein letztes verständliches Wort war: „harre! harre!" Am 5. Dezember 1862 Morgens 5 Uhr war er verschieden im 74. Lebensjahre. Sein Heimgang erregte großen Schmerz nicht bloß in seinen Gemeinden, sondern im ganzen Lande, wo man ihn als den Patriarchen des neu erwachten christlichen Lebens erkannte. Als solchen anerkannte ihn auch die frühere theologische Fakultät in Heidelberg und zierte ihn mit ihrer höchsten Ehre, mit der Doktorwürde. Ausgebreitete theologische Wissenschaften besaß er nicht, aber er war, wie wenige, ein Doktor der heiligen Schrift. Sie verstand er aus dem Fundament und konnte sie dem einfältigsten Bauersmann deutlich machen. Nach seinem Aeußern war er ein unscheinbares Männchen, einem Landmann ähnlich, sein Gesicht hatte starke Züge, sein Auge war groß, voller Leben, und die Mildigkeit prägte sich auf allen Gesichtszügen aus. Sein Kopf mit der hohen Stirne war fast ganz kahl, und in den letzten Jahren ging er sehr gebeugt. Sobald er aber auf der Kanzel stand und seine Predigt begonnen hatte, glaubte man, einen Mann in den besten Jahren zu hören. Der Greis wurde zum Jünglinge. Sein Einfluß auf die evangelische Kirche Badens war bedeutend und wird fortwirken auch in Zukunft, trotz der List und Gewalt des alten Feindes. — Die hauptsächlichsten Schriften von ihm sind bereits genannt. Vergleiche: „von dem Heilswege". Predigten von Dr. Aloys Henhöfer, weiland Pfarrer von Spöck und Stafforth bei Karlsruhe. Nebst dessen Lebenslauf von Karl Friedrich Ledderhose. Heidelberg 1863. Universitätsbuchhandlung von Karl Winter. **Ledderhose.**

Herbart, Johann Friedrich. Seine Bedeutung für die Theologie. — Herbart war am 4. Mai 1776 zu Oldenburg geboren. Eine strenge und sorgfältige Erziehung in dem etwas rationalistischen Sinne seiner Zeit und seiner Umgebung entwickelte die ohnehin sehr bedeutenden Anlagen des Knaben auffallend früh, so daß er schon im 14. Jahre einen Aufsatz über die menschliche Freiheit zu schreiben getrieben wurde. Auch erkannte er es dankbar an, daß man ihn auf dem Gymnasium in Oldenburg mit der (Kantischen) Philosophie bekannt machte. In der Ueberzeugung, daß diese propädeutischen Belehrungen nicht bloß seinem individuellen Bedürfnisse entsprochen hätten, hat er auch später wiederholt Gelegenheit genommen, auf die Nothwendigkeit philosophischer Unterweisung in den höheren Lehranstalten hinzuweisen. Vgl. meine Abhandlung in der Zeitschrift f. d. Gymnasialwesen, Jahrg. 1863. XII. S. 905 ff.

Im Jahre 1794 wurde Herbart in Jena Student und hörte daselbst besonders Fichte, der ihn sehr anzog und mächtig bewegte; aber so bewußt und unabhängig war

Herbart's philosophisches Arbeiten, daß er schon bald dem System seines Lehrers sein eigenes an die Seite stellte, ein System, das sich später in starkem Gegensatz zu Fichte's Lehre und zu dem Idealismus entwickeln sollte. Im Jahre 1797 beginnt eine Periode in Herbart's Leben, die fast ausschließlich der Erziehungsthätigkeit gewidmet war. Sein Hauslehreramt in der Familie des Herrn von Steiger in Bern (Interlaken) stattete ihn mit pädagogischen Erfahrungen aus, die er einerseits durch den persönlichen Verkehr mit dem begeisterten Pestalozzi, andererseits durch angestrengte psychologische Studien zu theoretischer Wissenschaft zu verarbeiten getrieben wurde. Ueberhaupt erklärt sich manches Werthvolle in Herbart's Gedanken aus dem von ihm selbst erwähnten Umstand (Werke, herausgegeben von Hartenstein, Bd. XI. S. 380 ff.), daß die Triebfeder seiner Arbeit vorzüglich die war, die „ungeheueren Lücken in unserem pädagogischen Wissen auszufüllen."

Nach einem Aufenthalt in Bremen begab Herbart sich 1802 nach Göttingen und begann seine akademische Lehrthätigkeit mit einer Vorlesung über Pädagogik, zu welcher bald auch die über praktische Philosophie, Logik und Metaphysik traten. Die Werke, welche er allmählich ausgehen ließ, fanden zunächst, obwohl ihr Styl sich durchweg loben läßt, wenig Beachtung. Die idealistische Philosophie sollte, wie es scheint, erst ihre Mission erfüllen, bevor die viel einfachere, unscheinbare Philosophie Herbart's eine allgemeinere Theilnahme finden konnte. Im Jahre 1809 wurde er durch Wilhelm von Humboldt für die Universität Königsberg gewonnen. Hier trat das erziehliche Interesse wieder besonders in der Leitung eines pädagogischen Seminars hervor. Es war, als ob Herbart, dem das sittliche Gebiet immer wichtiger wurde, in jener unglücklichen Zeit auf diese Art seinem Bedürfniß auch irgendwie für das Ganze mitzuhandeln, hätte Befriedigung gewähren wollen; wie es ja auch sonst bekannt ist, daß ihn ein patriotischer Sinn belebte, eine Ehrfurcht für die öffentlichen Auktoritäten, deren Ansehen er freilich durch ein staatliches Regieren solcher Institute nicht wollte gefährden lassen, die, wie die Erziehungsanstalten, keine staatliche Leitung ertragen. In den Jahren 1828 und 1829 erschien eine seiner größten Schriften: „Allgemeine Metaphysik" — und 1831 eine der anziehendsten und vollendetsten: „Kurze Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten", worin er auch über sein Verhältniß zur Religiosität redet. Im Jahre 1833 kehrte er wieder zu der Göttinger Universität zurück und starb, von Vielen verehrt und geliebt, am 14. August 1841.

Um eine Uebersicht über die Verbreitung der Herbartischen Philosophie im Allgemeinen zu geben, mögen hier die wichtigsten Namen von Anhängern des Philosophen mitgetheilt werden, wie sie Allihn in der Zeitschrift für exakte Philosophie Bd. I. S. 81 ff. zusammengestellt hat: Unterholzner, Kayserlingk, Griepenkerl, Drobisch, Bobrik, Brzoska, Hendewerk, Hartenstein, Strümpell, Thomas, Bonitz, Reiche, Taute, G. Schilling, Lott, Exner, Stoy, Mager, Wittstein, Th. Waitz, Allihn, Kern, Cornelius, Volkmann (Prag), Thilo (Hannover), Ziller, Tepe, Lazarus, Steinthal (Berlin) Wehrenpfennig, Zimmermann (Wien). Lotze in Göttingen, den man früher öfters den Herbartianern zuzählte, hat in seinen „Streitschriften" Bd. I. S. 5 ff. dieser Meinung einen „förmlichen und entschiedenen Widerspruch" entgegengesetzt. Doch läugnet er nicht, was auch am Tage liegt, daß er aus älteren Gedanken und aus dem naturwissenschaftlichen Studium her Manches sich angeeignet habe, was mit Herbart's Realismus zusammentreffe. Es versteht sich überdieß von selbst, daß auch mehrere der oben genannten Gelehrten trotz der gemeinsamen Pietät gegen ihren Meister sich genöthigt gesehen haben, in gewissen Stücken von dessen Ansichten abzuweichen.

Es liegt in der begränzten Natur unserer Aufgabe, daß wir nicht den Versuch machen, eine zusammenhängende Darstellung des Herbart'schen Systems zu geben; auch ist dieß schon öfters anderweitig geschehen. Nur einige Punkte sollen von ihrer theologischen Bedeutung aus kurz besprochen werden.

Herbart's philosophische Zeitgenossen — und es kommen hierbei vorzüglich die Systeme

Schelling's und Hegel's, sodann die Denkweise Schleiermacher's in Betracht — hatten aus ähnlichen Beweggründen das nicht zu läugnende Bedürfniß des Geistes nach einheitlicher Zusammenfassung des Universums in hervorragender Weise zu befriedigen gesucht. Das Wissen des Menschen sollte mit der Realität der Dinge congruent seyn; alle Untersuchung darüber, ob unsere geistigen Mittel hinreichten, das aufgestellte Ideal des absoluten Wissens zu realisiren, wurde zurückgeschoben. An Worten für das Erstrebte fehlte es nicht, man braucht nur an intellektuale Anschauung, den dialektischen Proceß, Indifferenz u. s. w. zu erinnern und an die sonstigen Ausdrücke, mit denen der verbesserte Spinozismus sich gern einführte. Diese Identität von Seyn und Erkennen hat Herbart noch eingehender als vorher schon Kant untersucht und, wie es scheint, für immer aus dem Bereich der menschlichen Erkenntniß verwiesen. An die Stelle des Einen Princips für alles Denken und Seyn setzt er eine Vielheit einfacher Realen, von denen wir nur gewisse Relationen und Formen der Selbsterhaltung kennen. Ihm ist der Zustand des Wissenden ein Gegenstand der wichtigsten Untersuchungen. Unsere Erfahrungen und Erlebnisse haben nach ihrer wechselnden Entstehung einen äußeren Grund, aber ihrer Qualität nach drücken sie nur die Natur unserer eigenen Seele aus, so daß wir insofern nie aus uns selbst herauskommen. Auch dieß wird eine für immer gewonnene Position seyn. Unser Wissen ist das Resultat einer Wechselwirkung mit den Dingen; zwischen den Aetherschwingungen, die nicht tönen, und dem Tone, den sie nur in uns veranlassen, besteht nicht einmal eine Vergleichbarkeit. Das Was der Dinge, sofern wir seltsamer Weise darnach fragen wollten, ist uns verschlossen, wenn wir es außer dem Begriffe suchen, den wir innerhalb unserer Gattung von ihnen haben. Es ist erklärlich, wie wenig Herbart eben damit eine absolute Erkenntniß Gottes für möglich halten konnte.

Es ist mir gewiß, daß Herbart's Anwendung metaphysischer Ansichten auf das Wesen und die Entwickelung der psychischen Ereignisse zu eng gerathen ist, um „zu dem Reichthum des geistigen Lebens zurückzuführen, dessen Vorhandenseyn Herbart nicht übersah." Aber, wenn wir auch noch darauf zurückkommen müssen, im Großen und Ganzen wird an dem obigen Resultat nichts geändert. Da könnte denn der Theologe sagen, es sey nicht genug, sich nur der Existenz der Dinge und ihrer Relationen versichern zu können und höchstens in einem Theile der Welt in die innere Thätigkeit wissend Einsicht zu erhalten, der menschliche Geist, das Ebenbild der Gottheit, müsse das Wesen und die Wahrheit erfassen können. Wir kennen ja das Wort: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben — und ähnliche. Wir wissen als Gläubige, daß in dem Geheimniß von Gott und Christo latitiren alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß (Koloss. 2, 3.) — und finden bei Johannes die Vorstellung von einer Salbung, durch welche wir „Alles wissen." Aber die heil. Schrift heißt uns dies Wissen begränzen, es beziehen auf das „Reich der geistigen Subjektivität selbst, das Reich der Personen mit ihren Zwecken, das Reich der That des Gemüths und des Glaubens. Hierüber haben wir eine Verheißung, die uns alle Wahrheit verspricht, aber den Hintergrund des Realen, auf dem die Welt des Bewußtseyns sich erhebt, welcher religiöse Gedanke könnte fordern daß wir diesen erkennten? Brauchen wir zu wissen, was die Dinge an sich sind, abgesehen, was sie im Zusammenstoß mit unserm Bewußtseyn in uns erregen, oder wie sie es eigentlich machen, daß sie sind und aufeinander wirken? Gott behält sich vor dem Hiob nichts Geringeres vor (Wo warst du, als ich die Erde gründete u. s. w.), als die Anfänge alles Entstehens nicht bloß, sondern auch die eben so geheimen Vorgänge alles Seyns und Wirkens. Daß wir in ihm leben, weben und sind, sagt uns die Schrift, daß aber seine Gedanken unsere Gedanken wären, hat bisher nur die Philosophie gesagt" (Wehrenpfennig).

Es ist in der That kein religiöses Interesse, die sogenannte absolute Wahrheit zu besitzen, und nicht die Frömmigkeit ist es, die behauptet hätte, Gott absolut erkannt zu haben. Wir sehen eben im dunkeln Wort, im Räthsel. Vgl. Ulrici im Art. „Hegel"

Bd. V. S. 640. Auch hat es ja die Herbart entgegengesetzte Denkweise bei ihrer allumfassenden Absicht zu keiner theologischen Ausbeute gebracht; ihre klassischen Spekulationen sind vielmehr als dem Christenthum nicht entsprechende, nur sehr theilweise dem Christenthum von ferne ähnlich sehende ziemlich allgemein anerkannt; vgl. denselben Artikel S. 641. Dieser Ausgang sollte schon am Princip irre machen.

Herbart konnte nach seiner besonnenen Natur auch das Wissen selbst, so weit es erreichbar war, nicht aus einem einzigen Princip aufzubauen für nöthig erachten. Wenn die wissenschaftlichen Thatsachen auf mehrere Anfänge des Denkens führen, wozu dann ein künstliches Suchen nach einem einzigen Anfange? Die Naturforschung bestärkte ihn in dieser Nüchternheit. Es schien freilich, als gäbe er damit die Einheit der Weltansicht auf, aber es schien nur so, denn man wird diese auch nur in der Tendenz des Weltlaufs, in dem Ziel des Ganzen, nicht aber in den Mitteln zu suchen haben, die den Verwirklichungshergang möglich machen. Ob er nicht jene allerdings nöthige Einheit auch zu wenig in Rücksicht gezogen hat, ist eine andere Frage, die wir bejahen möchten. Man hat nicht ohne Grund von seinen Sätzen eine „doppelte Buchführung“ besorgt, einen Dualismus des Endes, der in demselben Grade unerträglich wäre, wie die Vielheit des Anfangs erträglich (Lotze, medicin. Psychologie S. 22 ff. 36 ff.).

Die Hauptsonderung in Herbart's Lehren, die zwischen den theoretischen (metaphysischen, psychologischen u. s. w.) und den praktischen (ästhetischen, ethischen) Gebieten stattfindet, hat von jeher viele Theologen, wie es scheint, abgestoßen. In der That hat es einen verlockenden Reiz, das Ethische aus dem theoretisch Festgestellten direkt abzuleiten; man könnte vermuthen, es lasse sich am Ende aus der Erkenntniß der Stelle, die der Mensch in der Stufenleiter der Seyenden einnimmt, also aus einem Theoretischen, das Sollen für ihn, eine Regel für sein sittliches Handeln ableiten. Indessen, wenn nur jene theoretische Aufgabe bis jetzt lösbar wäre? wenn nur nicht alle Versuche, auf diese Weise zu einer wirklichen Ethik zu gelangen, fehlgeschlagen wären? Es ist ein auch nach Kant hochzupreisendes Verdienst Herbart's, dieß an den imponirendsten Systemen der Ethik nachgewiesen zu haben. Wie unermüdlich hat er die sogenannte Ethik Spinoza's in ihrer Blöße aufgedeckt! wie scharf verfolgt er auch in anderen Systemen den spinozistischen Sauerteig! Mag es auch theoretisch gerathen seyn, zu gestehen, daß zwischen der vorhandenen Welt und derjenigen Weltordnung, die durch unser Handeln entstehen soll, eine Uebereinstimmung seyn muß, so scheint es doch bei unseren Denkmitteln, wenn man der Induktion traut, unmöglich zu seyn, dasjenige höhere Gebiet zu beschreiben, wo die beiden Zweige unseres Vorstellens ihren gemeinsamen Wurzelknoten haben. Denn Redensarten thun es nicht. Nun ist es aber gewiß besser, eine Erkenntniß, die man haben kann, zu entwickeln als eine, die man nicht haben kann, mit Sehnsucht zu vermissen. Es wird darum wohl nichts Anderes übrig bleiben, als die sittlichen Urtheile zu entdecken, die unwillkürlich über den Willen ergehen und so die praktischen Ideen in ihrer Einfachheit und in ihren socialen Anwendungen zu verfolgen. Ob in den einzelnen ethischen Feststellungen Herbart's nicht Einiges der Berichtigung bedarf, kommt jetzt nicht in Betracht. Die christliche Ethik kann sich wohl in die Selbstständigkeit ethischer Grundbegriffe hineingewöhnen, die ihre positive Fülle nicht hindert, sich in die Elemente bereichernd und beseelend zu ergießen. Hendewerk hat dafür schon manche Belege herbeigeschafft. Selbst der Umstand, daß unter den sittlichen Ideen die des Wohlwollens sehr hervorgehoben wird — obwohl noch nicht genug —, deutet für das unbefangene Denken auf eine mögliche Bundesgenossenschaft zwischen diesen Ideen und dem Christenthum, in welchem ja auch „die Liebe des Gesetzes Erfüllung“ ist.

Eine specielle Mangelhaftigkeit scheint darin zu liegen, daß sich in der Ethik Herbart's keine besondere Stelle für die Sünde findet. Indeß abgesehen davon, daß dieser Ausdruck „Sünde“, wie „das Böse“ überhaupt, ungeschickt ist und den Schein eines Substantiellen erzeugt, während man adjektivische Bestimmtheiten von Handlungen meint,

so kann die Sünde in einer spekulativen Ethik nicht rechtmäßig vorkommen. Gegenstand einer spekulativen Erörterung und Erklärung kann nur das seyn, was nach allgemeinen Gesetzen nothwendig ist. Hierzu gehört die Sünde ihrer Natur nach nicht, und wer wollte sich wundern, daß wir überhaupt noch keinen gelungenen Versuch besitzen, die Sünde zu erklären. Ist sie also als Thatsache hinzunehmen, so ist nur ihre Möglichkeit noch etwa Gegenstand einer Erörterung. Daß aber Herbart ernst genug von Sünden redet, ganz anders als Hegel, ergibt sich aus mehreren Stellen (s. besonders Bd. II. S. 36. 58 ff.).

Es ist noch ein Besonderes, wodurch Herbart's Verhältniß zum Glauben kälter erscheint, als es in der That war. Er hatte oft genug den Mißbrauch der kirchlichen Ausdrücke von Seiten pantheistischer Philosophen bemerkt und spricht sich in seinem geraden Sinn einmal darüber so aus: „Wer vom Altar die geweihten Gefäße nimmt, heißt ein Kirchenräuber. Wer aber sich scheut vor der Vergleichung mit einem solchen Verbrecher, der hütet sich nicht bloß, der Kirche etwas zu entwenden, sondern auch, irgend ein Geräth derselben unnützer Weise zu berühren; vollends aber, es zu irgend einem Privatgebrauche zu benutzen. Die Kirche hat aber keine goldenen und silbernen Gefäße, die ihr gleich wichtig wären, wie die Worte und Ausdrücke, in denen sie gewohnt ist, ihre Gedanken niederzulegen. . . . Sie kann nicht erlauben, daß die Worte „„Erlösung““ und „„Heiland““ irgend Jemand zu seinem Privatgebrauche dienen, sondern diese Worte müssen stets ganz genau im kirchlichen Sinne genommen werden.“ Wie ehrlich ist diese Stellung gegenüber der mancher anderen Philosophen, die durch Anwendung kirchlicher Phrasen die Kluft auszufüllen gedachten, die sie vom Glauben trennte. Hendewerk, der diese Stelle aus Herbart citirt (deutsche Zeitschr. Jahrg. 1861, S. 51), fügt hinzu: „Wenn es mit den übrigen Worten und Begriffen des Christenthums ebenso gehalten werden soll, ist es natürlich für einen reinen Philosophen sehr schwierig, etwas über Religion zu schreiben.“ Man könnte den letzten Zug für einen persönlichen halten, der mit Herbart's Theorie nichts zu schaffen hätte, und das wird im Allgemeinen richtig seyn. Aber in der That hatte Herbart's Weise einen bleibenden Zug von Pietät gegen das Thatsächliche an sich, von dem er gewohnt war, auszugehen und ebendarum einen Widerwillen gegen alle bloßen Construktionen. Während z. B. andere Systeme mit dem Begriff des letzten Gesuchten, mit Gott, beginnen, ist es der Schluß seiner Metaphysik, zu dem Höchsten, dem Gedanken des überweltlichen Gottes und seiner absichtsvollen zwecksetzenden Leitung der Welt aufzusteigen.

Wir knüpfen eben hieran eine beiläufige Bemerkung über die Methode der theologischen Forschung. Dr. Liebner sagt: „Ich kann mich nicht überzeugen, daß die ganze dogmatische Lehre überhaupt, so wie Lange will, philosophisch vom Selbstbewußtseyn aus- und von da allmählich zum Positiven fortzugehen habe; der innerste Sinn und Wille (?) der christlichen Anschauung, des christlichen Systems, scheint mir vielmehr den gerade umgekehrten Gang zu fordern und dann erst das Philosophische in sein wahres Licht zu treten“ (Jahrbb. für deutsche Theol. I. S. 214).

Dazu würde im Sinne Herbart's etwa zu bemerken seyn, natürlich nur der Exemplifikation wegen, daß vielmehr die Dogmatik durchaus nur nach der anthropologischen Weise Lange's fortzuschreiten habe, und wenn Lange einen Mangel zeige, so sey es vielmehr der, die psychologischen Wege zu wenig kritisch verfolgt zu haben, als zu viel*). Ohne Zweifel würde ein theologischer Fortsetzer und Ergänzer Herbart's die Wechselwirkung Gottes mit unserer Seele, wie der Gläubige sie erfährt, als das religiöse Thatsächliche zum Ausgangspunkt wählen müssen und nun unter Mitwirkung unseres geistigen Lebens und nach dessen bekannten Gesetzen, denen nicht widersprochen werden kann, aus diesen göttlichen Erregungen, die durch nichts ersetzt werden können, den artikulirten dogmatischen Inhalt zu gestalten suchen. Eine andere Methode kann sich an Herbart nicht

*) Dagegen würde Herbart die Methode Köstlin's in seinem Werke: „Der Glaube, sein Grund“ rc. — gewiß im Allgemeinen billigen.

wohl anlehnen, aber wir sind durch die widerwärtigen Redensarten von der „Diremtion des Absoluten in sich selbst" und ähnliche Begriffskünste, unter welchen besonders die Trinitätslehre zu leiden gehabt hat, auch ohnehin hinlänglich von der Manier, in Worten zu kramen, zurückgekommen. Die bloße Absicht, diese Manier mit einem ethisch-gedachten Gottesbegriff zu verneuen und zu bessern, ist noch nicht genug. Und das Interesse der Frömmigkeit wird immer wieder den Weg von unten nach oben einzuschlagen rathen, und wird es mit immer mehr Erfolg thun, je mehr wir der religiösen Phantasie einen sicheren Unterbau verschaffen. Wie übrigens die Wechselwirkung Gottes mit unserem Gemüth in dem Neuen Testamente eine entscheidende klassische Instanz habe, hat Hendewerk in seinem Buche „Herbart und die Bibel" und in seinem Aufsatz „Der Realismus des Christenthums" (deutsche Zeitschr .Jahrg. 1860. S. 233 ff.) und ebendaselbst 1861. S. 49 ff. gezeigt, und seine Ausführungen, die freilich noch ihre Mängel haben, sind konkret genug, um uns theologisch für das Herbart'sche System mehr zu interessiren.

Nicht erheblich für unseren Zweck ist eine in die Ethik eingreifende Bestimmung über die Freiheit des Willens, welche Herbart deterministisch beschränkt. Sonst wäre über diesen Punkt freilich Manches zu sagen. Die Theologie aber knüpft an ihn, da ja auch bei Herbart die Zurechnung des Handelns gewiß bleibt, williger an, als an irgend ein indeterministisches System, wo dem Willen nicht bloß das Vermögen beigelegt wird, in jedem Augenblick von Neuem anzufangen, sondern auch eine unendliche Kraft, seinen neuen Inhalt gegen die übrigen alten Regungen und Leidenschaften der Seele unbedingt durchzusetzen. „Uebermüthig", sagt Herbart, „ist die Einbildung, als könne Einer durch seinen bloßen Entschluß auf der Stelle gut seyn, da ist es viel besser, mit religiösem Gefühl höheren Beistand anzuflehen" (Bd. XII. S. 473).

Auch von Herbart's pädagogischen Lehren ist nicht viel zu sagen; sie sind am meisten anerkannt und zeugen zugleich für die Verdienste, welche er sich um die Ethik, wie um die Erkenntniß des psychischen Mechanismus in der Psychologie erworben hat. Die späteren und heutigen Leistungen in der Pädagogik, sofern sie nicht bloß triviale Beobachtungen bringen wollen, gehen auf Herbart zurück (Mager, Ziller, Waitz, Stoy). Die specifisch christlichen Verfasser von Erziehungssystemen verhalten sich allerdings noch zum Theil spröde gegen ihn, aber zu ihrem eigenen Schaden.

Wir müssen noch einiges Wenige zusammenfassend hinzufügen. Es ist Herbart oft vorgeworfen worden, daß er den Zweckbegriff zwar anerkenne, aber sich desselben in seinen wissenschaftlichen Construktionen nicht mehr bediene. Man sieht darin gern ein Zurückfallen noch hinter Denker wie Plato, der in dem Zwecke eine Handhabe für die Erklärung alles Geschehens zu haben meinte. Der Gedanke des lebendigen, ethisch gedachten Gottes schwebt uns dabei vor und läßt uns die Verzichtung auf jenen Gebrauch der Finalbegriffe desto beklagenswerther erscheinen. Aber es gibt ja philosophische Ueberzeugungen, von deren Richtigkeit man ebenso überzeugt seyn kann, als von ihrer Unergiebigkeit. Herbart sah ein, daß jener Platonische Gedanke für unseren Standort zu hoch liege und nicht realisirbar sey (Werke Bd. IV. S. 618). Er konnte den mechanischen Weltlauf nicht durch die Zwecke unterbrechen wollen, die ja nur als das Ideale über ihm schweben und „nur für die göttliche Weisheit, die dem wirksamen Grunde den Zweck und den Zwecken die Gründe gegeben, fällt die Anschauung beider zusammen; für uns sind es zwei Gedankenreihen" (Wehrenpfennig). Freilich werden jene Unterscheidungen, die uns zur Vorsicht mahnen, uns nicht abhalten, der Teleologie treu nachzugehen, und wenn es auch der Demonstration versagt seyn mag, hier weit vorzudringen, so wird doch eine von sittlichen und religiösen Motiven angetriebene Phantasie, verbunden mit einem empfindlichen Wahrheits- und Wahrscheinlichkeitsgefühl in diesem Gebiet Manches erreichen. Auf jeden Fall wird so der Begriff eines Schöpfers, den die Religion nicht mit dem eines Demiurgen vertauschen kann, zu voller Klarheit gelangen (Werke Bd. IV. S. 614. 617. 620). Denn ein Theist

war Herbart freilich, und die Ethik stand ihm obenan. „Das Gute stand ihm über dem Wahren, und in dem Wohlwollen, der Liebe Gottes fand er den letzten Aufschluß über die Existenz und Entwickelung der Welt.“ Seine Metaphysik schließt mit der Anerkennung unserer Wissensschwäche und der Demuth des Glaubens. „Es muß der Begriff von Gott als dem Vater der Menschen festgehalten werden. Ein bloß theoretischer Begriff ist ohne Werth, eine bloße Idee ist ohne Trost“ (Bd. IV. S. 614). „So sagte der Denker, der mit der nüchternsten Kälte doch das tiefe Verlangen des Gemüths nach einer festen und werthvollen Realität verband, und der darin eben den unersetzlichen Vorzug des Glaubens vor allen moralischen Gedanken fand, daß er eine neue Welt mit heilenden realen Gedanken eröffnet“ (Wehrenpfennig).

Wir dürfen die Vorzüge der einzelnen Lehren Herbart's deshalb umso kräftiger hervorheben, weil wir eine Fortbildung des Systems und eine Berichtigung mehrerer wichtiger Partieen desselben unsererseits nicht bloß um der Theologie, sondern um der Wahrheit willen eifrig wünschen. Besonders die Psychologie liegt uns am Herzen, denn die metaphysischen Bedenken sind zum Theil durch die liberale Annahme von „zufälligen Ansichten“ der Auflösung entgegengeführt. Aber die Natur der Seele möchten wir des ursprünglichen Reichthums nicht im Sinne Herbart's entkleiden. Wohl hatte die frühere Zeit fast für jede Thätigkeit des Geistes oder vielmehr für jeden in dem geselligen Leben, in der religiösen Vertiefung, in der Geschichte hervortretenden werthvollen Erfolg einer solchen ein prädestinirtes Vermögen in uns vorausgesetzt. „Sie hatte dadurch das Gedeihen einer erklärenden Untersuchung sehr verhindert; aber sich zugleich vor dem Mißgriffe bewahrt, das als selbstverständliche Folge auseinander herzuleiten, was nur nebeneinander aus der ursprünglichen Natur der Seele begriffen werden kann. Den Reichthum dieser Natur ließ sie freilich unanalysirt, aber sie erhielt doch die Gewohnheit, eben an diesen unerschöpflichen Reichthum zu glauben, in dessen Tiefe Alles, was an menschlichem Leben und Streben Werth hat und jede Verbindung mit göttlichen Einflüssen Boden finden und Wurzel schlagen konnte“ (Lotze). Derselbe Philosoph berichtigt im Einzelnen die Annahme Herbart's, daß die ganze Natur der Seele sich durch den engen Isthmus des Vorstellens in ihre Folgen ergießen solle. „Nie werden wir aus dem Vorstellen an sich die Erscheinungen des Fühlens und Wollens ableiten, und sie werden in der That nicht von ihm abhängen, sondern nur mit ihm in der Consequenz des Geistes zusammengehören, so wie kein Ton des Accordes den anderen erzeugt oder als seine Folge aus sich hervorgehen läßt, wohl aber ihn fordert, damit der Accord entstehe.“ Doch wir fahren in dieser Polemik nicht fort und wollen auch in dem Wenigen nur eine Andeutung der Richtung geben, in welcher wir eine heilsame Fortbildung der Herbart'schen Philosophie für möglich halten. Wir sehen in ihr nämlich auch in der Art eine elementarische, daß es die Grundlagen aller Realität sicherstellt, ohne einer Vollendung und einem abändernden Fortbau durch andere Denker sich unbedingt zu versagen. Es mag aber noch einmal gesagt werden, daß diese Abänderung nicht aus theologischen Motiven allein wünschenswerth erscheint, sondern aus solchen, die in dem Bereiche der Forschung selbst liegen.

Vergl. Herbart's Werke von Hartenstein, besonders Bd. I—IV. VIII. XII. — Lotze, Metaphysik, 1841. — Desselben Streitschriften, Bd. I. 1857. — Hendewerk, Herbart und die Bibel, 1858, deutsche Zeitschr. f. 1860. S. 233 ff. f. 1861. S. 49 ff. — Weiße, protestant. Kirchenztg. f. 1860. Nr. 40. — Trendelenburg, log. Untersuchungen, 1r Bd., und mehrere akadem. Abhandlungen. — Drobisch, Religionsphilos., 1840. — Taute, Religionsphilos., I, 1840. II, 1852. — C. A. Thilo, die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie, in ihren Principien beleuchtet. 1851. Dazu die Erwiderung von Jul. Müller, deutsche Zeitschrift f. 1851. S. 336 ff. — Wehrenpfennig, deutsche Zeitschr. f. 1857. S. 139 ff. — Lotze, Mikrokosmus Bd. II. 1858, an vielen Stellen, besond. V, 5: Gewissen und Sittlichkeit. — Allihn und Ziller, Zeitschr. f. exakte Philosophie, II, 81 u. sonst. —

Thilo, die theologisirende Staats- und Rechtslehre, 1860. S. 147. — Allihn, allgem. Ethik, 1861. S. 219 ff. W. Hollenberg.

Hermas. Der über den Hirten des Hermas Bd. V. S. 771 gegebene Artikel hat sich des Gebrauchs des griechischen Textes enthalten, weil er aus allzu verdächtiger Quelle stammte. Seitdem ist aber neues Licht über denselben gewonnen worden. Die ganze Textesangelegenheit verhält sich in Kürze so: Im Jahre 1513 erschien die erste Ausgabe des lateinischen Textes von Jak. Faber (Stapulensis). Derselbe Text wurde in zahlreichen Handschriften aufgefunden; die älteste derselben, die freilich nur die drei ersten Visionen enthält und von den bisherigen Editoren noch nicht benutzt wurde, möchte Cod. Lat. 86. fonds Latin. St. Germain in der kais. Bibliothek zu Paris seyn, wohl um den Anfang des 9. Jahrhunderts geschrieben. Er ist am nächsten mit dem von Dressel benutzten Cod. Vatic. verwandt. In seiner Ausgabe der apost. VV. (PP. Apost. opp. Lipsiae 1857) veröffentlichte Alb. Dressel neben jenem Texte noch einen anderen in einem gleichfalls lateinischen Cod. Vat.-Palat. von ihm aufgefundenen, der offenbar eine andere Recension des Werkes darstellt. Im Jahre 1855 brachte nun aber der als Handschriftenfälscher allbekannte Grieche Simonides einen griechischen Text des Hirten nach Leipzig, theils in drei um's Ende des 14. Jahrhunderts geschriebenen Originalblättern, theils in einer von ihm selbst angeblich auf dem Athos nach den übrigen gleichartigen Originalblättern gefertigten Abschrift. Von beiden sich gegenseitig ergänzenden Fragmenten, die den ganzen Hirten mit Ausnahme der letzten 7½ Kapp. enthalten, veranstalteten Ende 1855 R. Anger und Wilh. Dindorf einen Abdruck mit vorausgeschickten Prolegomenen und unter Ankündigung eines nachfolgenden 2ten Theils. Bald ergab sich aber, daß die angebliche Athosabschrift eine nach der wirklichen von Simonides zu Leipzig unter vielfachen Entstellungen angefertigte war, weßhalb sich die genannten Herausgeber veranlaßt fanden, die begonnene Ausgabe zurückzuziehen und eine neue größere anzukündigen, auf welche gegenwärtig noch gewartet wird.

Als die Dressel'sche Ausgabe der PP. Apost. ihrem Erscheinen nahe war, unternahm es der Unterzeichnete, derselben den griechischen Leipziger Text nach der ächten Athosabschrift und den drei Leipz. Originalblättern einzuverleiben. In einer beigegebenen Abhandlung wurde aber zugleich der Nachweis versucht, dieser griechische Text sey nicht der alte ursprüngliche, sondern aus einer mittelalterlichen Rückübersetzung des lateinischen Textes geflossen. Diese Behauptung fand Beifall, aber mehr noch Widerspruch. Die Entdeckung des Codex Sinaiticus löste den Zweifel darüber. In seiner ersten Mittheilung darüber, Wissensch. Beil. zur Leipz. Ztg. 17. April 1859, gab der Unterzeichnete die Nachricht, daß diese Handschrift aus der Mitte des 4. Jahrhunderts auch das erste Drittheil des Hirten enthalte, und erklärte auf Grund des Verhältnisses ihres Textes zu dem Leipziger Texte, daß der letztere, zumal im Ganzen genommen, als keine Rückübersetzung aus dem Lateinischen zu betrachten sey. Das Sinaitische Fragment hat seitdem sowohl in der großen, von Petersburg datirten Ausgabe des Cod. Sin. 1862, als auch im Novum Testamentum Sinaiticum 1863 diplomatisch strengen Abdruck gefunden, sowie auch die Dressel'sche Ausgabe der Apost. VV. als editio altera 1863 eine Vergleichung der Sinaitischen Lesarten mit dem Leipziger Texte brachte. Die schon angedeutete Beschränkung der griechischen Ursprünglichkeit des letzteren wird in der Dressel'schen Ausgabe Praef. IV. für die bereits früher mit Nachdruck hervorgehobenen Worte *πανοῦργος εἶ περὶ τὰς γραφάς* geltend gemacht, die aus der zur Vulgata gewordenen lateinischen Textrecension in den Leipziger Text gekommen seyen, während sie im Sinaitischen griechischen Texte, im lateinischen aus dem Cod. Vat.-Palat. und gleichfalls in dem äthiopischen, der inzwischen 1860 durch Anton d'Abbadie veröffentlicht worden, mit Recht fehlen. In der lateinischen Vulgata-Recension nämlich, in welcher sich diese Worte als Wiederholung einer früheren Stelle (*πανοῦργος εἶ, ἄνθρωπε, θέλων γινώσκειν τὰ περί τὸν πύργον*) verrathen, wird mit dem editor princeps eine Verwechslung von structuras und scripturas angenommen, eine Annahme, die keineswegs

dadurch ungültig wird, daß alle eingesehene latein. Manuskripte der Vulgata-Recension den Fehler scripturas darbieten. Sind doch Hunderte von neutestamentl. Handschriften bei manchem Fehler des Textes in vollkommener Uebereinstimmung. Tischendorf.

Hesychius. Dieser Name begegnet uns an mehreren Stellen der kirchlichen Literatur, zuerst in der ältesten Geschichte des Bibeltextes. Neben Lucian, dem berühmten Presbyter von Antiochien und standhaften Märtyrer (s. den Artikel) wird ein Hesychius als Verbesserer des Textes der LXX. und des Neuen Testaments genannt. Eusebius bezeichnet ihn VIII, cap. 13. neben Phileas, Pachymius, Theodorus als ägyptischen Bischof, der unter Maximinus gelitten habe, und das Martyrologium verlegt seinen Tod auf den 26. November; auf Aegypten und die dort gebrauchten Bibelhandschriften soll daher die von ihm ausgegangene sogenannte Recension des griechischen Textes eingewirkt haben. Denken wir uns diesen Hesychius neben Lucian am Ende des dritten Jahrhunderts als Berichtiger der griechischen Handschriften: so ist das an sich ein sehr merkwürdiges historisches Datum, weil es beweist, wie früh Verwirrungen und Verderbnisse des Textes eingetreten sind, die ein solches Unternehmen nöthig machen konnten; leider aber erfahren wir nichts über das dabei eingeschlagene Verfahren, daher haben immer nur Vermuthungen, nicht kritische Resultate auf diese Notiz gebaut werden können. Die einzigen Zeugen sind Hieronymus und das Decretum Gelasii. Der Erstere sagt Praef. in Paralip.: Alexandria et Aegyptus in LXX suis Hesychium laudat autorem, Constantinopolis usque Antiochiam Luciani exemplaria probat. Mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat. In Bezug auf die Septuaginta mögen also diese verbesserten Texte zu bedeutendem Ansehen gelangt seyn, so daß in Aegypten und Alexandrien die von Hesychius herrührende Bearbeitung ebenso herrschte, wie die des Lucian von Constantinopel bis Antiochien (vgl. Hieron. ad Rufin. II, 26. De vir. illustr. 77). Aber auch auf das Neue Testament, mindestens die Evangelien, müssen sich diese Recensionen erstreckt haben nach den oft citirten Worten des Hieron. ad Damas. praef. in Evv. Praetermitto eos codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, quibus nec in toto V. Test. post. LXX interpretes emendare quid licuit, nec in Novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis scriptura antea translata doceat falsa esse quae addita sunt, dazu Decr. Gelas. op, 6. n. 14. 15: Evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha, evangelia quae falsavit Hesychius apocrypha. Hiernach kannte Hieronymus eine Ausgabe auch des neutestamentlichen Textes nach Hesychius, welche von Einigen, aber Wenigen sehr eifrig bevorzugt wurde, aber er verwarf sie, da nach seinem Urtheil ihre Emendationen und Zusätze die Auktorität der älteren Uebersetzungen gegen sich hatten. Damit wird die Existenz einer solchen Hesychianischen Bearbeitung auch des Neuen Testaments ebenso außer Zweifel gestellt, wie wir über deren Karakter völlig in Ungewißheit bleiben. Es war natürlich, daß in den neueren kritischen Recensionssystemen jenen ältesten Emendationsversuchen eine Stelle eingeräumt wurde, und bekanntlich hat Hug, indem er dem älteren unrein gewordenen und verwilderten Text eine dreifache Recension gegenüberstellt, eine derselben, die in Alexandrien und Aegypten verbreitete, auf Hesychius zurückgeführt; die Zeugen aber, mit welchen er sie belegt, sind ziemlich dieselben, in denen Griesbach seine Alexandrinische Recension dargestellt findet. Die gegenwärtige neutestamentliche Kritik will diese Gedanken nicht gänzlich verwerfen, aber einsehend, daß die Bedeutung jener Recensionen mindestens in Betreff des Neuen Testaments leicht überschätzt werden kann, enthält sie sich bestimmter Aussagen und Folgerungen, noch mehr verzichtet sie darauf, nach Eichhorn's Vorgang einen aus beiden Ausgaben gemischten Text mit irgend welcher Sicherheit in gewissen Handschriften nachweisen zu wollen.

Von den übrigen Männern dieses Namens erwähnen wir kurz und der Vollständigkeit wegen den Lexikographen und den Chronisten. Der erstere, der be-

rühmte Gelehrte und Grammatiker, lebte muthmaßlich gegen Ende des vierten Jahrhunderts zu Alexandrien; sein Lexikon (zuletzt post Joannem Albertum rec. Maur. Schmidt. Jen. 1858—61. 3 voll. 4°), dem Philologen unentbehrlich, kann selbst dem Bearbeiter der kirchlichen Literatur einen gelegentlichen Dienst leisten. — Der Chronist führt den Beinamen Illustris (Ἰλλούστριος); er war gebürtig aus Milet, Sohn des Advokaten Hesychius und der Mutter Sophia und lebte im Zeitalter des Justinian. Er ist zwar als Christ, was Stephanus, Vossius, Cave gegen Suidas bewiesen haben, aber nicht als christlicher Schriftsteller im engeren Sinne anzusehen. Nach dem Zeugniß des Suidas ist er der Verfasser einer Geschichtschronik, welche vom assyrischen König Belus bis zum Tode des christlichen Kaisers Anastasius in sechs Abtheilungen reichte, von welchem Werke wir aber nur ein Stück der sechsten Abtheilung über Ursprung und Alterthümer von Constantinopel, und zwar unter dem Namen des Georgius Codinus (*περὶ πατρίων τῆς Κωνσταντινοπόλεως παρεκβολαὶ ἐκ τῆς βίβλου τοῦ χρονογράφου*) besitzen. Erste Ausgaben von G. Douza, Heidelb. 1596; von Meursius, Lugd. Bat. 1613.— Ein zweites Werk: *περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων σοφῶν* — besteht großentheils in Auszügen aus Diogenes Laertius, zuerst ex bibl. Joh. Sambuci Antverp. 1572. Beide Schriften von Orelli, Leipz. 1820. Vergl. die Stellen bei Suidas und Phot. cod. 69, wo noch eine Schrift De rebus sub Justino Thrace et per priores Justiniani annos gestis genannt wird.

Früher als dieser lebte ein Presbyter von Jerusalem Hesychius, der unter dem jüngeren Theodosius sich ausgezeichnet haben und dessen Tod in das Jahr 433 oder 428 fallen soll. Bei Theophanes und in den griechischen Menologien wird er als Muster von Gelehrsamkeit und als fruchtbarer Schriftforscher gerühmt. Von den ihm beigelegten exegetischen und homiletischen Schriften ist Mehreres griechisch oder lateinisch edirt, wie Explanationes in Leviticum, Basil. 1527. Par. 1581; Capitula in XII prophetas minores et Jesaiam ed. Hoeschel, August. 1602; Sententiarum centuriae II de temperantia et virtute, una cum Marci Eremitae opusculis. Par. 1563. 1624, zerstreute Festreden zur heiligen Geschichte, — Anderes ist nur handschriftlich oder in Fragmenten (Phot. cod. 51. 275) vorhanden. Doch leiden diese Verzeichnisse an großer Verwirrung, denn mehrere der genannten Schriften werden von Einigen einem späteren Hesychius zugeschrieben, der um 600 als Presbyter, dann als Bischof und Patriarch in Jerusalem lebte und an welchen Gregor. M. lib. IX. ep. 4. gerichtet ist.

Viele andere ganz obscure Hesychius weiß Fabricius aufzuzählen Bibl. Gr. ed. Harl. VII. p. 544. Dr. Gaß.

Heß, Johann, war der erste evangelische Pfarrer von Breslau und an seine Person knüpft sich die ganze Reformationsgeschichte dieser Stadt. Er stammte aus Nürnberg. Seine Geburt ist in's Jahr 1490 zu setzen (vgl. alte Angaben, wornach er zu Anfang des Jahres 1547 in seinem 56. Lebensjahre starb, zusammen mit der Aufschrift eines Porträts von ihm aus dem Jahre 1546, wornach er damals im 57. Lebensjahre stand). Der Name Heß und der Name Hesse wechseln. Die Angabe daß er aus adeligem Geschlecht entsprossen, ist unbegründet.

Heß studirte in den Jahren 1506 bis 1510 zu Leipzig, und zwar namentlich bei dem Humanisten J. Rhagius Aestikampianus, der dort lateinische Klassiker vortrug, dann zwei Jahre in Wittenberg, wo er übrigens damals noch keine reformatorisch-theologische Anregungen empfing. Im Jahre 1513 wurde er Sekretär des Breslauer Bischofs Johann Turzo, eines Freundes der neu erwachten Wissenschaften, Verehrers von Erasmus. Derselbe schätzte ihn wegen seiner reichen wissenschaftlichen Kenntnisse und wegen seines für große Geschäfte geschickten Geistes. Nachdem Heß dazwischen hinein den Sohn des Herzogs Karl von Münsterberg-Oels auf die Prager Universität begleitet hatte, machte er 1517 wieder einen Besuch in Mitteldeutschland. Er erscheint jetzt nahe befreundet mit Eoban Heß in Erfurt, ferner mit dem dortigen Prior Johann Lange, dem Freunde Eoban's und Luther's. Das Jahr darauf reiste er nach

Italien, um seine wissenschaftliche, humanistische Ausbildung dort zu vollenden. In diesem Streben traf er dort freundschaftlich zusammen mit dem bekannten Humanisten Crotus Rubeanus. Zugleich holte er sich in Italien (Ferrara) die theologische Doktorwürde. — Vergl. zu diesem Abschnitte seines Lebens verschiedene Briefe an ihn und über ihn in den Monum. piet. et liter. P. II., ferner im Ulr. Hutteni opp. ed. Böcking. Vol. I.; Luther's Briefe, herausgeg. von de Wette, Bd. I. S. 61.

Bis dahin zeigt sich bei Heß noch keine Richtung seiner Studien auf den bestimmten Inhalt des Evangeliums hin, — während er (wie Melanchthon nachher zu ihm sagt) einen ganzen Ozean unseliger Fragen durchschiffte. Aber gerade von Italien aus — in Folge der dort empfangenen Kunde von Luther — wandte er sich nun mit warmer Theilnahme nach Wittenberg. Er war dort zu Ende des Jahres 1519 bis in den folgenden Januar und knüpfte dort auch persönliche Freundschaft mit Luther und eine ganz besonders herzliche mit Melanchthon an (vergl. hiefür und für's Folgende: Briefe im Corp. Reform. Vol. I.; in Luther's Briefen, Bd. I.; in J. W. Fischer's Reformationsgesch. der Kirche zu St. Mar. Magd. in Breslau, 1817, Anhang, wo sonst noch Ungedrucktes von Luther steht; Corp. Reform. X, 481; Plitt, Loci communes Melanchthon's, 1864. S. 77 ff.). Melanchthon sah ihn jetzt angelangt bei der heil. Schrift und beseligt vom Geiste Christi, im Gegensatze zu der bisherigen Schulweisheit. Zugleich wollten indessen Beide die humanistischen Studien noch weiter pflegen.

Heß ging zurück zu seinem Bischof, der ihm ein Kanonikat in Neisse und in Breslau zugetheilt hatte; er empfing jetzt auch die Priesterweihe. Mit den Wittenbergern blieb er im brieflichen Verkehr. Für die evangelische Richtung öffneten sich jetzt gerade auch in Schlesien und Breslau schöne Aussichten. Der Bischof zeigte nicht bloß gegen Heß keinen Argwohn, sondern ließ auch den Domherrn Schleupner in Wittenberg studiren, ja knüpfte selber durch diesen mit Luther und Melanchthon Beziehungen an und wurde von ihnen hochgeschätzt. In Breslau hatte schon vorher das neue wissenschaftliche Streben regsame Vertreter gefunden. Jetzt verband sich hiermit auch bei Anderen, wie bei Heß, der neue religiöse Geist (zu Heß's Freunden gehörte u. A. jetzt Krautwald, der spätere Genosse Schwenkfeld's). Kleine reformatorische Schriften Luther's wurden nachgedruckt. Die Stadt hatte unter den Kämpfen gegen die Hussiten den Ruhm eifriger katholischer Kirchlichkeit sich erworben. Hiezu hatte jedoch ganz besonders der nationale Gegensatz mitgewirkt. Jetzt erlaubte man sich auch umso mehr Ansprüche auf die eigenen Rechte und zugleich auf ein freies Urtheil über die Schäden der Kirche. Man klagte über das unordentliche, ärgerliche Wesen bei Klerus und Mönchen; das hatte überdieß auch den letzten Bischöfen, Männern tüchtigen sittlichen Karakters, manche Noth bereitet. In politischer Beziehung genoß die Stadt, obgleich unter der Krone Böhmen stehend, großer Selbstständigkeit. — Doch Bischof Turzo starb schon im Sommer 1520. Sein Nachfolger Jakob von Salza war zwar ein sehr gemäßigter Mann, hielt jedoch streng an der römischen Kirche fest. Dem Heß wurde schon früher von Manchen aus Neid und Eifersucht, jetzt auch wegen seiner religiösen Richtung nachgestellt. Er erhielt wegen ängstlicher Zurückhaltung Vorwürfe von Melanchthon, ferner von dem schon jetzt lebhaft erregten C. Schwenkfeld von Ossig (vgl. über ihn Bd. XIV. S. 130 ff. dieser Encykl.; Brief desselben vom 14. Oktober 1521 im Original in der Rhediger. Briefsamml. auf der städt. Bibliothek zu Breslau: die sehr interessante erste Urkunde, welche wir über diesen Mann besitzen). Er suchte eine sicherere Stätte für sich bei seinem Patron, dem Herzog von Oels, einem Nachkommen Podiebrad's (dorthin zweiter Brief Schwenkfeld's an ihn, in der Rhed. Briefs.; abgedruckt, obwohl nicht ganz correkt, bei A. F. H. Schneider, zur Literatur der Schwenkfeld'schen Liederdichter, Berlin 1857, S. 33 f.); er verkündigte jetzt als Hofprediger desselben das Evangelium und wollte mit ihm, der auch selbst an Luther schrieb, das Abendmahl unter beiden Gestalten herstellen; auch dieser Fürst übrigens ließ sich immer wieder durch politische Rücksichten binden. Endlich finden wir ihn im Frühjahre 1523

zu Nürnberg wieder; was dort ihn anzog, war ohne Zweifel die Freiheit, deren auf der dortigen Kanzel bereits die evangelische Predigt genoß. Dort war als solcher Prediger schon auch sein Freund Schleupner thätig. Und von ihm selbst vernahm man jetzt in Breslau, daß auch er dort das Wort Gottes lauter verkündige. Da beschloß der Breslauer Magistrat, ihn an eine der eigenen Kirchen zu berufen.

Die Breslauer Bürgerschaft war seit Heß's Abgang mehr und mehr von den reformatorischen Tendenzen durchdrungen worden. Die Franziskanermönche des Klosters zu St. Jakob nahmen an der Bewegung Theil; das Volk wurde hier durch „lutherische" Predigten aufgeregt. Der Klerus fürchtete ein Ausbrechen von Tumulten gegen sich und seine Kostbarkeiten. Da benutzte der Magistrat den verwahrlosten Zustand der einen der beiden Stadtpfarrkirchen, nämlich der Maria-Magdalenenkirche, für welche man seit Jahren vergebens einen neuen ordentlichen Pfarrer vom Bischof erbeten hatte, — um in eigener Vollmacht den Heß an sie zu berufen (20. Mai). Der Bischof selbst forderte, um Schlimmerem vorzubeugen und wenigstens einen gemäßigten, besonnenen Mann auf die Stelle zu bekommen, ebendenselben auf, dem Rufe zu folgen. Heß, welchen damals auch die Königin Maria von Böhmen und Ungarn bei sich anzustellen gedacht hatte, nahm jenen Ruf an. Vom Domcapitel wurde ihm gegen den Rath des Bischofs die Investitur verweigert. Der Magistrat aber setzte ihn am 21. Oktober in's Amt ein.

Gegenüber von den Erlassen ihres Landesherrn wider das Lutherthum erklärten die Rathsherren: mit Luther's Person oder seinen Schriften als solchen haben sie Nichts zu thun; sie wollen nur eine Abhülfe jenes Nothstandes und die Predigt des göttlichen Wortes. Heß aber zeugte in einer von ihnen veranstalteten Disputation (20. April 1524) offen für das freie, reine Gotteswort entgegen den Menschensatzungen, für Christi Priesterthum entgegen dem Meßopfer, für die göttliche Einsetzung des Ehestandes entgegen dem Cölibat. Und der Rath gebot allen Predigern der Stadt, dem Beispiele des Heß in der Verkündigung des Wortes zu folgen. Die Aenderung des Meßkanons und die Zulassung der Laien zum Kelche scheint sofort von Heß ganz in der Stille vollzogen worden zu seyn. Die Processionen mit der Hostie, die Weihungen des Wassers u. s. w. wurden an Quasimodogen. 1525 abgethan. Zugleich wurde jetzt für bessere Einrichtung der Schulen gesorgt. Heß machte ferner sogleich ganz besonders um's Armenwesen sich verdient; im Jahre 1525 wurde, weil Heß sich weigerte, fernerhin „über den vor der Kirchenthüre liegenden Herrn Christum hinüberzuschreiten", von der Stadt eine wohlgeordnete Armenpflege eingeführt und das Betteln verboten.

Im August des Jahres 1525 erhielt Heß einen Genossen des evangelischen Pfarramts in seinem aus Breslau gebürtigen, jetzt an die Elisabethenkirche berufenen Freunde Ambr. Moiban. An dieser anderen städtischen Kirche war das Patronat von einem Stifte, dem dasselbe zustand, förmlich dem Magistrat abgetreten worden, und nach dem Wunsche des letzteren wurde für Moiban, der während der letztverflossenen Zeit auf der Wittenberger Universität gewesen und jetzt auch Doktor der Theologie geworden war, sogar vom Bischof eine Confirmationsurkunde ausgestellt. Die Priesterweihe jedoch wurde ihm vom Weihbischof versagt: er hat ohne Zweifel überhaupt nie eine Ordination durch Handauflegung erhalten. — Jeder der beiden Pfarrer hatte vier Kaplane unter sich. — Um dieselbe Zeit erhielt auch die Bernhardinerkirche, die Kirche der sogenannten Neustadt, einen evangelischen Prediger. — So war die Reformation des Pfarramtes für die Stadt Breslau durchgeführt (das heißt für die Stadt diesseits der Oder, — abgesehen von der nicht der städtischen Verfassung und dem Magistrat untergebenen Domvorstadt und der Kirche der Sandinsel).

Am 8. September 1525 trat Heß in den Ehestand, ebenso am 30. April 1526 (nicht wie man anzugeben pflegt, schon 1525) auch Moiban.

Angelegentlich wurde besonders auch für's Schulwesen weiter gesorgt, wofür nun namentlich Moiban begabt, worin ferner vornehmlich der frühere Leipziger Pro-

fessor und nachmalige Breslauer Rathsherr und Landeshauptmann Metzler thätig war. In Lokalen bei den beiden Kirchen wurden auch für studirende Jünglinge und für Erwachsene Vorlesungen gehalten: so von Heß über alttestamentliche Bücher. Heß hatte eine vielseitige Gelehrsamkeit, sammelte sich auch eine reiche Bibliothek. Im J. 1539 dachte man in Wittenberg daran, ihn an die dortige Universität zu berufen (Corp. Ref. III. p. 741). Er trieb zugleich geschichtliche Studien und zwar namentlich für die Geschichte Schlesiens, so schon zur Zeit seiner Anstellung bei Bischof Turzo; ein geschichtliches Sammelwerk über Schlesien, welches er handschriftlich hinterlassen hat, ist unter dem Namen Silesia Magna von Späteren gebraucht worden, jetzt aber verschwunden.

Für die Armen wurde auf Heß's Antrieb im Jahre 1526 das große Allerheiligenhospital zur Pflege der Kranken erbaut. In den älteren städtischen Spitälern waren schon im Jahre 1525 über 500 Arme versorgt worden. Ueber 400 Arme erhielten außerhalb der Spitäler Unterstützung.

Die Aenderungen im Gottesdienste blieben auf sehr enge Gränzen beschränkt. Hierin zeigte sich namentlich Heß bei aller Entschiedenheit des Bekenntnisses fortwährend als ein Mann der Mäßigung und Vorsicht. Längere Zeit wurden noch tägliche Messen gehalten, — Gottesdienste mit Darreichung des Sakramentes (in Moiban's Kirche erst 1538 wegen Mangels an Communikanten abbestellt). Auch die Vespern und Horen bestanden fort. In Betreff einträglicher Meßstiftungen für Altäre der evangelisch gewordenen Kirchen wurde dann mit dem katholischen Klerus das Abkommen getroffen, daß solche Messen in katholischen Kirchen gelesen und die Einkünfte getheilt werden sollten; das Abkommen besteht noch heutzutage fort und im Zusammenhange damit die merkwürdige Einrichtung, daß die betreffenden katholischen Altaristen in der evangelischen Elisabethenkirche zu solchem Dienste die Installation erhalten. Meßgewänder blieben noch bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts im Gebrauche beim evangelischen Cultus. — Die Klöster mit den zugehörigen Kirchen mußte die Stadt in ihrer eigenen Mitte fortbestehen lassen, so entvölkert sie auch geworden waren.

Die Haupteigenthümlichkeit der unter Heß vollzogenen Breslauer Reformation war überhaupt das Verhältniß, in welchem das neue Kirchenthum zum alten formell verblieb. Heß und Moiban erkannten fortwährend die Bischöfe als ihre Vorgesetzten an; sie und der Magistrat beriefen sich darauf, daß vom Bischof selbst das Predigtamt ihnen anbefohlen worden sey. Und die Bischöfe (so auch Salza's gleichfalls sehr gemäßigter, unter dem Einflusse des Magistrats gewählter Nachfolger Promnitz seit 1539) thaten das Ihrige, diesen Zustand in Frieden fortzuerhalten. Die evangelischen Ordinationen Breslauischer und anderer schlesischer Prediger wurden auswärts, besonders in Wittenberg, geholt. Erst in Folge des böhmischen Majestätsbriefes vom Jahre 1608 errichtete die Stadt 1615 für sich ein eigenes Consistorium.

Eben hiemit verwahrte sich die Stadt gegen die Mandate ihres streng katholischen Landesherrn, vor welchen namentlich gegen Heß vom katholischen Klerus geklagt worden war. Dem König Ludwig hatte ohnedieß die Macht zum Einschreiten gefehlt. König Ferdinand (seit 1526) war besonders durch die stete Türkengefahr darin gehemmt.

Zugleich kam — besonders auch beim Könige — dem evangelischen Kirchenthume Breslau's das sehr zu gute, daß man in ihm ein starkes Bollwerk gegen die mächtigen Umtriebe des Schwenkfeldianismus und Anabaptismus in Schlesien erkennen mußte. Schwenkfeld und Krautwald waren mit ihrer Abendmahlslehre (seit 1525) von Heß und Moiban sogleich ruhig und entschieden zurückgewiesen worden. Der Magistrat verbot schon 1526 das unbefugte Disputiren über Gottes Wort. Gegen die Wiedertäufer holte Heß den Rath Luther's ein, wonach man warten, bis sie sich selbst verrathen, und dann sie ausweisen sollte (1528). Nur in wenigen Fällen wurde dieß nöthig (falsch ist die Angabe Späterer über Hinrichtung von Wiedertäufern in Breslau).

Unter solchen Verhältnissen und nach solchen Grundsätzen hat Heß ruhig und sicher

als evangelischer Pfarrer bis an sein Ende weiter gewirkt. Breslau ist so auch für das evangelische Kirchenthum die Hauptstadt Schlesiens geworden.

Mit auswärtigen bedeutenden evangelischen Persönlichkeiten hielt Heß freundschaftlichen Verkehr und wurde hoch von ihnen geschätzt: außer Melanchthon und Luther sind besonders Veit Dieterich (zahlreiche Briefe desselben in der Rhediger. Brieff. und in den Monum. piet.), Camerarius (Briefe von ihm in der Rhed. Brieff., zwei Briefe des Heß an ihn in Camer. tert. libell. epistol. Eobani Hessi), Brenz (Dedikation seines Comment. zum Galaterbrief an Heß) zu nennen.

Fälschlich ist Heß von Späteren zum Verfasser des Liedes „O Welt, ich muß dich lassen“ und des (vom schlesischen Pfarrer Val. Triller verfaßten) Liedes „O Mensch, bedenk' zu dieser Frist“ gemacht worden (vgl. J. Mützell, geistl. Lieder d. evang. Kirche d. 16. Jahrh. 1, 286. 289).

Heß starb am Vorabende des Erscheinungsfestes 1547.

Vergl. für Heß's Leben die Briefe an ihn in der Rhedig. Briefsammlung, im Corp. Reform., in Luther's Briefen, in den Monum. piet. et liter., in Fischer's Reform.-Gesch. der Maria-Magal. Kirche; Urkunden in Klose's Reformationsgeschichte der Stadt Breslau (Manuskr., Abschrift im Besitze des Vereins für schlesische Geschichte); Akten des Breslauer Domcapitels in Kastner's Archiv für die Geschichte des Bisthums Breslau, I. 1858. Kurze Biographien des Heß in Henelii (lebte 1584—1656) Silesia Togata (Manuskr. auf der Bresl. Univers.-Bibl. und städt. Bibl.); Hankii de Siles. alienigen. erudit. 1707; Ehrhardt, Presbyterologie d. evangel. Schles. I. — Weitläufiger, doch fast nur nach sekundären, theilweise trüben Quellen: Kolbe, Dr. J. Heß, der schles. Reformator, Breslau 1846. — Vom Unterzeichneten: Johann Heß, der Breslauer Reformator, in der Zeitschr. des Vereins für Geschichte und Alterth. Schlesiens. 1864. Bd. 6. S. 97—131. S. 181—265; und in Piper's evangel. Jahrb. 1865. S. 131 ff. Julius Köstlin.

Heuchelei. So nennen wir das erfolgreiche oder erfolglose Streben eines Menschen, durch seine Worte, Mienen und Geberden, überhaupt durch sein äußeres Auftreten, seine ganze Erscheinung und so auch seine Handlungen den Uebrigen, mit denen er verkehrt, eine günstige Meinung von seiner Gesinnung, seinem Wohlmeinen, seiner Liebe, Uneigennützigkeit, Treue und Gewissenhaftigkeit beizubringen, während ihm in Wirklichkeit diese Gesinnungen fehlen. Es ist also eine spezielle Art von Unwahrheit, von Lüge, die ihre bestimmten Zwecke und Mittel hat. Gerade aber, weil diese Zwecke sich speziell auf die sittliche Anerkennung des Subjekts beziehen und die Mittel darin bestehen, daß man redet und handelt, also sich äußert, wie ein rechtschaffener Mensch, hat die Heuchelei, so vielfach sie auch im Gesellschaftsleben, in der Politik, im Handelsverkehr Raum und Gelegenheit für sich findet, doch ihren bedeutendsten Schauplatz auf dem Gebiete der Religion der Offenbarung. Das scheint paradox, weil gerade diese, und zwar auch die Religion des alten Bundes, den Menschen vor das Angesicht eines allwissenden Gottes stellt, der das Herz ansieht, der (Ps. 139, 2.) des Menschen Gedanken schon von ferne, schon in ihren ersten unbewußten Anfängen durchschaut und ihre Entwickelung, ihre Zeitigung genau wahrnimmt; so daß also der Heuchler, wenn es ihm auch gelingt, Menschen zu täuschen, doch schließlich keinen Gewinn davon haben kann. Aber gerade eine Religion, die nicht im Verrichten und Abmachen äußerlicher Akte besteht und darin aufgeht, sondern den Werth des Menschen lediglich von seiner Gesinnung abhängig macht, bewirkt nur um so mehr den Wunsch, sich in den Ruf zu setzen, daß man diese Gesinnung habe, und da auch die Gesinnung, so rein innerlich ihr Wesen ist, doch nur durch Aeußerungen sich erkennbar macht, die eben weil sie materiell in die Außenwelt fallen, auch angeeignet und vollzogen werden können, ohne daß die geäußerte Gesinnung wirklich vorhanden ist, so öffnet sich hier ein weites Feld für heuchlerisches Thun. Aus dem Gesagten erklärt sich, daß es im Heidenthum weit weniger religiöse Heuchelei gibt als im Judenthum, im Katholicismus weniger als im Protestantismus.

Denn wo an sich schon das Hauptgewicht auf die äußere Handlung, auf das opus operatum fällt, da empfindet man weit weniger ein Bedürfniß, die Incongruenz des Innern und Aeußern zu verdecken, während da, wo Alles auf die Gesinnung ankommt und mit dem bloßen Absolviren religiöser Handlungen Gott und das Gewissen nicht zufrieden zu stellen ist, für den unlautern Menschen die Versuchung entsteht, noch ein Weiteres zu thun, um auch den Schein einer Gesinnung zu Stande zu bringen, die nicht vorhanden ist. Wenn ein leichtsinniger, liederlicher Bursche in eine katholische Kirche tritt und allda sofort niederkniet, um mit den Geberden und Mienen der Inbrunst seine Andacht zu verrichten, so rechnet ihm das Niemand als Heuchelei an; ein Protestant würde in gleichem Fall diesem Urtheil nicht entgehen. Dabei ist nun aber eben der Widerspruch noch ungelöst, wie der Heuchler hoffen kann, sein Spiel fortzuführen, während er weiß, daß vor dem Gott der Wahrheit keiner besteht, der (2 Tim. 3, 5.) den Schein eines gottseligen Wesens annimmt, aber die Kraft desselben verleugnet. Es ist dabei zu unterscheiden, daß der eine lediglich darauf bedacht ist, sich in der Gemeinschaft, der er angehört, den Namen des Frommen zu erwerben und zu sichern; begnügt er sich hiemit, so verhält er sich zur jenseitigen Zukunft, zu dem Tag, der alles an's Licht bringen wird, entweder gedankenlos und leichtsinnig oder geradezu ungläubig; hat er seine Rolle ausgespielt, so fällt der Vorhang, es ist alles aus. Ein anderer aber gibt sich der Hoffnung hin, mit dem, was er äußerlich Gutes gethan, mit seinem Beten, Almosengeben u. s. w. auch vor Gott zu bestehen; das ist der eigentliche Pharisäismus, der die Gotteserkenntniß corrumpirt, nicht nur Menschen täuscht, sondern die Wahrheit selber fälscht und eben damit sich selber zuerst und am schlimmsten betrügt. Ein besonderes Merkmal des ächten Heuchlers ist die Neigung zum scharfen Urtheil über Andere. Dieselbe hat nicht blos darin ihren Grund, daß er durch solche Aeußerung sein Ansehen um so mehr festzustellen sucht, sondern es ist auch hier wieder der Selbstbetrug, dem er verfällt; je mehr er an jedem andern Menschen auszusetzen hat, um so sicherer ist er seines eigenen Werthes, um so leichter beruhigt er sich also auch über die Incongruenz zwischen seiner Gesinnung und seinen Worten, zwischen seinen geheimen und seinen öffentlichen Wegen. — Die Ethik statuirt unter den verschiedenen Stufen der Sünde (Schmid, christliche Sittenlehre, S. 553) einen besondern Zustand der Heuchelei, der schlimmer ist, als der Zustand der Knechtschaft (wie diesen Paulus Röm. 7, 14—24 beschreibt), sofern der in letzterem noch Befangene den ernstlichen Wunsch hat, seiner Sünde los zu werden, aber die Kraft dazu nicht in sich findet, der Heuchler aber ganz zufrieden ist mit sich selber und von der ihm tief im Herzen wohnenden Sünde nicht loskommen will, sondern nur sie vor Gott und Welt zu verdecken sucht, um unter dem Scheine der Heiligkeit ihr desto ungestörter zu fröhnen. In gewisser Art ist selbst der freche Sünder noch besser als der Heuchler, sofern jener wenigstens Niemanden täuschen, sich nicht anders hinstellen will als er ist. Zwar wird diese formelle Wahrhaftigkeit dadurch aufgewogen, daß der Heuchler doch wenigstens in der Regel noch ein göttliches Gebot und Gericht anerkennt; in ihm ist doch noch das Bewußtseyn von der Incongruenz seines Sinnes mit diesem Gottesgebot möglich; aber gerade die Heuchelei als permanente Unwahrheit, als systematisches Betrügen, als ein Leben in der Lüge muß jenes Bewußtseyn allmählich total vernichten. Wenn es soweit kommt, dann allerdings sind Zöllner und Huren dem Himmelreich noch näher als Pharisäer. — Schließlich sey noch bemerkt, daß die Ableitung des deutschen Wortes eine dunkle ist; am plausibelsten erscheint es, wenn (s. Adelungs Wörterbuch, s. v.) eine niederdeutsche Form des Wortes, ögeln, verglichen wird, was offenbar soviel wie äugeln heißt, d. h. mit Blicken und Mienen ein Spiel treiben, wodurch man sich den Andern bemerklich und angenehm machen will, überhaupt also sich nach ihnen richtet, um ihr günstiges Urtheil bemüht. **Palmer.**

Heylin, Johannes, de Lapide — so nannte der Mann sich selbst, anderwärts wird er auch Haenlin, a Lapide genannt, woher der Zusatz de oder a Lapide, ist unbekannt, — verdient hier eine Erwähnung, sofern er wohl einer der letzten Vertreter

der scholastischen Philosophie, speciell des Realismus gewesen und durch seine philosophische Doktrin auf der neu gestifteten Universität Basel für mehrere Jahre einen heftigen Kampf zwischen Realismus und Nominalismus entzündet hat. Von Geburt ein Deutscher aus den Gegenden des Oberrheins, doch ungewiß, ob aus Basel gebürtig, machte er seine ersten Studien in Leipzig, wo er bereits im Jahre 1452 eine noch handschriftlich vorhandene Abhandlung über die drei Bücher des Aristoteles von der Seele schrieb. Von Leipzig wendete er sich nach Basel, wo er bereits eine Zeit lang philosophischen Unterricht ertheilte, von Basel nach Paris, und erwarb sich daselbst den Grad eines Doktor der Sorbonne, des höchsten Ehrentitels nach damaligen Begriffen. Nach einer Nachricht bekleidete er selbst einmal in Paris das Rektorat der Universität. Im Jahre 1473 oder 1474, etwa im 40. Lebensjahre, nach Basel zurückgekehrt, brachte er mit sich ein Gefolge von Studenten, welche eifrige Anhänger des Realismus waren; er wurde Rektor der Burse, worin sie meistens wohnten und welche von ihnen den Namen der Pariser Burse erhielt. Den Realismus lehrte er auch auf der Universität als in artibus regens stipendiatus in studio basileensi, wie er sich selbst bezeichnet. Da nun in Basel der Nominalismus Geltung hatte, so entspann sich wahrscheinlich in Folge einer gewissen Petulanz der Studenten, die Heynlin von Paris nachgezogen waren, ein heftiger Kampf zwischen den Angehörigen der beiden philosophischen Doktrinen. Es kam so weit, daß keine philosophische Dekanatswahl mehr zu Stande kam, sondern jede Partei ihren Dekan ernannte. Während Heynlin den akademischen Geschäften oblag, predigte er fleißig in zwei Kirchen der Stadt als Stellvertreter der betreffenden Geistlichen; seine Predigten, die handschriftlich vorhanden sind, erwarben ihm einen sehr guten Ruf als Prediger und als einen in der Schrift vielgelehrten Mann. So nennt ihn der Abt Trithemius und hebt außerdem hervor, daß er in der weltlichen Wissenschaft nicht unerfahren, von scharfem Geiste, beredter Sprache und hervorglänzend im Wandel und Umgang gewesen sey. Es ist wahrscheinlich, daß die Heftigkeit des durch ihn angeregten Streites, der bis 1492 dauerte, ihn bewog, eine Stelle als Professor theol. und Stiftsprediger zu Tübingen im Jahre 1477 anzunehmen. Allein hier war derselbe Kampf zwischen Nominalismus und Realismus noch weit lebhafter und heftiger entbrannt. Heynlin war daher froh, im J. 1480 einen Ruf nach Baden-Baden als Rektor des Chorherrnstiftes zu erhalten. Im Jahre 1484 kam er, einem Rufe als Domherr und Prediger am Münster folgend, nach Basel zurück, zu einer Zeit, wo der genannte Streit den höchsten Grad der Bitterkeit erreicht hatte. Dieß trug dazu bei, daß er den Entschluß faßte, sich in die Einsamkeit der Basler Karthause zurückzuziehen, am Tage vor Mariä Himmelfahrt, 1487, um 1 Uhr Nachmittags, nachdem er soeben in einer Predigt von seiner Gemeinde Abschied genommen hatte. Am 17. November desselben Jahres that er Profeß. Mehrmals baten die angesehenſten Männer der Stadt den Prior, Heynlin predigen zu lassen, aber der Prior wollte nichts davon wissen, und als Heynlin im J. 1496 starb, durfte die Universität sein Grab auch mit keinem Denkmale schmücken.

Heynlin war im Kloster schriftstellerisch sehr thätig gewesen. Aber sein philosophisches Hauptwerk, einen Commentar zu den logischen Schriften des Aristoteles hatte er schon in Paris geschrieben; es wurde weit später in Basel gedruckt durch seinen Freund und ehemaligen Schüler Joh. Amerbach. Er lehrte, streng an Aristoteles festhaltend, die diesseitige Wirklichkeit der Ideen, universalia in re, wollte nichts wissen von der jenseitigen Wirklichkeit der Ideen, universalia ante rem. Noch mehreres andere Philosophische, auch Philologisches und Naturwissenschaftliches (über den Meteorstein von Ensisheim) hat er geschrieben. Theologisch erscheint er als der eifrige Vertheidiger der unbefleckten Empfängniß der Maria, die er gegen den Dominikaner Meffret in einer eigenen Schrift in Schutz nahm. Außerdem leitete er die Ausgabe der Werke des heil. Ambrosius durch Amerbach im J. 1492. Wären seine handschriftlichen Predigten erforscht, so ließe sich die theologische und kirchliche Richtung des Mannes noch ge-

nauer bestimmen. Seine ansehnliche Bibliothek kam aus der Karthause, nach deren Entvölkerung durch die Reformation, auf die Universitätsbibliothek. Sie bestand aus 233 gebundenen und 59 ungebundenen Büchern, darunter sind seine eigenen Schriften.

Siehe über Heynlin Trithemius, liber de scriptoribus ecclesiasticis, 1494.— Herzog, prof. theol. in Basel, in den Athenae Rauricae, 1778; hauptsächlich aber F. Fischer, Professor in Basel, akademischer Vortrag über Johannes Heynlin, genannt a Lapide, Basel 1851 erschienen. Herzog.

Hofacker, Ludwig und Wilhelm, die beiden württembergischen Geistlichen, die durch ihre nachhaltige Predigerwirksamkeit nicht bloß der Kirche ihres Vaterlandes, sondern der gesammten evangelischen Kirche selbst über Deutschlands Gränzen hinaus angehören; ein Brüderpaar, von dem A. Knapp ausruft: wie viele Mütter werden wohl in Deutschland seyn, welche dem Herrn zwei gleichbegnadigte Werkzeuge der ewigen Wahrheit gebären und erziehen durften?

Ludwig, der ältere, dessen Predigten in weit über 100,000 Exemplaren nicht bloß in Deutschland, sondern in Uebersetzungen selbst nach Frankreich, England, Dänemark, Schweden, Rußland, Amerika Verbreitung gefunden haben, war als zweiter von sieben Brüdern den 15. April 1798 zu Wildbad geboren. Sein Vater, Stadtpfarrer daselbst, war ein Mann von offenem, kräftigem, geradem Wesen, seine Mutter, eine eben so verständige und energische als fromme Frau. Später erst für das Studium der Theologie sich entscheidend, lernte er bei großem Eifer schnell die alten Sprachen, durchlief die Seminarien Schönthal und Maulbronn und bezog im Herbst 1816 die Universität Tübingen, wo er, in's theologische Stift aufgenommen, während der zwei ersten Jahre mit dem gewöhnlichen Strom der Studenten hinschwamm, ohne ernste Richtung, bis im Herbste 1818 eine entschiedene Umwandlung zu tiefem christlichen Ernste, starkem Gebetseifer und Ringen nach Aneignung der Heilswahrheiten des Evangeliums bei ihm eintrat. Er sonderte sich von seinen bisherigen Genossen völlig ab und schloß sich an eine Gemeinschaft schlichter Gläubiger aus dem Volke an. Noch war er eine Zeit lang zu Böhme'schen und anderen Schwärmereien geneigt, bis er, von diesen sich lossagend, im Vereine mit einem Kreise christlicher Mitstudirender, Württemberger, Schweizer, Holsteiner, Preußen, Hanseaten und Oesterreicher wöchentliche Bibelbetrachtungen hielt, aus denen später eine noch heute fortdauernde Correspondenz über christliche Gegenstände sich bildete. Außer den Vorlesungen J. F. Flatt's hielt er sich vornehmlich an die Schriften Bengel's, Oetinger's und Steinhofer's und machte schon als angehender Theologe bedeutenden Eindruck durch seine Probepredigten. Ein längeres Krankenlager in Folge eines im August 1820 erlittenen Sonnenstichs und schwerer Kopfverletzung reiften diesen christlichen Ernst noch mehr aus, und so konnte es nicht fehlen, daß seine Predigten schon auf seinen Vikariaten Stetten und Plieningen außergewöhnliches Aufsehen erregten. Er selbst schreibt an Knapp 1821: „Was meine Predigten betrifft, so thue ich den Mund auf so weit als möglich, d. h. ich mache keine Brühe um die Wahrheit herum, — — ich nehme, so oft es geschehen kann, das Herz in Beschlag. Auf dieses suche ich geradewegs und im Sturmschritt loszugehen und es als eine Festung zu erobern. Beim Eintritt in's Vikariat dachte ich immer: wo wirst du aber doch Stoff genug hernehmen, daß du dich nicht auspredigst? so ein paar Ideen, welche du hast, halten in der That nicht aus! Da war mir's, als riefe mir der Herr zu: es beruht nicht auf deinem eigenen Kopfe. Ich bin's; halte dich an mich, armer Mensch! wenn ich dir nicht helfe, dann geht dir's freilich aus. — Gottlob! es ist mir bisher nicht ausgegangen" u. s. w. — Ueber sein Verhältniß zu den religiösen Gemeinschaften spricht er sich folgendermaßen aus: „Es existiren hier zwei Privatversammlungen, die eine mehr herrnhutisch, die andere mehr von der Partei Michael Hahn's. Ich bin bis jetzt noch in keine gekommen; wenn ich aber hingehe, werde ich beide besuchen. Wir müssen über den verschiedenen Schattirungen des Christenthums stehen, und wenn wir im Lichte wandeln, so kann dieses auch wohl geschehen; denn das Licht

schließt alle Farben in sich; dieses Licht aber ist Jesus Christus, — darum zum Lichte!" Als in dieser Zeit sein Studiengenosse A. Knapp, der bisher nur „der Poesie und dem Weltleben sich hingegeben", durch Hofacker „so mächtige Eindrücke von der Liebe Gottes in Christo erhielt, daß er von seinem bisherigen halben Glauben an Christum und dem geistreich Thun zu glückseligem Genuß des gütigen Wortes Gottes und der Kräfte der zukünftigen Welt geführt wurde", schrieb ihm Hofacker: „Lieber Knapp, das, wovon wir handeln, sind keine Empfindeleien, keine Sentimentalitäten und Nervenschwächen; sondern das ist die Wahrheit. Freund! es gehört wahrlich keine geringe Kraft dazu, das Kreuz Christi zu tragen und Ihm nachzufolgen durch Schmach und Ehre, durch böse und durch gute Gerüchte . . . . Es ist lächerlich, wenn Jemand thut, als ob er das Christenthum für etwas Schwächliches, Weibisches hielte. Die Namen, womit man ächte Nachfolger des Herrn brandmarken will: Schwärmer, Mystiker, Pietisten, Kopfhänger (wiewohl man die Kopfhängerei zu weit treiben kann) sind im Grunde nichts Anderes, als Selbstentschuldigungen der Menschen, die fühlen, daß sie Christen werden sollten, aber sich scheuen, ihre Lieblingssünden und Vergnügungen aufzuopfern." Ueber die „Stunden der Andacht", die damals so viel besprochen wurden: „Ich sage Dir, diese Tugend ist ein Papierrauch; die „„Stunden der Andacht"" sind lauter Unrath. Sie sind, so wahr Gott lebt, nicht christlich und geben keinen Tropfen Trost im Leben, Leiden und Sterben. So viele schöne hochfliegende Worte darin sind, so heißt doch wahres Christenthum in diesem Buche Schwärmerei, und die Kreuzeslehre Unsinn, und darum sind sie antichristlich." Zwei Jahre wurde Hofacker nun durch Nervenkrankheit arbeitsunfähig; als er wieder ziemlich sich erholte, wurde er seinem schlagflüssigen Vater, seit dem Jahre 1812 Stadtpfarrer zu St. Leonhard in Stuttgart, als Vikar beigegeben, und von dieser Zeit datiren die zum Theil veröffentlichten mächtig anregenden Predigten, die zwar das Gepräge ungekünstelter Einfalt tragen, aber als unmittelbare Ergüsse eines durch Leiden geprüften, nur Christum predigenden und nach seiner Verherrlichung ringenden Sinnes ein nie erlebtes Aufsehen erregten. Noch kein Prediger hatte so gewaltig das Sündenelend und die natürliche Rettungslosigkeit geschildert, aber auch so liebevoll zur Ergreifung des Heils in Christo ermuthigt, wie Hofacker. Und das Alles wirkte der 28jährige Pfarrgehülfe nicht durch rhetorische Mittel, sondern in keuscher, biblischer Weise durch begeisterte Darlegung der Grundgedanken der Schrift, in einer Weise, der man anfühlt, das Alles sey selbsterlebt und an sich erprobt. Ebenso enthielt er sich der Sticheleien und Anspielungen, zu denen sich gewaltige Redner, zumal an solchem Orte, nicht selten versucht fühlen. Wenn er die freie Gnade des Gekreuzigten den Zuhörern an's Herz legte, so war es, als stünde der Fürst des Lebens selbst persönlich da und sein Lebensathem wehte durch die Versammlung. „Ich könnte wohl" —schrieb er einmal — „auch oft speciellere Materien abhandeln, wenn ich's aber thun möchte, so schweben mir so viele arme Seelen vor, die oft genug Stroh statt Futter kriegen, und es tritt mir der Befehl des Herrn, Buße und Vergebung der Sünden in seinem Namem zu verkündigen, vor das Herz." Der Tod seines Vaters (im Dezember 1824), die Anfechtung durch einen zum Studium bestimmten geisteskrank gewordenen Bruder, eigene schwere Körperleiden, die ihn im J. 1825 längere Zeit am Predigen hinderten, trieben ihn immer mehr zur völligen Beugung unter die gewaltige, doch gnädige Hand Gottes, ohne die Milde seines Gemüths zu verringern. Im Sommer 1826 wurde er auf die Pfarrei Rielingshausen bei Marbach versetzt. Zum Text seiner Antrittspredigt wählte er Jes. 45, 11: „Weiset meine Kinder und das Werk meiner Hände zu mir." Treffend sind hier die verschiedenen Klassen, auf die der Geistliche zu wirken habe, karakterisirt, treffend die Stellung des Geistlichen und sein Wirken auf die Einzelnen gezeichnet. Als hier auch seine Mutter, die ihn begleitet hatte und seinem Hauswesen vorstand, erkrankte, schrieb er an Knapp: „Nicht wahr? es geht bei uns doch wunderlich zu! die ewige Liebe hat ihre eigene Methode bei uns, — doch sein

Name sey hochgepriesen, — eine sehr selige Methode!“ Auch nach Rielingshausen strömten aus beträchtlicher Entfernung jeden Sonntag Massen fremder Zuhörer.

Hofacker blieb unverehelicht. Dieß hatte seinen Grund nicht in der Ueberschätzung des ehelosen Standes, er sprach vielmehr seinen Freunden zur Ergreifung des „gottgefälligen Standes“ der Ehe zu; nur sollen sie „nicht in feine, vornehme Häuser heirathen, wo man die christliche Religion so nebenher treibe; Welt bleibt Welt, und wenn sie noch so religiös aufgeputzt und gebildet hinsteht.“ Er selbst habe und fühle keinen Beruf zum Heirathen, namentlich seiner Kränklichkeit und seiner eigenthümlichen beengenden Lebensverhältnisse wegen. Auch im Sommer 1827 mußte er Krankheits halber wieder Monate lang auf seine Predigtthätigkeit verzichten. Es war im Herbste 1827, als der Vorsatz in ihm entstand, einige Predigten zu veröffentlichen, um „etwas nütze zu werden für die Welt.“ Kaum waren 1500 Exemplare gedruckt, so mußte eine weitere Auflage veranstaltet werden. Den anerkennenden Urtheilen, die ihm zukamen, hielt er entgegen, daß er nichts wolle, als „die Wahrheiten der Bibel den Menschen so deutlich und eindrücklich machen, als er könne. Ach, man ist in unseren Tagen weit vom Glauben und von der Einfalt der Väter! Ich kann's nicht wie Arndt, Spener, Franke, Brastberger, Oetinger. Man kann's nimmer so!“ Wenn man seine Predigten der Form wegen angreife, den Ton nicht würdig, zu absprechend finde u. dergl., so nehme er es gern an; nur seine Materien solle man ihm gelten lassen. Hofacker freute sich damals über die Thatsache, daß die verschiedenen Religionsparteien (Gemeinschaften) in Württemberg, die früher sich schroff gegenüberstanden, sich einander mehr nähern; es liege in ihnen viel Segen, sie seyen die Pflanzschulen und Träger der Wahrheit, welche sie nicht so bald aus unserem Volke verdrängen lassen. Eine besonders gnädige Führung sey, daß auch das Consistorium die Gemeinden mit gläubigen Predigern versorge.

Im Sommer 1828 entwickelte sich bei Hofacker schnell nach überstandener Brustentzündung die Wassersucht. Er mußte auf das Predigen verzichten. Zu großer Aufrichtung diente ihm, daß sein jüngerer Bruder Wilhelm seit Ostern ihm als Vikar beigegeben war und ihn geistlich und leiblich pflegen durfte. Nicht mehr im Stande, zu liegen, brachte er die letzten Wochen sitzend im Lehnstuhl zu, bis er unter den Gebeten des Bruders am 18. November 1828 entschlief.

Seine Predigten wurden unter Mitwirkung einiger Freunde von Letzterem vollends herausgegeben und fanden reißenden Absatz, ein schlagender Beweis dafür, daß er die innersten Bedürfnisse des heilsbegierigen Gemüths zu treffen und zu befriedigen verstand. Bemerkenswerth ist, daß sich Hofacker an die hergebrachte Form der Disposition völlig band; gerade seine schriftmäßige Predigtweise: durch's Gesetz zum Evangelium, durch Buße zum Glauben, durch Glauben zur Heiligung — gab ihm die schlichtesten und lichtesten Themata an die Hand. Aber auch Themata mehr dialektischer Art führt er nicht selten mit feiner Gliederung durch, so daß sich die Fülle der Gedanken auf's Einfachste an den Grundgedanken hinlegt und die Hauptwahrheit sich den Zuhörern kräftig und behältlich einprägt. Bei aller Logik braucht er dem Schwunge und der Wärme seines Gefühls keinen Zwang anzuthun; bei aller populären, mehr auf die Mittel- und unteren Klassen als auf höher Gebildete berechneten Sprechweise bleibt seine Sprache doch fast durchaus edel, würdig, weil der Bibelsprache verwandt. Je weniger er nach Effekt hascht, desto sicherer sind diese bald wehmüthig weckenden, zart fassenden, bald gewaltig erschütternden und schreckenden Töne ihres Erfolgs. Hofacker steht hierin am nächsten G. K. Rieger'n (vgl. Bd. XIII. S. 32 ff.); wie dieser hält er sich, bei aller Anschließung an die wesentlich durch Bengel und Oetinger gegründete Schule, von des Ersteren Apokalyptik, wie von des Letzteren Theosophie frei; wie bei Rieger thut auch bei ihm die Popularität nie der edleren Haltung, die Eine Richtung auf die Grundbedürfnisse und Grundlehren nicht der Mannichfaltigkeit der Ausführung und Anwendung Eintrag. Man vergl. die Predigt am 12. Trin.-Sonntage (über 2 Kor. 3, 4—11)

von der Herrlichkeit des neuen Bundes in Vergleich mit der des alten: 1) in Rücksicht auf die beiderseitigen Mittler; 2) auf die Lehren; 3) auf die Kraft dieser; 4) auf die Dauer des A. und N. Bundes. Namentlich ist in 1) die Lehre von der Person und Wirksamkeit Jesu auf's Trefflichste entwickelt, in 4) der erhebendste Einblick in die Gesammtentwicklung des Reichs Gottes bis zu seiner Vollendung eröffnet. Wir enthalten uns weiterer Nachweisungen, da die Predigtsammlung fast in Aller Händen ist. Daß Hofacker's Bußtagspredigten (leider nur zwei) wohl die besten sind, die wir besitzen, bedarf nach dem Gesagten keines Beweises. Hervorzuheben dürfte nur seyn, daß auch hier der göttliche Liebesreichthum und das Kindschaftsrecht des Christen eben so wohlthuend betont ist, als die Strafbarkeit der Sünde und die Schrecken des Gerichts mit allem Nachdruck gezeichnet sind. In den Grabreden (acht) zeigt Hofacker eine feine Berücksichtigung der individuellen und persönlichen Verhältnisse, ohne sich der doppelten Gefahr auszusetzen, einmal den Zuhörern nur Bekanntes vorzuführen, andererseits durch die Theilnahme, die geweckt wird, sich zur Beeinträchtigung der christlichen Wahrhaftigkeit verführen zu lassen. Die Zielpunkte des Evangeliums, die Zucht durch den Geist Gottes, durch Leiden zumal, und die selige Hoffnung der Treue im Glauben sind in einer Weise festgehalten, die eine Benutzung und Nachahmung dieser Muster auf einem so „spinösen" Gebiete dringend wünschen läßt.

Hofacker's äußere Erscheinung war eben so imponirend als wohlthuend. Als Jüngling in den ersten Tübinger Studentenjahren schildert ihn ein Altersgenosse: schlank, kraftvoll, das edle römisch gebildete Haupt mit der feinen, regelrechten Nase, den redlichen blauen Augen und der offenen Stirn von reichem kastanienbraunem Gelock, bis auf den Nacken überwallt. Noch ein Jahrzehnt später fesselte sein Aeußeres, das geistreiche Antlitz, in dem sich Festigkeit und Biederkeit, Ernst und Milde in einer Weise ausprägten, daß man sich zu ihm hingezogen und wie in eine vom gemeinen Leben verschiedene Atmosphäre versetzt fühlte, um so wohlthuender, als er die Ueberlegenheit seines Geistes und die Macht seines Wirkens Anderen nicht empfinden ließ. Obgleich kein Gelehrter im gewohnten Sinne, war Hofacker des wissenschaftlichen Stoffes mächtig genug, um auch von diesem Boden, namentlich dem apologetischen aus im Predigtamt wie in den Conferenzen und Correspondenzen anregend und überzeugend zu wirken. Es ist kaum zu viel gesagt, wenn Knapp ihn für den größten und gewaltigsten Prediger der württembergischen Kirche unseres Jahrhunderts erklärt.

Wilhelm Hofacker, der sieben Jahre jüngere Bruder Ludwig's, schließt sich an diesen, was die Einfachheit des äußeren Lebensganges, wie die Begabung, christliche Durchbildung und Leistungen als Prediger betrifft, auf's Würdigste an; in wissenschaftlicher Hinsicht überragt er ihn. Geboren den 16. Februar 1805, erhielt er den ersten Unterricht im Latein von seinem Vater und durchlief vom Jahre 1812 an, in welchem dieser nach Stuttgart befördert worden, die zehn Klassen des dortigen Gymnasiums. Aus dieser Zeit rühmt er besonders den Einfluß, den die beiden trefflichen Lehrer Roth und Klaiber auf ihn übten, jener nachmals Rektor in Nürnberg, Ephorus in Schönthal, Rektor und Oberstudienrath in Stuttgart, dieser als Consistorialrath längere Zeit an der Spitze des württembergischen Kirchenwesens. Auf der Hochschule zeigte er entschiedenen Ernst, trat Ostern 1828 als Vikar bei seinem kranken Bruder ein, wo er dem doppelten Berufe, Versehung der Pfarrei und Pflege des Bruders, in hingebendster Weise nachkam, versah nach Ludwig's Tode das Amt acht Monate als Verweser und trat hernach eine wissenschaftliche Reise in das nördliche Deutschland an. Von 1830 bis 1833 war er Repetent in Tübingen und Stuttgart und wurde im letzteren Jahre Diakonus in Waiblingen, im Januar 1836 Diakonus an St. Leonhard in Stuttgart, an derselben Gemeinde, an der früher sein Vater und Bruder gewirkt, und starb hier am 10. Aug. 1848. Seine Gattin, geb. Weckherlin, folgte ihm 1852 im Tode mit Hinterlassung von zwei Söhnen, deren einer als Geistlicher in der Schweiz angestellt ist, und zwei Töchtern.

Hatte W. Hofacker schon auf dem Gymnasium treffliche Anlagen, regen Fleiß und eine große, übrigens in den Schranken sich haltende Lebhaftigkeit gezeigt, dabei sich gründliche philologische Kenntnisse erworben, so that er sich als Studirender durch ernsten Sinn, anhaltenden Eifer und bald auch entschiedenes Predigertalent hervor. In der Theologie erkannte er an, wie Schleiermacher ihm gegenüber dem trockenen Supranaturalismus „ein tieferes und innerlicheres Feld zeigte und ihn zu einer totalen Umschmelzung seiner Storrisch-Bengel'schen Begriffe veranlaßte.“ Das sorgfältige Studium der neueren, namentlich auch historischen Theologie, letzteres durch Baur seit 1826 angeregt, unterscheidet Wilhelm wesentlich von Ludwig. Wilhelm hatte außerdem eine sich nie verlierende Vorliebe für die deutsche Dichtung, wie er denn gern Kraftstellen aus Schiller's Dramen recitirte und sich eine Zeit lang zu den Mitstudirenden E. Mörike und Ludwig Bauer hingezogen fühlte. Später erschien ihm namentlich Lenau's Savonarola bedeutend. Auch er schloß sich, wie sein Bruder, an die religiöse Gemeinschaft in Tübingen an und erbaute sich mit einem Vereine Studirender, besonders Kapff, mit dem er sich thätig am Tübinger Missionsverein betheiligte. Zu besonderem Segen wurde ihm der Umgang mit seinem nachmaligen Schwager Prof. Schmid. Als Repetent hielt er gern gehörte Privatvorlesungen über Dogmatik nach dem von ihm hochgeschätzten Lehrbuch von Nitzsch. Als Diakonus veröffentlichte er im Christenboten eine Kritik der im J. 1838 erschienenen Schrift Märklin's: „Darstellung und Kritik des modernen Pietismus“, auf welche er, von diesem der Lüge und ketzerrichterischen Verläumdung, überdieß der Unwissenschaftlichkeit beschuldigt, sein „Bekenntniß und Vertheidigung“, Stuttg. 1839, folgen ließ, ein rühmliches Zeugniß seiner wissenschaftlichen Bildung und seiner bei aller Entschiedenheit wohlthuenden Mäßigung und Besonnenheit. Hatte er in der genannten Recension es als bedeutsam erkannt, daß der Pietismus von den Spekulativen doch einer wissenschaftlichen Erörterung werth gefunden, ja als eine bedeutende Erscheinung bezeichnet und ihm gegenüber dem todten Buchstabenglauben und kirchlichen Mechanismus seine Berechtigung zuerkannt werde, wogegen freilich die spekulative Theologie ihm mit Siegesgewißheit seinen baldigen Untergang in Aussicht stelle; hatte er nachgewiesen, daß der Pietismns in Württemberg sich einfach an den historischen Christus halte und namentlich in der Heilsordnung mit der biblisch-kirchlichen Lehre im vollsten Einklang stehe: so tritt er in dem „Bekenntniß“ mit der Erklärung auf, daß es ihm nicht darum zu thun sey, dem Pietismus als einer Partei zu dienen, sondern der Kirche und ihrem Glauben. Den historischen Christus, welchen die Spekulativen in die bloße Idee des sich selbst erlösenden, d. h. den Gedanken von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in sich auffassenden Geistes verwandeln, die Thatsache der Sünde und Erlösung wolle er retten und die erfreuliche Erscheinung constatiren, daß die neuere Wissenschaft, im Einklange mit den Glaubensmännern des vorigen Jahrhunderts, von Spener und Bengel bis Storr, in der Auffassung der Grundlehren des Christenthums viel mehr auf Seiten des Pietismus als der Hegel-Strauß'schen spekulativen Theologie stehe. Auch später trat Hofacker gegen die Bestrebungen der Hegelianer auf; als F. Vischer in der bekannten akademischen Antrittsrede seine feindselige Stellung gegen das Christenthum offen ausgesprochen, veröffentlichte er mit den drei, in gleicher Richtung gehaltenen Predigten von Schwab, Knapp und Oettinger seine Predigt vom 4. Advent 1844. Hofacker war thätiges Mitglied der Stuttgarter evangelischen Bücherstiftung und besorgte unter Anderem die Herausgabe der Hauspostille Luther's, der G. K. Rieger'schen Predigten. Besonderen Antheil nahm er an der Einführung des neuen württembergischen Gesangbuchs (1841) und als Commissionsmitglied an der neuen Liturgie (1843). Bekannt ist seine seelsorgerliche Bemühung um eine Giftmischerin, die er vor der an ihr vollzogenen Todesstrafe mit dem Erfolge berieth, daß er öffentlich bezeugen konnte, daß sie wahrhaft bußfertig sterbe.

Hofacker war dem aufreibenden Amte des Geistlichen in der Hauptstadt — öfters an einem Sonntage drei bis fünf Reden —, dem maßlosen Anlauf von Rath und Trost

Suchenden, den zahllosen Krankenbesuchen u. A. je länger je weniger gewachsen. Zweimal suchte und fand er in Ostende Stärkung seiner Kräfte; indessen stellten sich mehr und mehr Schwindelanfälle ein und am 10. Aug. 1848 erlag er nach kurzem Krankenlager dem Nervenfieber.

Wenige übten bei gleicher Einfalt und Anspruchslosigkeit einen so fesselnden Einfluß auf Leute der verschiedensten Stufen. Dieß war wesentlich eine Frucht seiner vielseitigen Bildung, seiner feinen Auffassungs- und Anfassungsgabe. Seine „Predigten für alle Sonn- und Festtage", die 1853 herausgegeben werden konnten und bereits in neuen Auflagen erscheinen, rechtfertigen A. Knapp's Urtheil: „es war Alles, was er öffentlich wie privatim redete, kernhaft, lebensvoll, plastisch, naturell; überall verrieth sich der tiefgebildete, aber auch ganz unverbildete, populär treuherzige, mit den Falten und Bedürfnissen des menschlichen Herzens, wie mit dem Reichthume des göttlichen Wortes wohlvertraute, die Herzen seiner Mitpilger auf dem Herzen tragende Mann, dessen Predigten gewiß zu dem Volksthümlichsten und Geistvollsten gehören, was in neueren Zeiten auf dem Gebiete der ächten Homiletik geleistet worden ist."

W. Hofacker's Predigten wurden namentlich in Stuttgart nicht minder begierig gehört, als die Predigten Ludwig's; gedruckt sprechen sie Gebildete ungleich mehr an. Die edle Sprache, die Auswahl treffender, auf's Feinste durchgeführter Bilder, die reiche Beziehung auf die Verhältnisse und Bestrebungen der mannichfachsten Lebenskreise, der oft hinreißende, schwungvolle, an klassische Muster erinnernde Styl und ganze Ton kann nicht verfehlen, mächtig anzuziehen.

Eine werthvolle, reiche Schriftkenntniß verrathende Gabe sind die beiden Heftchen: „Tröpflein aus der Lebensquelle", 1863 u. 1864, Nachschriften von Predigten und Bibelstunden.

Vergl. Knapp, Leben von L. Hofacker. Heidelb. 1853. 3te Auflage 1862. — Mittheilungen über das Leben von W. Hofacker, vom Prälat Kapff, den Predigten, 1853, vorgedruckt. Hartmann.

Hoffmann, Andreas Gottlieb, der im vorigen Jahre gestorbene ehrwürdige Senior der theologischen Fakultät und des akademischen Senates der Universität Jena, war am 13. April 1796 zu Welbsleben in der Grafschaft Mansfeld geboren. Seinen Schulcursus vollendete er am Dom-Gymnasium zu Magdeburg. Als preußischer freiwilliger Nationaljäger zog er 1813 mit in den Kampf der Freiheit und hat mit seinem (dem 2. Fuß-Jäger-) Detachement alle Freuden und Leiden eines Marsches erduldet von Bleckendorf über Koblenz, Nancy, Verdun, Valenciennes, Mons, Namur. Seine Universitätsstudien machte er in Halle unter Knapp, Niemeyer, Wegscheider, Wahl, aber wie junge Gelehrte an eine Persönlichkeit sich besonders anzuschließen pflegen, sein Lieblingslehrer, der bestimmenden Einfluß auf ihn übte und in dessen Hause er wohnte, war Gesenius. Von da ab war es die philologische Seite der Theologie, welcher er seine Kraft weihte. Als Student hat er aber auch mehrfach gepredigt und den Preis gewonnen durch seine Abhandlung de remissione peccatorum. Im J. 1820 wurde er zum Doctor philosophiae promovirt, 1821 pro facultate legendi examinirt, worauf er 1822 durch feierliche Disputation die facultas docendi erhielt. Als Hallescher Privatdocent hielt er im Verhältniß zu diesem Fach zahlreich besuchte Vorlesungen über orientalische Sprachen, vorzüglich über das Arabische. Nicht lange hatte er hier gewirkt, als ein doppelter Ruf an ihn kam nach Königsberg und Jena, wo eben der Extraordinarius Christ. Aug. Kestner, durch seine „Agape oder der geheime Weltbund der Christen" bekannt, gestorben war (1821). Er wählte Jena und hat dieses und die theologische Fakultät — er hätte, wenn er gewollt, als Professor der orientalischen Sprachen in die philosophische übertreten können — niemals wieder verlassen, obschon ihn Winer sehr für Erlangen wünschte, — „Haben Sie Lust", so schrieb ihm Winer am 16. Nov. 1825, zu uns zukommen, so erklären Sie sich jetzt bestimmt, damit ich in der Conferenz gesattelt bin. Kaiser ist ganz für Sie, und so kann's nicht fehlen,

daß die Fakultät Sie vor Allen vorschlägt. Die hinzuzufügende commendatio hängt von mir ab, da ich als Dekan den Bericht aufzusetzen habe, und ist also in guten Händen. Noch einmal: Sie erlangen hier einen höheren Gehalt als man Ihnen in Jena gewähren kann, und brauchen wöchentlich nur 10—12 Stunden zu lesen. Kurz zaudern Sie nicht! Ich wäre hier um Vieles fixirter, wenn Sie herkämen." — Selbst Lund streckte seine Hände nach ihm aus. Am 3. Januar 1826 wurde, wie es im Dekrete heißt, theils um den Geh. Consistorialräthen Danz und Gabler eine Erleichterung in den Senatsgeschäften zu verschaffen, theils dem bisherigen außerordentlichen Professor D. A. G. Hoffmann Unsere Zufriedenheit zu bezeugen, der letztere zum Honorar-Ordinarprofessor und Beisitzer der theologischen Fakultät, mit der ihm auferlegten Verbindlichkeit ernannt, in den Senats- und Dekanats-Geschäften die nöthige Aushülfe zu leisten. Noch in demselben Jahre trat er, von Schott im Namen der Fakultät beglückwünscht, an des verewigten Gabler Stelle und ist nach und nach aufgerückt bis zum Senior der Fakultät und des akademischen Senats, ist Geh. Kirchenrath und Comthur des Falkenordens geworden. Seine besuchtesten Vorlesungen waren die über jüdische Alterthümer. Daneben las er, wie Gesenius, Kirchengeschichte, alt- und neutestamentliche Isagogik, Exegese des Alten Testaments, hielt privatissima über alle gangbaren semitischen und indischen Sprachen unentgeldlich und mit rührender Aufopferung. Sein Vortrag war, wie er das selbst eingestand, nicht glänzend, aber überaus gründlich und genau. Außerdem leitete er die alttestamentliche Abtheilung des theologischen Seminars. Hier gab er viel auf gutes Latein und ging mit der größten Sorgsamkeit auch auf das Stylistische der eingereichten lateinischen Arbeiten ein. Er war durchaus ein Sprachtalent. Und welch einen Sprachschatz hat er in sich vereinigt! Als ich einst beim freundschaftlichen Gespräch ihn fragte, wie vieler Sprachen er kundig sey, da fand sich bei der Aufzählung die stattliche Zahl von dreiundzwanzig. Selbst im Japanesischen hatte er sich umgesehen. Seine Hauptstärke hatte er im Hebräischen und Syrischen, wovon seine bis heute noch nicht übertroffene Grammatica Syriaca. Halae 1827, bearbeitet auf Grund der Grammatik von Michaelis und nach dem Vorbild von Gesenius' Lehrgebäude, zweimal (von Day und Harris Cowper) in's Englische übersetzt und jetzt einer zweiten Auflage entgegensehend, Zeugniß gibt. Man darf aber nicht glauben, daß er über den Sprachen die eigentliche Theologie versäumt oder vergessen hätte. Auch hier interessirte ihn Alles. Bis in seine letzte Krankheit las er theologische Werke aus allen Fächern, kein irgendwie bedeutender Zeitungsartikel entging ihm, keine neue Hypothese, die er nicht sorgsam in seinen Heften nachgetragen hätte. Außer seiner syrischen Grammatik sind von seinen Werken zu nennen: „Entwurf der hebräischen Alterthümer." Weimar 1832, eine gänzliche Umarbeitung des gleichnamigen Buches von H. E. Warnekros (Weim. 1782. 94) „Das Buch Henoch", 2 Abtheil. Jena 1833 und 1838, theils aus dem Englischen, theils aus dem Aethiopischen übersetzt, mit Commentar, historisch-kritischer Einleitung und Exkursen. „Gesenii Lexicon manuale hebraic. et chald. in V. Test. libros." Ed. II. emendatior ab auctore ipso adornata atque ab A Th. Hoffmann recognita. Lips. 1846. „Commentarius philologico-criticus in Mosis benedictionem. Deut. XXXIII." Pars I—IX. Halae et Jenae 1822. Er hat ferner Dubois' Briefe über den Zustand des Christenthums in Indien (Neustadt 1824) aus dem Englischen übersetzt, die zwei ersten Hefte des Allgemeinen Volks-Bibel-Lexikons (Leipz. 1840) verfaßt, eine Geschichte der syrischen Literatur (in Berthold's krit. Journal Bd. 14.) geschrieben, als Vicepräsident die „officiellen Protokolle über die Verhandlungen deutscher Universitätslehrer zur Reform der deutschen Hochschulen in Jena vom 21. bis 24. Sept. 1848" veröffentlicht, seinem Collegen Schott die Gedächtnißrede (abgedruckt in der Zeitschr. für histor. Theologie. Bd. 6.) gehalten und eine ganze Reihe Recensionen (in der kritischen Prediger-Bibliothek) und kleinerer Artikel erscheinen lassen, besonders in der 2. Sektion der Ersch-Gruber'schen Encyklopädie (z. B. d. Artt. „Herm. v. d. Hardt", „Hutter"), deren verdienter Herausgeber

er war. Noch in seinen letzten Jahren ging er mit mancherlei zum Theil weitaussehenden literarischen Plänen um, dachte bald an eine Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments, bald an ein Leben Muhammed's, bald an einen lateinischen Commentar über das A. Testament, bald an die Fortsetzung des von seinem Freunde Bernstein in Breslau begonnenen großartigen syrischen Lexikons. Es mußte leider beim guten Vorsatze bleiben. Der kränkelnde Körper gestattete nicht mehr die geistige Anstrengung früherer Tage. Alle seine Werke tragen den Stempel musterhafter Gründlichkeit, literarhistorischer Genauigkeit — eine vortreffliche, der Jenaischen Universitätsbibliothek nun einverleibte Privatbibliothek stand ihm zur Seite — und eines ausgedehnten Wissens, wie eines Polyhistors.

Aber seine Thätigkeit war keineswegs auf Katheder und Schreibtisch beschränkt. Viel Zeit haben ihm alle die kleinen Aemter gekostet, die er außerdem verwaltete oder verwalten mußte, weil er den ganzen Organismus der Universität durch lange Praxis am genauesten kannte. Nicht bloß daß er als brabeuta der theologischen Fakultät sich gründlich über jede eingegangene Dissertation instruirte, die meisten Diplome ausstellte — wie z. B. bei den Ehrenpromotionen 1858 —; er führte seit langen Jahren stellvertretend das Inspektorat der akademischen Speiseanstalten, war ständiges Mitglied der akademischen Finanz- und Concert-Commission, früher auch des Kirchengemeindevorstandes, war Stellvertreter des Abgeordneten der Universität beim Landtage, verwaltete den finanziellen Theil des theologischen Seminar- und Journalwesens 2c., wobei er manchmal recht über die Zerstückelung seiner Zeit seufzte. Bereits vor sechs Jahren hatte ihn eine lange Krankheit niedergeworfen. Damals erholte er sich zu Aller Freude und ein hohes Alter ward ihm geweissagt. Der Besuch eines Bades in den Herbstferien that ihm wohl. Nur im Herbste 1863 sah er nach der Wiederkehr nicht eben gekräftigt aus. Er blieb seitdem fast immer an die Stube, zuletzt an's Bett gefesselt. Unheilbar nagte eine Krankheit an seiner Lunge. Ihr ist er am Abend des 16. März 1864 unterlegen im 68. Lebensjahre, nachdem er in Jena über 40 Jahre mit Segen gewirkt hatte. Still und sanft, selbst für das scharfe Auge der besorgten Liebe kaum merklich, ist er hinübergeschlummert.

Hoffmann war ein durch und durch herzensguter, freundlicher, lieber Mann. Nie hab' ich ein hartes, geschweige ein verletzendes Wort aus seinem Munde gehört. Er wollte Jedermann wohl, und es konnte ihm recht leid thun, wenn widrige Verhältnisse sein gutes Vorhaben hemmten. Im Kreise der Freunde liebte er in seinen gesunden Tagen einen gutmüthigen Scherz. In officiellen Dingen hielt er auf das Herkömmliche, auch wenn es sich um Formalitäten handelte. So wollte es seine bei großer Ueberzeugungsfestigkeit ruhige, conservative, zu nichts weniger als zu Extravaganzen geneigte Natur, der zufolge er auch möglichst fern sich hielt vom Streite der streitenden Kirche. Sollte ich diesem Gelehrten und Gottesgelehrten ein Symbolum setzen, es hieße: beati mites.

Vorstehender Artikel ist eine berichtigte, durch Einschiebung einiger handschriftlicher Notizen erweiterte Wiederholung meines Aufsatzes: „Zur Erinnerung an D. Andr. Gottl. Hoffmann" — in der Protest. Kirchenztg. Jahrg. 1864. Nr. 13., wieder abgedruckt (aber fehlerhaft) in der Allgem. akadem. Zeitung. 1864. Nr. 12. G. Frank.

Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst, Alexander Leopold Franz Emerich Fürst von, hat die Versuche der Erhebung der katholischen Kirche Deutschlands nach den Befreiungskriegen unterstützt und ist durch Wunderkuren berühmt geworden. Er war am 17. August 1794 in Kupferzell bei Waldenburg geboren. Sein Vater, der schon im folgenden Jahre starb, war der gemüthskranke Erbprinz Karl Albrecht. Seine Mutter war Judith, geb. Freiin von Rewiczky aus Ungarn. Als das 18. Kind dieser Ehe wurde Alexander von Geburt an für den Kirchendienst bestimmt. Er sollte wohl seinem Oheim nachfolgen, der Bischof von Augsburg geworden ist. Einer seiner ersten Lehrer war ein Exjesuit, Namens Riel. Seine oft unterbrochene und schon deshalb wenig erfolgreiche wissenschaftliche und insbesondere theologische Bildung hat ihn 1804

in das Therestanum zu Wien, später nach Bern, dann wieder nach Wien in das fürsterzbischöfliche Alumnat, weiter in die Seminarien zu Tyrnau und Ellwangen geführt. Im Jahre 1815 erhielt er die Weihe zum Subdiakonate und wurde Domicellar in Olmütz. Im Jahre 1816 weihte ihn der Bischof von Augsburg zum Priester. In demselben Jahre trat er auch die Reise nach Rom an, welche entscheidend auf ihn gewirkt zu haben scheint. Er verkehrte in Rom sehr viel mit Jesuiten und wurde Mitglied der Herz-Jesu-Sodalität zum heiligen Paulus. Nach Deutschland zurückgekehrt, zeigte er einen großen geistlichen Eifer, mit welchem er sich hervorthat, um an seinen Namen einen neuen Aufschwung der katholischen Kirche zu knüpfen und zu einer hohen Stelle in der Hierarchie zu gelangen. Aus München wandte er sich im Jahre 1819 nach Bamberg. An beiden Orten fand er schnell Beifall und Verehrung beim Volke. In Bamberg scheint der fürstliche Priester den Versuchungen der Ruhmsucht erlegen und zu der Einbildung gekommen zu seyn, daß gerade er zur Erhebung und Verherrlichung der katholischen Kirche auserwählt sey. Er versuchte, den protestantischen Schriftsteller Wetzel auf dem Todbette katholisch zu machen. Er erhob seine Stimme in Predigten und in Schriften. Er wandte sich an das Volk und an die höchsten Herren der Erde. Es kamen damals seine Charwochenpredigten, in Nürnberg gehalten, und „Was ist der Zeitgeist?“, eine Adventsrede, heraus. Die letztere war den Kaisern Franz und Alexander gewidmet und empfahl der heiligen Allianz den römischen Christen als den allein treuen Unterthan. Aber der Fürst Hohenlohe richtete sich vor Allem im ernstlichsten und zuversichtlichsten Gebete an den Herrn der Kirche im Himmel und nahm die Zuversicht in seinem priesterlichen Wirken von Gottes Throne mit hinweg. In diese Zeit gehören auch die Schriften: „Der im Geiste der katholischen Kirche betende Christ“ (Bamberg 1819, „Sacerdos catholicus in oratione et contemplatione“ (Bamb. 1820), „Des katholischen Priesters Beruf, Würde und Pflicht“ (Bamberg 1821). Er war in die Stellung eines geistlichen Rathes beim Bamberger Vikariate getreten, als er im Jahre 1821 in Würzburg erschien und zunächst als Prediger Aufsehen erregte. Hier kam er aber auch mit dem ihm schon bekannten Bauern Martin Michl aus Unterwittighausen zusammen, der als Wunderdoktor berühmt war und zwar seine Kuren mittelst des Gebetes vollzog. Da wurde Fürst Alexander selbst zum Wunderthäter, und während einiger Monate ist er der Ruhm, der Stolz und die Zuflucht der frommen Katholiken Deutschlands gewesen. Er berichtete seine Thaten dem Pabste und wünschte sie anerkannt zu sehen als solche, durch welche sich Gott, wie in den Tagen der Apostel, zu seiner Kirche bekenne. Es sind wirklich einige Fälle vorgekommen, in welchen Kranke bei ihm Heilung gefunden haben; hauptsächlich Gelähmte, die er durch sein gewaltiges Wesen zum Gebrauche ihrer Glieder hinriß. Aber in den meisten Fällen war von einem glücklichen Erfolge gar nichts oder doch nichts Dauerndes zu verspüren, und es kamen so viel falsche Nachrichten von glücklichen Kuren in Umlauf, und es wurden daneben so viel schlimme Erfolge constatirt, daß dem ganzen Unternehmen sehr bald Schranken gesetzt werden mußten. Auch der Pabst hielt mit der gewünschten Anerkennung zurück und ermahnte zur Demuth. Der arme Hohenlohe hatte sich zu hoch verstiegen. Er that nun gut, den Schauplatz seines Wirkens zu verlassen. Er zog sich nach Oesterreich zurück, versuchte sich noch einmal vergeblich als Zurückführer zur katholischen Kirche im Jahre 1824 (nämlich in Gallneukirchen bei Linz) und wurde dann in dem ferneren Osten seßhaft gemacht. Er erhielt im J. 1825 eine Domherrnstelle zu Großwardein in Ungarn. Im Jahre 1829 machte man ihn daselbst zum Großprobst und im J. 1844 erwies ihm der Pabst die Gnade, ihn wenigstens zum Bischof in partibus (nämlich in Sardika) zu machen. Er hatte anfänglich seine Gebetskuren fortzusetzen gesucht, indem er in vorherbestimmten Stunden durch Gebet und Meßopfer auf weit von ihm entfernte Kranke, die von ihm brieflich Hülfe erbeten hatten, zu wirken suchte. Später hatte er sich auf ascetische Schriften beschränkt und viele gutgemeinte, aber mittelmäßige Bücher geschrieben, deren Titel man in der Real-Encyklopädie für das katholische Deutschland (Bd. 5.) und im Neuen Ne-

krolog der Deutschen (27. Jahrg.) nachlesen kann. — Die Revolution des Jahres 1848 vertrieb ihn aus Ungarn. Er ging nach Innsbruck zum Kaiser. Im Oktober 1849 kam er nach Wien, begab sich zu seinem für die katholische Kirche gewonnenen Neffen, dem Grafen Fries, nach Vöslau bei Baden, wo auch seine Mutter begraben liegt, und starb hier am 17. November 1849.

Ueber seine Wunderperiode ist A. Feuerbach (in seinem Leben, herausgegeben von L. F., Bd. II. S. 165) und auf der anderen Seite Scharold (Lebensgeschichte des F. A. v. H. 1822, und „Briefe aus Würzburg" 1823) zu vergleichen. — Die Störer seiner Wirksamkeit waren v. Hornthal und Brenner in Bamberg gewesen. — Nach seinem Tode hat ihn Seb. Brunner in der Wiener Kirchenzeitung gepriesen. Von diesem sind auch Stücke „aus dem Nachlasse des F. A. H." herausgegeben worden (Regensb. 1851). — Eine gute Schilderung und Beurtheilung gibt Gieseler in der „Kirchengeschichte der neuesten Zeit" S. 321. Albrecht Vogel.

Hoßbach, Peter Wilhelm, wurde am 20. Februar 1784 in Wusterhausen an der Dosse geboren und erhielt von seinem Vater, einem ehrwürdigen Volksschullehrer, eine einfache, fromme Erziehung, die dadurch nur noch wirksamer und für seine Zukunft bedeutsamer wurde, daß seine Mutter aus einem Predigerhause stammte. Seiner weiteren Ausbildung wegen besuchte der 13jährige Knabe das Gymnasium zu Neu-Ruppin, dann bezog er auf ein Semester (1803) die Universität Halle, in einer Zeit also, wo Schleiermacher noch nicht dort lehrte, Knapp und Niemeyer hörte er besonders; eines Stipendiums wegen kehrte er zurück und bezog die Universität zu Frankfurt an der Oder, wo er vielseitige Studien trieb, die ihn auch mit Philologie, Naturwissenschaft und Geschichte in Verbindung brachten. Im Jahre 1806 wurde er Hauslehrer in Hamburg, 1808 nahm er eine Stelle als Erzieher im Hause des Grafen Arnim-Boitzenburg an. Nachdem er sodann eine kurze Zeit Conrektor am Gymnasium zu Prenzlau gewesen war, wurde er Pfarrer zu Plänitz an der Dosse. Hier verheirathete er sich, verlor indeß seine Frau nach kurzer Zeit durch den Tod. In diesem einsam gelegenen Orte brachte er fünf Jahre zu, den Studien alle Zeit widmend, die ihm sein Amt übrig ließ. Vor Allem waren es Schleiermacher's Schriften, die er auf sich wirken ließ, denn an Schleiermacher's Reden über die Religion (1799) war ihm zuerst ein tieferes Leben des Innern gezeigt worden. Sodann zogen ihn Platonische Studien an, auch dies in Folge von Schleiermacher's Anregung (Platon's Werke seit 1804). Wenn er also auch niemals im eigentlichen Sinne Schleiermacher's Schüler gewesen war, so fand er doch in dem großen Theologen den ihm erwünschten Führer, und es gereichte ihm schon deshalb zur Freude, als er die Stelle eines Cadettenhauspredigers in Berlin erhielt nach Ribbeck's Abgang nach Stendal. Es begann nun ein persönlicher Verkehr mit Schleiermacher und seinen Schülern und Freunden, der immer vertrauter wurde. In seinem Hause dagegen hatte er viel zu tragen, denn seine zweite Frau, Amalie geb. Dürr, war unheilbar geisteskrank; nach 17 Jahren, als die Aerzte dabei blieben, der Zustand sey unheilbar, trat er in die Ehe mit der Schwester, Wilhelmine Dürr (1831), die schon vorher eine treue Pflegerin der kranken Frau († im J. 1841) gewesen war.

Als Cadettenprediger schrieb er 1819 das Leben Joh. Val. Andreä's, gewidmet dem Freunde Lücke, der von Berlin nach Bonn gezogen war. Das Werk, welches ihn in ehrenvoller Weise in die Zahl der Kirchenhistoriker einführte (vgl. den Artikel über J. V. Andreä im I. Bande und im I. Suppl.-Bde. von Tholuck) trägt Zeichen davon an sich, daß er auch die gelehrte Forschung in den Dienst der Gegenwart zu stellen sich gedrungen fühlte. S. VI gesteht er, immer die wunderbar bewegte Zeit vor Augen gehabt zu haben, in der er lebe, und S. VII spricht er im Gegensatz zu der Partei der verständigen glaubensleeren Richtung, die die Mehrzahl bilde, und zu der Partei derer, die im Taumel der jungen Begeisterung das Maß und die Haltung verlören, von der rechten Mitte, in welcher das Leben wohne und die Kraft. Den

besonderen Nachdruck legt er freilich in seine Polemik gegen die rationalistische Weise, die in dem neuerwachten Glaubensleben nur Mystik sehe und sie bekämpfe. Er läugnet, daß etwas Anderes als das Christenthum die Zeit wiedergebären könne; weder die Politik noch sonst Etwas von oben her wirke so Großes, doch sehnt er sich nach einer kirchlichen Verfassung und mahnt die Würdenträger der Kirche zu Eifer und Muth, die Rechte der Kirche gegen die Eingriffe weltlicher Gewalt zu vertreten.

Diese weltliche Gewalt war mittlerweile der Zeit mit wachsendem Mißtrauen entgegengetreten. De Wette's Theilnahme an Sand's Geschick hatte seine Stellung in Berlin unhaltbar gemacht. Als es bekannt wurde, daß die Freunde de Wette's bei Hoßbach im Cadettenhause ihre Abschiedsfeier gehalten hatten, war auch Hoßbach genöthigt, sich einen anderen Wirkungskreis zu suchen. So wurde er zu Ostern 1821 als dritter Prediger an der damals noch vereinten Gemeinde der Neuen und Jerusalemer Kirche eingeführt. Die Wahlpredigt (29. Oktober 1820 über Joh. 10, 27—30.) und Antrittspredigt (1. April 1821 über 1 Kor. 1, 17. 18) sind gedruckt und tragen wohl in stilistischer und exegetischer, aber weniger in dogmatischer Beziehung den Typus Schleiermacher's an sich. Seine große praktische Begabung trat bald hervor, und die Theilnahme, die seine Predigten fanden, bewog ihn im Juli 1822, einen (ersten) Band mit 17 Predigten herauszugeben (Berlin, Dümmler), welchen er Schleiermacher mit einer ehrfurchtsvollen, gut geschriebenen Dedikation zueignete, nicht ohne darin neben dem Einflusse Schleiermacher's auch seine selbstständige Freiheit diesem Einflusse gegenüber zu erwähnen. Andere Sammlungen von Predigten folgten nach (1824, 1827, 1831 über die vier ersten Kapitel des Evangel. Johannes, 1837, 1843). Eine siebente Sammlung ist 1848 (Potsdam, Riegel) erschienen aus dem Nachlasse Hoßbach's und mit einem biographischen Vorwort von Pischon bereichert.

In der Agendenstreitigkeit der zwanziger Jahre hatte der König Friedrich Wilhelm III. durch halb widerstrebende geistliche und weltliche Beamte Verfügungen erlassen, welche den Magistrat von Berlin (13. Juli 1824) zu einer Rechtsverwahrung gegen den Minister Altenstein veranlaßten, und zwölf Berliner Prediger (17. Oktober 1825) zu einer Vorstellung an das Consistorium (zusammengedruckt Leipzig, Kollmann, 1826). Diese Vorstellung ist von Hoßbach (nicht, wie Dr. Daniel meint, von Schleiermacher) verfaßt. Das Consistorium wollte die Zwölfe verhören, Hoßbach und Schleiermachrr zuletzt; das Verhör der ersten Unterzeichner hatte aber so geringe Frucht getragen, daß man die übrigen in Ruhe zu lassen vorzog. Die Denkschrift war indeß ein mitwirkender Faktor für die Revision der Agende, welche die Aufregung im Allgemeinen stillte.

Im Jahre 1828 gab Hoßbach sein bedeutendstes Werk heraus: „Spener und seine Zeit (2 Thle. 2te Aufl. 1853). Dieselbe ist vermehrt durch eine aus dem Nachlaß hervorgegangene Einleitung in die Geschichte der evangelischen Kirche und Theologie des 18. Jahrhunderts, ein Buch, das in den Vorarbeiten stecken geblieben ist (S. XVI bis XLIII). Hoßbach hat mit dem Pietismus nicht bloß in der intellektuellen Wechselwirkung gestanden, die das Werk mit sich brachte, sondern auch für sein Herz und sein Arbeiten in der Gemeinde von dem bleibenden Gewinne, den der Pietismus unserem religiösen Leben gebracht hat, Manches erfahren können. Man merkt dies besonders aus dem fünften Abschnitt (II. S. 117 ff.). Auch auf seinem Sterbebette führte er des bescheidenen Spener's Worte noch an und stellte auch sich selbst darunter, daß es bei ihm nicht sey, wie bei dem sel. Schade, der gewesen sey wie ein Faß voll Most, aus welchem, wo man es nur angebohrt habe, der süße Trank hervorgequollen sey. Mit Bezug auf Hoßbach's Werk „Spener und seine Zeit" ertheilte ihm die Göttinger theologische Fakultät im J. 1830 die Doktorwürde, auch wurde er — ein Zeichen der völligen Rehabilitirung bei seinen Vorgesetzten — zum Superintendenten und Consistorialrath ernannt, durch welche Aemter er freilich den wissenschaftlichen Studien entzogen wurde.

Das J. 1834 war ihm schmerzlich, weil ihm Schleiermacher entrissen wurde, dem

er am Sonntage Oculi die Gedächtnißpredigt gehalten hat (über 1 Kor. 13, 8). Es ist eine der schönsten Predigten, die es gibt, und ein edles Zeugniß so gut für den Redner als für den verewigten Freund. Im folgenden Jahre war er berufen, in Tegel am Grabe Wilhelm v. Humboldt's einige Worte zu reden (12. April 1835), er hatte ihm nicht nahe gestanden, war aber durch vielseitige Bildung und Milde wohl befähigt, den großen Staatsmann und Gelehrten zu ehren.

Sein Leben war unterdeß vielfach gehemmt worden durch Krankheit. Schwammgewächse in seinem Körper hatten sich mit großer Schmerzlichkeit auf ein Auge geworfen, und nachdem man Vieles dagegen versucht hatte, mußte der geschickte Augenarzt das Auge aus seiner Höhle herausreißen, eine Operation, die denselben zu der Aeußerung zwang, er habe bisher nicht gewußt, daß das Christenthum solche Fähigkeit mittheile, den Schmerz zu ertragen. Das Leiden schien in der That damit gehoben zu seyn und in einer Predigt vom 5. Februar 1843 — sie ist die letzte in der sechsten Sammlung — spricht sich in rührender Weise die Freude darüber aus, daß er der Gemeinde wiedergegeben sey; überhaupt ist diese Predigt die lehrreichste in Betreff der persönlichen Stellung Hoßbach's zu dem Amte. In der kurzen Zeit, die ihm nun noch verliehen war, hatte er auch im Jahre 1844 am 24. Sonntage nach Trinitatis Gelegenheit, sein Verhältniß zu den kirchlichen Parteien klar auszusprechen. Denn indem er über die „kirchliche Eintracht" predigt in einer Zeit, wo durch die Verwaltung des Ministeriums Eichhorn manche zurückgedrängte Symbolgläubigkeit wieder Licht und Luft bekam zum Wachsen, sagt er (S. 10): „Immer mehr hat die Zahl derer zugenommen, welche unbedingt auf das Alte zurückgehen, welche die ganze geschichtliche Entwickelung der Lehre, welche auf dasselbe gefolgt ist, verwerfen, ohne anzuerkennen, daß sie in dem Gange der Dinge nothwendig gewesen ist und auch Frucht geschafft hat, welche heilsam werden kann durch verständige Benutzung; diese nun treten jetzt hervor mit dem Anspruche, in der Kirche nichts gelten zu lassen, was nicht mit ihren Ansichten übereinstimmt, leider aber nicht selten auch mit Verdächtigung der anders Gesinnten. . . . . . Dieses Bestreben hat aber auch eine andere höchst beklagenswerthe Erscheinung in unserer Kirche hervorgerufen. Diejenigen nämlich, welche noch der seichten Aufklärung des vorigen Jahrhunderts huldigen, haben sich aus Furcht, es möchte ihnen das Netz einer unduldsamen Frömmigkeit über das Haupt geworfen werden, nun auch zusammengethan in besondere große Vereinigungen, und was von dorther verlautet, das ist freilich von der Art, daß alle christlich gesinnte Herzen davor erschrecken müssen, weil es den Geist des vollkommenen Unglaubens offenbart." — Das Jahr darauf brachte die bekannte Erklärung vom 15. August 1845, worin die liberale Schleiermacher'sche Richtung gegen die anziehende Reaktion sich ausspricht. Hoßbach war einer der Ersten, denen der Entwurf vorgelegt wurde; er wies ihn zurück, und erst als er erheblich modificirt war, unterschrieb er, jedoch mit der Bemerkung, es sey eine Schülerarbeit und enthalte zwar einen Protest nach rechts, aber nicht den eben so nöthigen nach der linken Seite hin. Es ist demnach nicht ganz richtig, wenn Pischon S. XVII nur von Hoßbach's Einstimmigkeit mit jener Vorstellung redet. Hoßbach war eben wirklich ein Mann der Mitte und wird dafür von beiden Extremen aus stets dem Tadel unterliegen, wie natürlich.

Unterdeß war Hoßbach's Uebel fortgeschritten und die Schwammgewächse verbreiteten sich durch den ganzen Körper. Seine Geschäfte gab er nicht ganz auf. Den Unterricht der Confirmanden setzte er lange fort, noch zehn Tage vor seinem Tode ließ er sie an sein Bett kommen und nahm Abschied von ihnen. Am 7. April 1846 entschlief er sanft und ruhig; seine Amtsgenossen Marot und Kober sprachen bei seinem Begräbniß am Charfreitag zu der Gemeinde. Der Sohn des Vollendeten ist jetzt Prediger an derselben Kirche.

Die Quellen sind im Vorhergehenden genannt worden. Eine selbstständige Darstellung des Lebens Hoßbach's hatte der verewigte Dr. Jonas übernommen. In dem

Material, das ihm dazu eingehändigt worden war, befand sich auch ein werthvoller Briefwechsel mit Dr. Lücke. Leider scheint Alles verloren gegangen zu seyn.

W. Hollenberg.

Hug, Johann Leonhard. Dieser ausgezeichnete katholische Theologe wurde am 1. Juni 1765 zu Constanz geboren. Sein Vater, ein einfacher Bürger, Schlosser seines Handwerks, wollte ihn anfangs für diesen seinen Beruf auferziehen und ließ sich erst durch die Rücksicht auf seinen ungewöhnlich zarten Körperbau bestimmen, ihn nach vollendetem Besuche der Volksschule behufs weiterer Ausbildung dem Lyceum seiner Stadt anzuvertrauen. Hier entwickelte der Jüngling so ausgezeichnete Fähigkeiten, daß er schon mit seinem 18. Lebensjahre auch die oberste Klasse zurücklegte und daß ein wohlhabender Oheim geistlichen Standes ihn, den wenig Bemittelten, auf seine Kosten studiren zu lassen beschloß. Er bezog also im Herbste 1783 die Universität Freiburg im Breisgau, damals noch zu den Landen des habsburgischen Kaiserhauses gehörig, und trat hier zugleich als Alumnus in eines jener Generalseminarien für die Kandidaten des Priesteramtes, wie sie Joseph II. kurz zuvor mit allen Universitäten seiner Erbstaaten in Verbindung gesetzt hatte. Die Freiburger Anstalt dieses Namens erfreute sich damals der Leitung des Rektors Will, eines tüchtigen Kirchenhistorikers und Patrologen. Außer ihm waren es besonders drei Professoren an der Universität: der Orientalist Haßler, der Kirchenhistoriker Dannenmayer und der Dogmatiker Klüpfel, die einen heilsamen und nachhaltigen Einfluß auf Hug's Studien übten. Diese bewegten sich von Anfang an mit ziemlich gleichmäßiger Vorliebe auf den Gebieten der klassischen und der orientalischen Philologie, der alttestamentl. und der neutestamentl. Kritik und Exegese — wie er denn später Vorlesungen aus allen diesen Fächern, und zwar in sehr reicher Auswahl, gehalten hat. Schon im Jahre 1787, nach noch nicht zurückgelegtem vierten Studienjahre, bewarb er sich mit einem alle seine Rivalen verdunkelnden Erfolge um den kurz zuvor erledigten Lehrstuhl der alttestamentl. Exegese, und nur der Umstand, daß er das gesetzliche Alter zum Empfang der Priesterweihe noch nicht erreicht hatte, bewog die Behörde, jene Stelle einem älteren Bewerber zu übertragen. Hug wurde dafür Studienpräfekt im Generalseminar, welche Stelle er drei Jahre lang bekleidete, bis zu der im J. 1790, gleich nach Joseph's II. Tode, erfolgten allgemeinen Aufhebung der Generalseminarien. Es ergingen jetzt mehrere Rufe benachbarter Klöster an ihn, als Lehrer der Theologie bei ihnen einzutreten. Er lehnte sie aber sämmtlich ab und begnügte sich zunächst mit der Stelle eines Verwesers der Universitätspfarrei Reuthe. Schon 1791 erfolgte auf einstimmigen Antrag der theologischen Fakultät seine Beförderung zur ordentlichen Professur der orientalischen Sprachen und des A. Testam. In der Zwischenzeit, die behufs seiner Promotion zum Doktor der Theologie vor dem definitiven Antritte dieses Lehramtes noch verstreichen mußte, fielen ihm durch das Ableben des Professors Perger auch noch die neutestamentl. Lehrfächer zu, und so trat er das Jahr 1793 als neuernannter Professor der gesammten biblischen Exegese und orientalischen Philologie an, um von da an der Freiburger Hochschule länger als ein halbes Jahrhundert als eine ihrer Hauptzierden anzugehören. Denn die glänzenden Rufe, die er 1811 nach Breslau, 1816 nach Bonn, 1817 nach Tübingen und 1818 und 1831 nochmals nach Bonn erhielt, schlug er sämmtlich aus, obgleich er erst seit 1827, wo seine Ernennung zum erzbischöflichen Capitular erfolgte, diese seine Anhänglichkeit an die heimathliche Universität durch eine wirklich angemessene Ausstattung mit pekuniären Mitteln und sonstigen Auszeichnungen belohnt sah.

Den Pflichten seines akademischen Lehrberufes und später seines Amtes als Mitgliedes des erzbischöflichen Capitels unterzog er sich mit großer Gewissenhaftigkeit und mit unausgesetztem Fleiße. Nur einige Male unterbrachen längere Reisen, die theils der Wiederherstellung seiner angegriffenen Gesundheit, theils wissenschaftlichen Zwecken gewidmet waren, sein Wirken in Freiburg. So reiste er im Herbste 1799 über München nach Wien und 1802 nach Paris. Als Frucht dieser längeren Ferienreisen und der

dabei vorgenommenen Studien in den handschriftlichen Schätzen der Bibliotheken jener Städte erschien etwas später sein Hauptwerk, die besonders im Punkte der biblischen Textgeschichte überaus sorgfältig gearbeitete „Einleitung in's Neue Testament" (1808). Den Winter 1809—1810 brachte er ganz in Paris zu, ebenfalls mit Forschungen auf der kaiserlichen Bibliothek beschäftigt, namentlich mit einer genaueren Untersuchung des berühmten Codex B oder Vaticanus, der damals gleich so vielen anderen Kleinodien der wissenschaftlichen und künstlerischen Sammlungen Italiens nach der Hauptstadt des französischen Kaiserreichs gewandert war. Den Winter 1818—1819 sammt dem darauf folgenden Sommer brachte er in Italien zu, wo er in Mailand die ambrosianische Bibliothek benutzte, in Bologna die Freundschaft des damals noch als Bibliothekar hier angestellten Professors, späteren Cardinals Mezzofanti erwarb, in Florenz, Rom und letztlich in Neapel reiche Ausbeute in kunstgeschichtlicher, literarischer und philologisch-kritischer Hinsicht machte. Ein Plan zu einer Reise nach dem heiligen Lande, dem letzten und höchsten Ziele seiner Wünsche, konnte nicht mehr zur Ausführung gelangen. Doch hat er sich bis an sein Ende mit besonderer Vorliebe mit der Geographie und Topographie dieses Landes beschäftigt. — Seine Vorlesungen gab er seit 1827 zum größeren Theile an jüngere Lehrkräfte ab, indem er sich selbst nur die über Einleitung in's Alte und Neue Testament, seinen Lieblingsgegenstand, zurückbehielt. Die in den Jahren 1838 und 1843 erfolgten Ernennungen zum Ephorus des großherzogl. Lyceums und zum Dekan des erzbischöflichen Domcapitels fügten keine eigentlichen neuen Berufspflichten zum vorherigen Kreise seiner Thätigkeit hinzu. Im Spätherbste 1845 erkrankte er und starb nach längerem schwerem Leiden am 11. März 1846, nahezu 81 Jahre alt. Seine sehr werthvolle Bibliothek ist seinem Vermächtnisse zufolge mit derjenigen der Freiburger Hochschule vereinigt worden.

Der Schwerpunkt der theologischen Forschungen und Verdienste Hug's ruht auf dem Gebiete der biblischen, namentlich der neutestamentl. Kritik und Einleitungswissenschaft. Zur Auffassung der neutestamentl. Isagogik als einer historischen Wissenschaft und zum möglichst sorgfältigen Anbau der einzelnen Hauptfelder dieser Disciplin nach den Regeln historisch-kritischer Forschung hat er Beiträge von bleibendem Werthe geliefert, die ihm eine der vornehmsten Stellen in der Geschichte dieses Gebietes des theologischen Wissens, ja in der Geschichte der Theologie überhaupt sichern. Dabei tragen die Ergebnisse seiner Forschungen, trotz der kritischen Akribie und der verhältnißmäßigen Unbefangenheit seines Verfahrens, einen durchaus positiven und wesentlich apologetischen Karakter; und namentlich gegenüber der faden und seichten Natürlicherklärung eines Paulus und anderer Vulgärrationalisten, sowie gegenüber der kritischen Mythentheorie eines D. F. Strauß hat er die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften und ihres wunderbaren Inhalts mit bedeutendem Nachdruck und Geschick verfochten. Gegen Paulus trat er in mehreren in der „Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg" (einem hauptsächlich durch ihn begründeten und während der sieben Jahre 1828—1834 unter seiner Leitung erschienenen theologischen Blatte) veröffentlichten Abhandlungen auf; namentlich in einem „Gutachten über D. Paulus Leben Jesu" rc. im 2ten und 3ten Jahrgange (1829 und 1830), in seinen „kritisch-exegetischen Bemerkungen über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu" (ebendas. Heft 5. des Jahrgangs 1832) und in dem Aufsatze: „Vom Wandern Jesu auf dem Meere und von der Speisung der Fünftausend" (Jahrg. 1834). Gegen Strauß richtete er, bald nach dem erstmaligen Erscheinen von dessen bekanntem Buche, sein ausführliches „Gutachten über D. F. Strauß's Leben Jesu", das zuerst in der Freiburger „Zeitschr. f. kathol. Theologie", dann 1841 in besonderem Abdruck erschien (Freiburg bei Wagner, 2 Thle. 2. Aufl. 1854). — An wissenschaftlichem Werthe übertrifft diese Abhandlungen natürlich seine bereits erwähnte „Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments", die im Ganzen vier Auflagen erlebt hat (1808. 1821. 1826 und ein Jahr nach seinem Tode, 1847) und sowohl in's Französische wie in's Englische übersetzt worden ist (ersteres

durch J. E. Cellerier d. J., Genf 1823; letzteres durch Dan. Guilford Wait, Rektor von Blagdon, London 1827). Doch hat auch in der letzten Auflage dieses Werkes obgleich dieselbe noch vom Autor selbst zum Drucke vorbereitet worden war, die durch Baur und seine Schule bezeichnete jüngste Phase der bibelfeindlichen Kritik keine Berücksichtigung mehr gefunden, weshalb das Werk dem gegenwärtigen Stande der biblischen Wissenschaft nicht mehr in allen Beziehungen entspricht. — Von sonstigen Schriften Hug's nennen wir noch: 1) Die Erfindung der Buchstabenschrift, ihr Zustand und frühester Gebrauch im Alterthume; mit Hinsicht auf die Untersuchungen über Homer. Ulm 1801. — 2) De antiquitate codicis Vaticani commentatio. Friburg. 1810. — 3) Untersuchungen über den Mythos der berühmten Völker der alten Welt, vorzüglich der Griechen, dessen Entstehen, Veränderungen und Inhalt. Freib. u. Constanz 1812. — 4) Das hohe Lied in einer noch unversuchten Deutung. Freib. 1813. (Das H. Lied wird hier als „ein Traumgedicht" aufgefaßt, „worin Salomo den König Hiskia, Sulamith das Zehnstämmevolk, und ihre Liebe die Sehnsucht der 10 Stämme nach Wiedervereinigung mit Juda, dem Reiche Hiskia's vorstelle"). — 5) Schutzschrift für seine Deutung des Hohenliedes und desselben weitere Erläuterung. Freib. 1815. — 6) De conjugii christiani vinculo indissolubili commentat. exegetica. Frib. 1816. — 7) De Pentateuchi versione Alexandrina commentatio. Frib. 1818. — Näheres über sein Leben und schriftstellerisches Wirken hat einer seiner ausgezeichnetsten Schüler, Dr. Adalbert Maier, Professor der neutestamentl. Exegese in Freiburg, in seiner „Gedächtnißrede auf Joh. Leonh. Hug" (Freib. 1847) mitgetheilt, einer sehr anziehenden akademischen Gelegenheitsschrift, deren Angaben wir hier hauptsächlich gefolgt sind. Zöckler.

Hystaspes (*Ὑστάσπης*, auch Hystaspas, —is, Hydaspes). Unter dem Namen eines persischen Weisen Hystaspes war bei den Christen der ersten Jahrhunderte eine prophetisch-apokalyptische Schrift verbreitet, in welcher man Weissagungen auf Christum und die Zukunft seines Reiches zu finden glaubte, — eines jener pseudepigraphischen Weissagungsbücher, wie sie damals in so großer Zahl und so mannichfacher Gestalt erdichtet und von den Kirchenvätern zu apologetischen Zwecken benutzt wurden. Wie man vielfach die Namen von Personen aus dem alten Bunde benutzte, um ihnen Weissagungen auf Christum und die Zeit des neuen Bundes in den Mund zu legen: so konnte in der Periode, wo das Christenthum in die orientalische und occidentalische Heidenwelt eindrang und das Bedürfniß empfand, auch in den heidnischen Religionen und Lehrsystemen Vorbereitungen und Anknüpfungspunkte für die christliche Wahrheit nachzuweisen, nun auch der Versuch gemacht werden, entweder wirkliche ältere Aussprüche heidnischer Weisen, Seher und Sänger in christlichem Sinne zu deuten oder auch geradezu angebliche heidnische Prophezeiungen auf das Christenthum frei zu componiren, um so dem Theologumenon von dem *λόγος σπερματικός* auch einen sichtbaren Ausdruck zu schaffen. Der umfassendste derartige Versuch liegt uns vor in den christlichen Sibyllinenbüchern (s. den Art. Bd. XIV. S. 315), die bei den Apologeten und Vätern des zweiten bis vierten Jahrhunderts eine so große Rolle spielen. Ein orientalisches Gegenstück zu diesen occidentalischen Sibyllinen sind die angeblichen Weissagungen des persischen oder medischen Weisen und Königs Hystaspes, die denn auch mehrmals ausdrücklich mit den Sibyllinen zusammengestellt werden: „Wie jene an die griechische und römische Mantik, so schlossen diese an die Zoroastrische Prophetik und Eschatologie mimetisch sich an" (Lücke). Die erste Erwähnung dieser vaticinia Hystaspis findet sich in zwei Stellen Justin's, Apolog. I. 20. cap. p. 66 C. ed. Otto I. pag. 180 und cap. 44. pag. 82 C. ed. Otto pag. 226. Nach der ersten Stelle wird der Weltuntergang durch Feuer von Hystaspes wie von der Sibylla vorhergesagt (*καὶ Σίβυλλα καὶ Ὑστάσπις γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρὸς ἔφασαν*). In der zweiten Stelle behauptet Justin, die bösen Dämonen haben es in der Absicht, um die Menschen von der Erkenntniß der Wahrheit abzuhalten, dahin gebracht, daß das Lesen der *βίβλοι Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν* bei Todesstrafe verboten

worden sey; die Christen aber lassen sich dadurch nicht abhalten, nicht bloß selbst ohne Furcht jene Bücher zu lesen, sondern auch die Heiden zu deren Betrachtung aufzufordern. Diese Stelle (über welche die Bemerkungen von Maranus und von Walch a. a. O. S. 7 ff. zu vergleichen sind) gibt uns zwar keinen näheren Aufschluß über den Inhalt, wohl aber über die Verbreitung und die Werthschätzug des Buchs bei den Christen des zweiten Jahrhunderts. Etwas nähere Nachrichten über den Inhalt erhalten wir durch Clemens von Alexandrien (Strom. V, 6. §. 43. ed. Potter, pag. 761). Es soll hier der Beweis geführt werden, daß es auch den Heiden an göttlicher Offenbarung und Vorhersagung der Zukunft nicht fehle; daher werden die Hellenen folgendermaßen angeredet: *λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους, ἐπίγνωτε Σίβυλλαν, ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι, καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε καὶ εὑρήσετε πολλῷ τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γεγραμμένον τὸν υἱὸν θεοῦ, καὶ καθὼς παράταξιν ποιήσουσι τῷ Χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς, μισοῦντες αὐτὸν καὶ τοὺς φέροντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ, καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παρουσίαν.* Ueber den Inhalt und Zusammenhang dieser Stelle sind die Ansichten verschieden: nach den Einen wäre der Redende Clemens selbst, der also seine Kunde über den Inhalt des Hystaspesbuchs aus diesem unmittelbar geschöpft hätte; nach der wahrscheinlicheren Interpunktion und Interpretation aber citirt Clemens aus einem uns nicht näher bekannten Apokryphon (einem *κήρυγμα Παύλου* oder *Πέτρου*) ein dort angeblich dem Apostel Paulus in den Mund gelegtes Wort. Wären wir nun mit Bleek (Berl. theol. Zeitsch. I, 146) berechtigt oder genöthigt, die von Clemens benutzte apokryphische Schrift in das erste Jahrhundert zu setzen, so würde daraus allerdings folgen, daß auch das Hystaspesbuch wenigstens in seiner christlichen Gestalt dieser Zeit angehöre. Doch nöthigt uns nichts zu dieser Annahme, und wir haben überhaupt kein Datum, das für eine ältere Entstehungszeit spräche, als die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Mag nun aber Clemens seine Notiz unmittelbar aus dem Hystaspesbuche oder aus einer anderen Quelle geschöpft haben, jedenfalls entnehmen wir derselben die folgenden Angaben: 1) es gab im zweiten Jahrhundert eine *βίβλος Ἑλληνική*, d. h. wohl eine in griechischer Sprache geschriebene, in christlichen wie in heidnischen Kreisen verbreitete Schrift unter dem Namen *ὁ Ὑςτάσπης*; 2) die Christen fanden in derselben noch deutlicher als in den damit verwandten Sibyllenbüchern Beziehungen auf Christus und die Zukunft seines Reichs, insbesondere eine Hinweisung auf die Gottessohnschaft Christi, auf die Christo und seinen Gläubigen von Seiten der Welt und ihrer Herrscher noch bevorstehenden Kämpfe, aber auch auf die ausharrende Geduld der Christen und die Wiederkunft Christi. — Der dritte und letzte unter den Kirchenvätern endlich, bei dem sich eine Erwähnung des Hystaspes findet, ist Lactanz. Dieser erwähnt seiner in drei Stellen: Instit. div. VII. cap. 15. cap. 18.; Epitom. t. II. p. 69. Das erste Mal stellt Lactanz ihn mit der Sibylle, in den beiden anderen Stellen mit der Sibylle und Hermes Trismegistos zusammen. Nach der ersten Stelle hat Hystaspes ebenso wie die Sibylle den Untergang des römischen Reiches und Namens prophezeit, und zwar in der Form eines wunderbaren Traumes, der von einem Knaben ausgelegt wird (admirabile somnium sub interpretatione vaticinantis pueri ad memoriam posteritatis tradidit, sublatum iri ex orbe imperium nomenque Romanum multo ante praefatus, quam illa Trojana gens conderetur). Nach der zweiten Stelle (cap. 18.) sind es die dem Weltende vorausgehenden Drangsale, die ebenso von den prophetae ex Dei spiritu wie von den vates ex instinctu daemonum prophezeit worden; so habe insbesondere Hystaspes die iniquitas seculi hujus extremi geschildert und vorausgesagt, wie eine Scheidung der Frommen und Gläubigen von den Schuldigen geschehen, wie die Frommen mit Weinen und Seufzen ihre Hände ausstrecken und den Schutz Jupiters anflehen werden (imploraturos fidem Jovis), und wie dann Jupiter auf die Erde herabblicken, das Schreien der Menschen hören und die Gottlosen vertilgen werde. Dieß Alles — setzt

Lactanz hinzu — sey wahr, mit Ausnahme des einen Punktes, daß Hystaspes dem Jupiter zuschreibe, was Gott thun wird. Hiernach scheint es, als ob die Ausdrucksweise dieser Schrift mehr heidnisch als christlich gewesen, wobei sich nur fragt, ob nicht jener heidnische Gottesname, wie Lücke sagt, zu dem mimetischen Theile der Schrift gehört, d. h. absichtlich gewählt ist, um das Ganze als ein heidnisches vaticinium darzustellen. — Auch nach der dritten Stelle bei Lactanz (epit.) sind es eschatologische Erwartungen, hinsichtlich deren eine Uebereinstimmung des Hystaspes, Hermes und der Sibylle mit der christlichen Hoffnungslehre behauptet wird.

Ueber die Person des Hystaspes, von welchem diese Weissagungen herrühren sollen, haben Justin und Clemens Alexandr. sich gar nicht ausgesprochen; nach Lactanz war er ein uralter medischer König, der noch vor dem trojanischen Kriege lebte und von dem auch der Fluß Hydaspes seinen Namen hat (VII, 15). Wahrscheinlich denkt Lactanz hierbei trotz der confusen Chronologie an den aus Herodot, Xenophon und sonsther bekannten Vater des Königs Darius I. Von dessen Weissagungsgabe ist nun zwar den älteren griechischen Historikern nichts bekannt, wohl aber weiß im vierten Jahrhundert n. Chr. Ammianus Marcellinus (XXIII, 6) vielleicht aus persischen Quellen, jener Hystaspes, rex prudentissimus, Darii pater, habe bei den Brachmanen in Indien die Gesetze der Welt- und Himmelsbewegungen erlernt uud diese wie seine reineren Religionserkenntnisse und die Kunst, die Zukunft vorauszuahnen, den Magiern mitgetheilt. Agathias aber, der byzantinische Geschichtsschreiber des sechsten Jahrhunderts, kennt einen Hystaspes als Zeitgenossen des Zoroaster, ohne entscheiden zu wollen, ob derselbe mit dem Vater des Darius identisch oder von ihm verschieden sey (histor. II, 24. p. 117 ed. Niebuhr). Offenbar liegen hiebei die persischen Sagen von dem baktrischen Könige Vistaspa oder Gustasp, dem Zeitgenossen Zaratusthras, zu Grunde. Und so dürfen wir wohl auch annehmen, daß jene angeblichen vaticinia Hystaspis, die wir zwischen dem zweiten und vierten Jahrhundert in hellenisch-christlichen Kreisen treffen, nicht auf willkürlicher Erdichtung, sondern auf Reminiscenzen aus der persischen Religionsgeschichte und -Lehre beruhen. Die Lehren des Parsismus von dem großen Kampfe zwischen Ormuzd und Ahriman, von den schweren Drangsalen der letzten Zeiten, von der Erscheinung des Sosiosch und seinem tausendjährigen Reiche, von dem großen Weltbrande und dem schließlichen Friedensreiche Ormuzd's (s. den Art. „Parsismus" Bd. XI, 120 f.) mochten wohl einem Christen der ersten Jahrhunderte als eben so viele Anklänge an christliche Ideen erscheinen. Man sah in Zoroaster oder seinem Zeitgenossen Vistaspa = Hystaspes einen heidnischen Propheten auf Christum und machte dann Versuche, was sich von solchen christlichen Anklängen im Parsismus fand, für apologetische Zwecke zusammenzustellen. Wissen wir ja doch, daß man im Alterthum auch von einer Apokalypse Zoroaster's sprach und daß angebliche Schriften des Zoroaster bei der gnostischen Sekte der Prodikianer sich fanden, — ein Beweis, daß das Hystaspesbuch nicht das einzige seiner Art war (Porphyr. Vit. Plotin. cap. 16; s. Fabricius, Bibl. Gr. I. S. 309; vgl. auch Clem. Alex. Strom. I. q. 304).

Doch reichen die wenigen Notizen, die wir über die vaticinia Hystaspis haben, nicht hin, um über Ursprung, Inhalt, Form und Tendenz derselben ein sicheres Urtheil zu fällen. Wir wissen nicht einmal gewiß, ob sie heidnischen, jüdischen oder christlichen Ursprungs waren, wenn gleich letzteres weitaus das wahrscheinlichste ist. Daß der Verfasser ein Gnostiker gewesen, wie Huetius vermuthet (quaest. Alnet. l. III. ep. 21. p. 230), ist möglich, läßt sich aber nicht beweisen; überhaupt bleibt uns auf alle weiteren Fragen keine andere Antwort als ein non liquet.

Siehe besonders Chr. W. Fr. Walch, de Hystaspe ejusque vaticiniis in den Comment. Societ. Gotting. hist. et phil. T. II. 1779. pag. 1—18. — Fabricius, Biblioth. Gr. I. p. 93. — Hoffmann in Ersch u. Gruber's Allgem. Enc. II. Sekt. Bd. 13. S. 71 f. und die dort weiter verzeichnete Literatur. — Lücke, Einleit. in die

Offenb. Joh. Bonn 1832. S. 45. II. Ausg. 1848. S. 237. — Gieseler, K.-Gesch. Bd. I, 1. S. 227. — Reuß, Gesch. der heil. Schriften des N. Testam. 4te Ausg. 1864. S. 270. — Vergl. auch die ältere und neuere Litteratur über die Sibyllinen in dieser Real-Encykl. Bd. XIV. S. 315; besonders Oracula Sibyllina ed. Alexandre. Paris 1856. Bd. II. S. 257. Wagenmann.

J.

Jacovone (gewöhnlich unrichtig Jacopone) **da Todi**, nach Tauf- und Geschlechtsnamen Jacopo de' Benedetti (Jacobus de Benedictis), verdient unter den Lykikern des ersten Jahrhunderts italienischer Dichtung eine ausgezeichnete Stelle. Seine zahlreichen Gedichte, jetzt überaus selten, waren ehedem vielfach verbreitet. Ueber sein Leben findet sich eingehende Auskunft unter anderen in folgenden Werken: Giovambattista Modio, I cantici del beato Jacopone da Todi .... In Roma appresso Hipp. Salviano 1558. Luc. Wadding, Annales Minorum, Tom. II., Lugduni 1628, Tom. V. et VI. (ed. II.), Romae 1733. A. F. Ozanam, Les poëtes Franciscains en Italie au treizième siècle, Paris 1852. — Deutsch erschien dieses Werk unter dem Titel: Italiens Franziskaner-Dichter im dreizehnten Jahrhundert, von A. F. Ozanam. Deutsch mit Zusätzen herausgeg. von N. H. Julius. Münster, Theissing, 1853. — C. Schlüter und W. Storck, Ausgewählte Gedichte Jacopone's da Todi. Münster, Theissing, 1864. — Storck's ausführlicher Einleitung zu diesem Buche ist die folgende Lebensskizze entnommen.

Jakob de' Benedetti erblickte zu Todi, dem alten Tuder, in Umbrien, einer zur Zeit Friedrich's II. volkreichen und bedeutenden Stadt des Herzogthums Spoleto, das Licht der Welt. Jahr und Tag der Geburt sind unbekannt; doch geht kaum fehl, wer die Zeit zwischen 1230 und 1240 ansetzt (vgl. Schlüter-Storck, A. G. S. VI). Wahrscheinlich zu Bologna befliß er sich der Rechtswissenschaft und erwarb in diesem Fache die Doktorwürde. Als Anwalt war er thätig in seiner Heimath. Gewinnsucht und Advokatenkniffe, deren die späteren Lebensbeschreiber ihn zeihen, sind unhaltbare Anschuldigungen. Nach dem Jahre 1265, wie es scheint, gewann er Herz und Hand einer schönen, gottesfürchtigen Jungfrau Todi's. So hatten Natur, Glück und Liebe den Mann begünstigt. Da brach plötzlich tiefes Leid über ihn herein.

Im Jahre 1268 wohnte das junge Weib des Rechtsgelehrten, auf hohem Sitze unter den Edelfrauen der Vaterstadt, einem öffentlichen Schaufeste bei. Da kracht's — und zusammenstürzt das Gerüst. Unter den Trümmern mit anderen Unglücklichen liegt zum Tode getroffen Jakob's Gemahlin. Entsetzen befällt den Abwesenden bei der Nachricht. Er eilt zur Jammerstätte und findet die Elende. Nur Seufzer ringen sich los von ihren Lippen, und kaum noch vermag ihre Hand dem Manne zu wehren, der mit Angst und Ungestüm Gürtel und Schnüre zu lösen sich bemüht. Folgsam dem bittenden Winke, trägt er an einen einsamen Ort die theuere Bürde, öffnet die Kleider und erblickt auf dem zarten Leibe, unter Prunk und Pracht versteckt, ein hartes, härenes Gewand, indeß das brechende Auge der stillen Büßerin dem erstaunten und versteinerten Gatten den letzten Blick zusendet.

Dem Uebermaße des Wehes schien der Geist des Mannes zu erliegen. Der Seinen Trostwort und der Zuspruch der Freunde blieben erfolglos. In der Nacht der Leiden nahm er seine Zuflucht zu dem einen Buche ewigen Inhalts, und die Antwort des Herrn bei Matth. 19, 21. und der Ausspruch des heiligen Paulus 1 Kor. 3, 19. ergriffen so gewaltig den Tiefgebeugten, daß er Habe und Gut unter die Armen theilte und in Lumpen gehüllt, ein Spott der Kinder und den Erwachsenen ein Grauen, durch die Straßen der Stadt zog. Um Weisheit vor Gottes Richterauge zu gewinnen, strebte er im Leumunde der Welt nach dem Namen des Narren. Man muß gestehen, mit er-

finderischem Geiste und hartnäckiger Beharrlichkeit suchte er dieses eigenthümliche Ziel zu erreichen. Einige Narrenstreiche sind uns aufbehalten. Ein Beispiel genüge. Die Hochzeit einer Nichte stand bevor. Der Vater der Braut bat den närrischen Bruder, er möge durch seine Thorheiten das Fest nicht stören. Jakob dachte anders. Am Tage der Feier bestrich er sich mit Terpentin, wälzte sich in Flaumfedern und erschien unter den Gästen. Man machte ihm Vorwürfe. „Mein Bruder", erwiderte er, „will durch Klugheit unseren Namen verherrlichen, ich werde es durch Thorheit." — Muthwillige Buben sind um Spottnamen nie verlegen und Jacovone, d. i. wahnwitziger Jakob, war ihr glücklicher Fund.

Ein Jahrzehnt hatte Jacovone diese Lebensweise geführt, als er bei den Franziskanern eines benachbarten Klosters Einlaß und Aufnahme unter die Minderbrüder begehrte. Den Mönchen war der wahnwitzige Rechtsgelehrte, dessen Narrenstreiche von Mund zu Munde gingen, nicht unbekannt geblieben. Sie wiesen zu wiederholten Malen den Bittsteller zurück. Unter den überdrüssigen Ordensleuten mag endlich ein Wort wie Narr und Narrethei in Gegenwart Jacovone's gefallen seyn. Die irrige Meinung gründlich zu widerlegen, dazu war rasch das rechte Mittel gefunden. Der dichterisch Begabte (vgl. a. a. O. S. XIV. Anm. 26.) schuf zwei Lieder voll Glut und Kraft, in der alten Sprache seines Landes, das eine „Cur mundus militat sub vana gloria?", und das andere in der Mundart seiner Heimath: „Audite nova pazzia" (vgl. a. a. O. S. 1—13). Die beiden Gedichte lösten die Bedenken der Mönche und die Riegel der Klosterpforte. Sein und des Nächsten Heil (vgl. a. a. O. S. 14—30), Verehrung des Allerhöchsten (S. 119—219) und Versenkung in den Urquell der Liebe (ebendaselbst S. 219—407) ward des Minderbruders und Dichters Ziel und Streben. Die Priesterweihe wies er in Demuth von sich und wollte nach wie vor Jacovone heißen.

Damals spaltete ein scharfer Gegensatz den Orden. Prunkendes Wissen, kirchliche Aemter, behäbiges Wohlleben erstrebten die Einen, die Anderen hielten fest an der vollen Strenge der alten Satzungen. Auf jener Seite waren die Würdenträger der Ordensklöster; man nannte sie die Klösterlichen (Conventuales). Geistliche Brüder (Fratres spirituales) hießen diese und waren der Mehrzahl nach Minderbrüder. Lange Zeit stand Jacovone zu den letzteren; ihren glühenden Bußeifer wahrte er sich bis zum Ende des Lebens. Im Jahre 1294 bildeten sie, mit Cölestin's V. (Pier da Morrone, vgl. a. a. O. S. XX ff. und 65 ff.) Genehmigung, einen neuen Orden: Cölestiner-Eremiten. Die Lostrennung von den Franziskanern mißfiel Jacovone; er trat nicht in den neuen Orden (vgl. a. a. O. S. XXIII, Anm. 55).

Nach Cölestin's V. Abdankung (er saß nur wenige Monate auf dem päbstlichen Stuhle) ward Benedetto Gaëtani (Bonifaz VIII.) zum Pabst erwählt. Ein geborener Staatsmann, beider Rechte kundig und in Regierungsgeschäften ergraut, flößte er die Besorgniß ein, Vaterliebe werde mit dem Herrscherſinne nicht vermählt seyn. Jacovone theilte diese Ansicht (vgl. a. a. O. S. XXV. Anm. 61). Die Furcht schien gerechtfertigt, als das Gerücht sich verbreitete, Bonifaz habe durch nächtliches Rufen und Lärmen Cölestin erschreckt, zur Abdankung vermocht und in eine feuchte Zelle gesperrt, um langsam ihn hinsiechen zu lassen. Auch Jacovone galten des Pabstes Recht und Gewalt für erschlichen und angemaßt. Unwillen und Zorn füllten die glühende Seele, und gewohnte Neigung führte zu Vers und Reim (vgl. a. a. O. S. 65—75). Des Pabstes Feinde schaarten sich um zwei Kardinäle, die mächtigen Colonna, Jakob und Peter. Der volksthümliche Dichter war ein willkommener Genosse; er führte eine wirksame Waffe. Das Lager der Widersacher war die Bergveste Pelestrina (Pränesté), ein Besitzthum der Colonna.

Umsichtig suchte Bonifaz bei Zeiten Abwehr. In seinem Auftrage lud Johann von Pelestrina, apostolischer Notar, die Kardinäle zur Erklärung vor, ob Bonifaz nach ihrer Meinung Pabst sey. Aus Besorgniß vor Nachstellungen erschienen sie nicht. Am

sechsten Tage darauf (10. Mai 1297) erließ Bonifaz eine Bulle, durch welche die Kardinäle entsetzt und mit dem Bannfluche belegt, die übrigen Gegner bis in's vierte Glied geächtet wurden. Die Kardinäle weilten zu der Zeit mit ihrem nächsten Anhange in ihrem Schlosse Lunghezza. Ohne von der Bannbulle zu wissen, setzten sie in der Frühe desselben Tages als Antwort auf jene Vorladung ein offenes Schreiben auf, in welchem sie, bis zur Entscheidung einer allgemeinen Kirchenversammlung, ob Cölestin's Abdankung (er war im Mai 1296 gestorben) und die Wahl Bonifazens zu Rechte bestehe, diesem den Gehorsam aufsagten und zu gleicher Weigerung Alle und Jeden aufforderten. Jacovone unterzeichnete als vorgeladener Zeuge an erster Stelle die Urkunde und ward, wie alle Uebrigen, mit dem Bannfluche belegt.

Die Kardinäle rüsteten auf ihren Burgen und Schlössern, namentlich in Pelestrina, zum Widerstande. Das Heer des Pabstes zog heran (September 1297). Lang und hart war die Belagerung, die Veste blieb stark und unbezwinglich, Endlich bot auf Guido's von Montefeldtro (vgl. Dante, Inf. XXVII, 67 ff., dessen Bericht das spätere Verhalten des Pabstes zu bestätigen scheint) feilen Rath Bonifaz den Colonna Verzeihung und Rückgabe ihrer Würden und Güter, wenn sie vor ihm binnen drei Tagen sich demüthigten und Pelestrina überantworteten. Die Bedingungen wurden erfüllt und die Bergveste im September 1298 übergeben. An Jacovone scheint keine Aufforderung zur Demüthigung ergangen zu seyn; freilich war er bloß Zeuge gewesen. Oder hielt er der Colonna Vorgehen für unmännlich und unwürdig? Auf Schonung hatte und machte er keinen Anspruch. Dem Bannfluche gesellte sich für ihn die Kerkerstrafe. Die ekelhaften Widerwärtigkeiten der überaus strengen Haft, die er in dem Gedichte: „Que farai, Fra Jacovone" (vgl. a. a. O. S. 75 ff.). schildert, konnten seinen Willen nicht brechen, seinen Starkmuth nicht beugen. Nur eines quälte ihn in tiefster Seele, der Bannfluch (vgl. a. a. O. S. 82 ff.).

Mit dem Eintritt des neuen Jahrhunderts lud Bonifaz alle Gläubigen aller Länder nach Rom zur feierlichen Begehung des christlichen Jubeljahres. Das laute Hosianna der Wallfahrer drang auch in Jacovone's stumme Kerkergruft. Ihn jammerte nach Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft, auf daß er zum Tische des Herrn treten könne. Mit einem rührenden Gedichte wandte er sich durch Fra Gentile da Montefiore, der kurz vorher zum Kardinal ernannt war, an den zürnenden Bonifaz (vgl. a. a. O. S. 85 ff.). Vergebens.

Mit der Gefangennahme des Pabstes (7. Sept. 1303) durch Sciarra Colonna und Wilhelm Nogaret fand Jacovone's Befreiung aus dem Kerker statt. Vor dem Absterben (11. Oct. 1303), nach der Freilassung (9. Sept. 1303) des Pabstes, richtete Jacovone, der Greis gegen den Greis, an Bonifaz ein letztes Rügelied (vgl. a. a. O. S. 88 ff.), voll leidenschaftlicher Ausfälle. Ein richtige Würdigung des schroffen Gedichtes wird so lange unmöglich seyn, als uns die nähere Veranlassung verborgen bleibt. Bald nach Benedikt's XI. Thronbesteigung ward der Dichtermönch durch eine Bulle (23. Dezember 1303), welche alle über die Colonna und ihre Anhänger verhängten Strafen aufhob, losgesprochen und der Zelle zurückgegeben. Im Franziskanerkloster zu Collazone verlebte der müde Greis den Abend seines Lebens in Ruhe und Frieden, erquickt und erheitert durch die innige Freundschaft des Einsiedlers Fra Janne de l'Averna (vgl. a. a. O. S. XXXVI ff. und 95 ff.). Er starb am 25. Dezember 1306, gerade in dem Augenblicke, als der Priester in der anstoßenden Kirche den Lobgesang der Engel anstimmte. Seine Gebeine wurden von Collazone nach Todi gebracht und zunächst außerhalb der Stadt im Kloster der Klarissen vom heiligen Berge, später im Münster zum heiligen Fortunat innerhalb der Stadt beigesetzt. Dort ließ Angelo Cesi, Bischof von Todi, im Jahre 1596 ein Denkmal errichten mit der Inschrift: Ossa Beati Jacoponi de Benedictis Tudertini Fratris Ordinis Minorum, qui stultus propter Christum nova mundum arte delusit et coelum rapuit. —

Jacovone's Gedichte sind oft abgeschrieben und gedruckt worden. Handschriften

finden sich in öffentlichen Bibliotheken und im Besitze Einzelner. Ausgaben erschienen zu Florenz 1490 u. 1540, Venedig 1514, 1556 u. 1617, Rom 1558, Neapel 1615. Bis dahin Ungedrucktes gaben Alessi. da Mortara und Vinc. Nannucci (vgl. a. a. O. S. XLIII). Schon früh sind die Gedichte in's Portugiesische (1571) und Spanische (1576) übersetzt worden. Die angeführte Auswahl von Schlüter und Storck bietet ihrer 92 in deutscher Nachbildung. Die Gesammtzahl der lateinischen (9) und der italienischen Gedichte beträgt 246. Viele von diesen tragen das unverkennbare Gepräge des Jacopone'schen Genius in so hohem Grade, daß kein Zweifel an ihrer Aechtheit aufkommen kann und daß aus ihnen sichere Merkmale für die Zuerkennung oder Aberkennung anderer sich ergeben. Eine vollständige kritisch gesichtete Ausgabe würde den Dank der Geschichts- und Sprachforscher sich erwerben.

Sprache, Form und Inhalt geben den Gedichten eine große Bedeutung. Die Sprache weist eine nicht geringe Anzahl eigenthümlicher Wendungen und Fügungen auf und bietet einen ansehnlichen Schatz alter, mundartlicher, häufig durch den Reim gesicherter Wörter und Formen. Aus diesem Grunde zählte die Accademia della Crusca die Gedichte zu den Sprachurkunden (testi di lingua). — Die strophische Form der Lieder ist überaus mannichfaltig und kunstvoll. Eigenthümlich ist dem Dichter die Anwendung einiger Reimzeilen, eines Bruchtheils der Strophenform, zu Anfange der Gedichte, sowie die Verkettung aller Strophen jedes Gedichts durch den Reim der Schlußzeilen. Sehr selten finden sich Ausnahmen. — Dem Stoffe nach lassen die Gedichte am füglichsten in zwei Gruppen sich sondern: Rügelieder und Minnelieder. Kühn und kräftig, ja scharf und schroff im Rügelied, nimmt Jacopone, ein Geistesverwandter Dante's, unser ganzes Interesse in Anspruch, wenn er die sittlichen Gebrechen der Mitlebenden geißelt, die Schäden und Auswüchse des Franziskanerordens bloslegt, dem Pabste Cölestin V. von der traurigen Lage der Kirche ein treffendes Bild entwirft und gegen Pabst Bonifaz VIII. seine mahnende und tadelnde Stimme erhebt. Bewundern wir in diesen Liedern den scharfsichtigen Blick, den kecken Freimuth und die edelste Begeisterung für Recht und Sitte, so gewinnt und fesselt uns in den Minneliedern die tiefe Sehnsucht, die innige Liebe, der entzückte Aufschwung zu Gott. Man kann sie in geistliche und mystische theilen. Jene huldigen dem Jesukinde in der Krippe, betrachten den Erlöser am Kreuze und beim Kreuze die Mutter (Stabat mater dolorosa), schildern den Verkehr des Auferstandenen mit den Seinen und flechten überhaupt um das Leben des Herrn und der Kirche einen unvergleichlichen Kranz von Dichtungen. Jacopone's Begeisterung für den Franziskanerorden klingt warm und voll aus dem Preise der himmlischen und irdischen Armuth. Während in den geistlichen Liedern seelenvolle Anmuth vorwaltet, zeichnen die mystischen durch ungewöhnliche Kühnheit sich aus. Die himmlische Glut des Gottversenkten ringt, ihm selber fast unaussprechbar, nach einem treffenden Ausdrucke und bricht, oft kaum noch verständlich, in seltsamen Bildern hervor (vgl. a. a. O. S. 345—348). Befremdend bleibt es in hohem Grade, wie die Nachwelt, fast bis auf den Namen Jacopone's da Todi vergessen konnte, der nach zwei Seiten gleicher Weise seine Zeitgenossen überragt, als Mensch und als Dichter.

Japan, katholische Missionen. — Die Geschichte der Missionen der römischen Kirche in Japan während des 16. und 17. Jahrhunderts bildet eine der wichtigsten und anziehendsten Partieen der gesammten christlichen Missionsgeschichte. Der in ihr hervortretende schroffe Wechsel zwischen anfänglichem glänzendem Erfolge und späterem gänzlichen Untergange hat an mächtig ergreifender tief-tragischer Wirkung kaum irgendwo in der Geschichte der christlichen Kirche seines Gleichen.

Eröffnet wurde die römische Missionsthätigkeit in Japan durch das bahnbrechende Wirken Franz Xaver's, des großen Schutzpatrons aller katholischen Missionen, der im siebenten Jahre, nachdem in der Person des portugiesischen Seefahrers Pinto der erste Europäer den Boden des merkwürdigen Inselreiches betreten hatte, von Malakka her kommend, auf der Insel Kiusiu landete (1549). Durch Vermittelung des angesehenen

Japanesen Paulus, der schon in Goa von Xaver zum Christenthum bekehrt worden war, erlangten die Fremdlinge alsbald Zutritt bei dem „Könige" von Kagosima, d. h. bei dem daselbst residirenden Daimio oder Unterkönige (Herzoge oder Kurfürsten, wenn man will). Ein schönes Bild der Madonna mit dem Jesuskinde, welches Paulus diesem Fürsten zeigte, soll denselben auffallend schnell dazu bewogen haben, der Mutter Gottes kniefällig seine Verehrung zu bezeigen und seinen ganzen Hofstaat zur sofortigen Darbringung derselben Huldigung zu nöthigen. Jedenfalls begünstigte er während der etwa 2½jährigen Anwesenheit Xaver's dessen missionirende Thätigkeit unausgesetzt und mit großer Entschiedenheit, während andere Große, z. B, der Herzog von Satzuma (Sasima), auf Anstiften der buddhistischen Priester die Verkündigung des Christenthums in ihren Gebieten von vornherein verboten. Doch erlangte Xaver eine Audienz bei Josi-Far, dem damaligen Siogun oder weltlichen Kaiser (neben welchem gleichzeitig Gonara als Dairi oder Inhaber der geistlichen Kaiserwürde regierte), und der günstige Eindruck, den er auf diesen Herrscher machte, hatte eine ziemlich unbedingte Gestattung der christlichen Predigt im ganzen Reiche zur Folge. Als Xaver im Jahre 1551 abreiste, um auch den Chinesen das Evangelium zu verkündigen, zählte man die bekehrten Japanesen, welche vorerst vier Gemeinden auf den beiden Inseln Kiusiu und Nipon bildeten, bereits nach Tausenden. Die Bekehrungsmethode, wodurch dieselben zu Christen gemacht wurden, muß freilich eine ziemlich flüchtige und summarische gewesen seyn, wie sich schon daraus entnehmen läßt, daß bei seiner Ankunft weder Xaver noch irgend einer seiner europäischen Begleiter einen Anfang in der japanesischen Sprache gemacht hatten, und daß, wie in Indien so auch hier, die der Taufe vorhergehende Unterweisung der Katechumenen schwerlich ein Mehreres als die Traditio Symboli, Orationis dominicae, Ave Maria et Decalogi, d. h. ein ziemlich mechanisches Auswendiglernen und Hersagenlassen dieser Stücke in sich schloß. — Vergl. L. de Marées, die Missionsthätigkeit Franz Xaver's, in Rudelbach und Guericke's Zeitschr. für Luth. Theologie. Jahrg. 1860. Heft II. S. 220 ff.

Unter Xaver's Ordensgenossen und Nachfolger Cosmo de Torres (Cosmus Turrianus) machte das Bekehrungswerk reißende Fortschritte. Drei mächtige Daimio's, die Fürsten von Omura, Fakuschima (oder Arima) und Bungo traten offen zum Christenthum über, empfingen in der Taufe die Namen Bartholomäus, Protasius und Franziscus, und begünstigten die neue Lehre mit einem Eifer, der sie sogar bis zur Bedrückung und Verfolgung ihrer heidnischen Unterthanen fortschreiten machte. Besonders entschieden trat Fürst Bartholomäus von Omura auf. Er bethätigte seine wohlwollende Gesinnung gegen die Europäer durch Eröffnung eines Hauptstapelplatzes für die Portugiesen in Nangasaki, damals noch einem kleinen Fischerdorfe, durch Erbauung einer ansehnlichen Kirche daselbst im Jahre 1565, und durch Errichtung mehrerer anderer Kirchen an verschiedenen Orten seines Gebietes während der nächstfolgenden Jahre. Er war es auch, der im J. 1580 zusammen mit jenen beiden anderen christlichen Fürsten die berühmte Gesandtschaft nach Europa absandte, welche vor Pabst Gregor XIII. erschien und von diesem mit vielem Pompe empfangen wurde. Um diese Zeit, d. h. zu Anfang der achtziger Jahre des 16. Jahrhunderts stand die jesuitische Mission der römischen Kirche in Japan auf ihrem Höhepunkte. Sie zählte damals nahe an 200000 Bekehrte, 250 Kirchen, zahlreiche Schulen, ein Seminar oder Novizenhaus, worin auch viele eingeborene Zöglinge ausgebildet wurden, und im Ganzen ungefähr 60 europäische Missionare nebst einer viel größeren Zahl von Nationalgehülfen. Daß das Christenthum dieser hauptsächlich auf den Inseln Kiusiu und Nipon blühenden Gemeinden kein ganz äußerliches und oberflächlich gesäetes war, sollte die fast 50 Jahre hindurch ununterbrochen fortdauernde schwere Prüfungszeit offenbar machen, die mit den im Jahre 1587 beginnenden Verfolgungen über die römische Kirche Japan's hereinbrach.

In diesem Jahre bestieg nämlich — nachdem der Siogun Nobunanga im J. 1580 bei einem Aufruhr sammt seinem ältesten Sohne in seinem Palaste verbrannt, der zweite

Sohn hierüber wahnsinnig geworden und ein dritter durch eine etwas spätere Palastrevolution unterdrückt worden war — der tapfere Feldherr Faschiba oder, wie er gewöhnlich genannt wird, Taikosama, den weltlichen Kaiserthron als Begründer einer neuen, dem Christenthum entschieden feindselig gesinnten Dynastie. Aufgehetzt von den schon lange erbitterten Bonzen, läßt dieser Herrscher schon ziemlich bald nach seinem Regierungsantritte drei der größten Kirchen niederreißen und befiehlt den sämmtlichen europäischen Missionaren, sein Reich zu verlassen. Das kurz zuvor stattgehabte mächtige Umsichgreifen des Christenthums in der Provinz Fizan, dessen zahlreiche schöne Frauen bis dahin besonders das königliche Harem zu füllen gedient hatten, soll den Angaben der Missionare zufolge hauptsächlich den Zorn des Kaisers wider ihre Religion erregt und so den Ausbruch der Verfolgung veranlaßt haben. Doch verhinderte der mächtige Schutz, den viele bekehrte Daimio's, mehrere einflußreiche kaiserliche Palastbeamte, ja eine der Lieblingsfrauen Taikosama's den Christen gewährten, für's Erste die strenge Exekution der Verfolgungsdekrete. Zu einer Verbrennung der Missionare kam es vorerst gar nicht; die Jesuiten wandelten nur ihr öffentliches Predigen, Taufen und Messelesen in Privatgottesdienste um. — Da auf einen Brief des Kaisers an den portugiesischen Vicekönig zu Goa, worin er diesem völlig freien Handelsverkehr für alle Portugiesen garantirte, falls er nur die ihm politisch bedenklich erscheinenden christlichen Missionen aufhöbe, keine zusagende Antwort erfolgte, und da spanische Schiffskapitäne, ja angeblich auch spanische Missionare aus dem Franziskaner- und dem Dominikanerorden, wie sie in wachsender Zahl von den Philippinen her einzuwandern anfingen, mittelbar und unmittelbar zur Verdächtigung der Jesuiten als heimlicher politischer Agitatoren und ehrgeiziger Neuerer beitrugen, so verschärften sich gegen Ende des Jahrhunderts die Verfolgungsmaßregeln, doch so, daß nicht bloß die Jesuiten, sondern auch die Missionare der übrigen Orden sammt ihren Bekehrten davon betroffen wurden. Besonders heftig wüthete Taikosama in den Jahren 1596 und 1597 gegen die Christen. Am 5 Febr. des letztgenannten Jahres ließ er auf einem Hügel nahe bei Nangasaki jene 26 Märtyrer hinrichten, deren im Sommer 1862 erfolgte feierliche Canonisation zu den Hauptakten der päbstlichen Regierung Pius IX. gehört. Es waren die drei Jesuiten Paul Sacki, Johannes Goto und Jakob Gislai, der Franziskaner Petrus Baptista nebst noch fünf Angehörigen desselben Ordens, sowie 17 andere Christen, meist Eingeborene, welche damals mit vieler Standhaftigkeit und unter Ablegung freudiger Bekenntnisse ihres Glaubens den schrecklichen Tod der Anheftung an Kreuze und der Durchbohrung mit je zwei Speeren in dieser Lage erlitten. „Als nun die Scharff-Richter ihre Gläne oder Spieß entblösset, schrye die gantze Christenheit, so zugegen war: Jesus! Maria! Die Gekreuzigten aber empfingen bald einen, und die damit nicht abdruckten den zweiten Speer-Stich zwerg durch das Hertz, benetzten den dürren und biß dahin unfruchtbahren Hügel mit ihrem heissen Blut zu nachfolgender Erndte, davon sie doch selbst die ersten Rosen waren, aber stracks in den ewigen Garten übersetzt wurden, den fünfften Tag Hornungs im Jahr 1597" (s. Cornel. Hazart, Kirchengeschichte, d. i. katholisches Christenthum durch die gantze Welt ausgebreitet, Wien 1727. Bd. I. S. 431). — Vergl. Bolland, Acta SS. ad 5. Febr. de 26 ss. martyribus Japonicis. — A. M. de Liguori, Gesch. der japanesischen Märtyrer, deutsch von M. A. Hugues, Regensb. 1862. — H. Rump, Geschichte der japan. Märtyrer (nach der Histoire des 26 Martyrs Japonais par Pagés), Münster 1862. — G. Patiß, Apostolat und Martyrium der Gesellschaft Jesu in Japan, Wien 1863.

Ein Jahr nach der Hinrichtung dieser Blutzeugen, die noch vom Tode vieler anderer Christen und von anderen strengen Verfolgungsmaßregeln, z. B. der Verbrennung einer herrlichen Kirche zu Nangasaki begleitet war, starb Kaiser Faschiba oder Taikosama (15. Sept. 1598), und während der Minderjährigkeit seines Nachfolgers Ogescho-Sama (oder Daifu-Sama) für den ein Fürst von Bandova die Regentschaft führte, genoß das Christenthum ungefähr anderthalb Jahrzehnte hindurch ziemliche Ruhe und

Duldung. Der junge Kaiser wuchs als Gönner der christlich-europäischen Kultur auf, wozu der Unterricht in der Mathematik, Schiffsbaukunst u. s. w. nicht wenig beitrug, den ihm der britische Abenteuerer William Adams, der als holländischer Oberpilot mit seinem Schiffe „Erasmus" an die japanesische Küste verschlagen und gefangen genommen worden war, mit vieler Klugheit und einschmeichelnder Beredtsamkeit zu ertheilen wußte. Die Gesinnung gegen die christlichen Missionare, welche dieser merkwürdige Mann seinem kaiserlichen Zöglinge einflößte, kann trotzdem, daß die Jesuiten ihn mit neidischen Blicken ansahen und ihn als gemeinen Seeräuber zu verdächtigen suchten, doch keine ungünstige gewesen seyn. Denn einst fragte der Kaiser einen seiner Bonzen, einen der wüthendsten Fanatiker des alten Glaubens: „Wie viele Sekten habt ihr im Reiche?", und auf dessen Geständniß, daß es deren nicht weniger als 35 wären, erwiederte er halb scherzend: „Nun, so könnt ihr auch noch die 36ste dulden!" — Aber um das Jahr 1611 begann diese christenfreundliche Stimmung Ogescho-Sama's einer entschieden feindseligen Gesinnung zu weichen. Als Urheber dieses Umschlags klagt man wohl nicht ohne Grund manche der holländischen Capitäne und Kaufleute an, welche seit 1609 den Zutritt zu den japanesichen Häfen eröffnet bekommen hatten. Dieselben scheinen, aus einer in der damaligen Zeit nur zu wohlbegreiflichen politischen und handelspolitischen Eifersucht, dem Kaiser die ohnehin in mancher Hinsicht durch das Verhalten der spanischen und portugiesischen Christen nahe gelegte Meinung beigebracht zu haben, der König von Spanien und Portugal beabsichtige sich mit Hülfe der Jesuiten allmählich Japans zu bemächtigen und das ganze Inselreich in eine spanische Kolonie umzuwandeln. Seit etwa 1613 begannen daher neue Bedrückungen und blutige Verfolgungen der katholischen Christen, eingeleitet durch die Exilirung von 14 christlichen Hofbeamten, bald aber in ein förmliches Wüthen gegen die, inzwischen zu einer Zahl von 200,000 Getauften und über 130 Missionaren angewachsene Christenheit des Reiches übergehend. Ein kaiserliches Edikt vom J. 1614 befahl alle christlichen Gotteshäuser zu zerstören und alle japanesischen Christen dem Feuertode zu überliefern. Ein weiteres Edikt vom folgenden Jahre verkündigte ewige Verbannung aller Portugiesen aus dem Kaiserreiche und ordnete alsbaldige Einschiffung und Wegtransportirung aller katholischen Missionare an. Aerger noch als Ogescho-Sama wütheten seine beiden Nachfolger Xogunsama I. und Xogunsama II. in den Jahren 1616 bis 1631 gegen die Christen. Die unnatürlichsten Qualen wurden zur Peinigung der armen Schlachtopfer ausgesonnen, z. B. eine Art von Schwebencur mit Wasser (der durch übermäßiges Wassertrinken angeschwellte Leib wurde auf's Grausamste getreten und gepeitscht), verkehrtes Aufhängen und Einmauerung der so zur Erde herabhängenden Köpfe in Gruben rc. rc. Besonders die Jahre 1622, 1626—1629 und 1633—1637 forderten massenhafte Opfer aus der Zahl der eingeborenen Christen sowohl, die sich an vielen Orten in Folge des standhaften Duldens der Bekenner nur noch mehrte, als auch aus den sich immer mehr lichtenden Reihen der Europäer. Schon 1624 wurden sämmtliche Häfen des Reiches, mit Ausnahme von Nangasaki und Firando, für die fremden Nationen geschlossen. Seit 1631 begann Kaiser Toxogunsama (1631—1658) an die Vernichtung der letzten großen Christengemeinde, die noch übrig war, zu denken; es war die von Nangasaki, die sich auf ungefähr 40000 Menschen belief. Nachdem auf's Unmenschlichste gegen dieselbe gewüthet worden war, rottete sich endlich ihr Rest mit den versprengten Ueberbleibseln der übrigen Gemeinden zu einer Schaar von etwa 36000 Mann zusammen, die sich in der Feste Schimabara einschlossen und trotz Mangels an Lebensmitteln und allem Nöthigen auf's Heldenmüthigste vertheidigten. Nach zweijähriger Belagerung erlagen sie endlich 1638 der Uebermacht und den angeblich von Holländern geliehenen und bedienten Kanonen der kaiserlichen Truppen, die sie bis auf den letzten Mann niedermetzelten. Das Christenthum war nun so gut wie ausgerottet. Wenigstens gab es, nachdem 1644 die letzten Jesuiten hingerichtet worden waren (im Ganzen verlor dieser Orden über 150 Märtyrer

während der 50jährigen Dauer der Verfolgungen), keine offenen Bekenner mehr, und die aus Furcht vor den schrecklichen Strafen in's Dunkel zurückgetretenen heimlichen Christen scheinen nach und nach ausgestorben zu seyn. Die seit 1638 eingeführte und angeblich bis auf den heutigen Tag gehandhabte Sitte „Jesu-mi" befiehlt allen Eingeborenen der ehemals christlichen Distrikte an bestimmten Tagen ein auf den Boden gelegtes metallenes Crucifix mit Füßen zu treten. Auch sollen immer noch Polizeibeamte angestellt seyn, Nachkommen abtrünniger Katholiken aus jenen Verfolgungszeiten, deren einziges Geschäft in der Aufspürung etwaiger verborgener Christen besteht. Gegen die Portugiesen und Spanier wurde seit 1638 das allerstrengste Absperrungssystem eingeführt. Ein Edikt verbot ihnen jeden Versuch zur Landung auf japanesischem Boden bei Todesstrafe, und als im folgenden Jahre (1639) eine königliche Gesandtschaft zu landen wagte, wurden 38 Mitglieder derselben enthauptet und die übrigen 25 unter Androhung des gleichen Schicksals für den Fall wiederholter Betretung nach Macao zurückgesandt. — Nur die Holländer wurden, zum Lohne für die den Japanesen geleisteten Dienste, auch fernerhin auf dem Boden des Inselreiches geduldet, doch so, daß sie (seit 1640) auf das von den Portugiesen verlassene Inselchen Desima bei Nangasaki eingeschränkt blieben und dasselbe nur in Begleitung zahlreicher bewaffneter Polizeibeamten zeitweilig, nämlich immer nur bis zum Abende, verlassen durften. Eine Demüthigung, die sie sich den damit verbundenen Handelsvortheilen zu Liebe über zwei Jahrhunderte lang gefallen ließen.

Erst in neuester Zeit ist durch die Handelsverträge, welche die Amerikaner 1854, und die Engländer 1858 zu erzwingen wußten, die starre Abschließungspolitik der Japanesen gegenüber allen civilisirten christlichen Nationen wenigstens einigermaßen durchbrochen und damit die Möglichkeit einer missionirenden Einwirkung auf das Reich für Katholiken und Protestanten von Neuem eröffnet worden. Katholischerseits hat man sich in Folge hievon eifrigst zu bemühen begonnen, die einstige Herrlichkeit der japanesischen Kirche wiederaufleben zu machen, hat zuerst in Yokuhama und dann auch in Yeddo eine stattliche Kirche errichtet, und sowohl an diesen Orten wie in Nangasaki unter dem Schutze der französischen Consulate Proselyten zu werben versucht — bis jetzt freilich ohne eigentlichen Erfolg. Vergl. die Lyoner „Annalen der Verbreitung des Glaubens", Juli, S. 297 ff. und 1864, Mai, S. 207 ff.

Evangelische Missionen haben bis jetzt besonders die Vereinigte Londoner Missionsgesellschaft, die Amerikanisch-Holländische und Amerikanisch-Bischöfliche Kirche zu betreiben angefangen. Doch sind sie über das bloße Verbreiten von Bildern und Traktaten, sowie über gelegentliche Gespräche und Belehrungen, wie sie sich namentlich mit der oft eifrig begehrten ärztlichen Behandlung der Eingeborenen leicht verbinden lassen, bisher noch nicht hinausgekommen. Und auf japanischer Seite stehen nicht bloß die alten Gesetze, welche jeden Uebertritt zum Christenthum oder Bekehrungsversuch mit dem Tode bedrohen, noch in völliger Geltung; es ist auch den Christen ausdrücklich nur in den Hafenstädten freie Ausübung ihres Cultus gestattet, Alles hingegen, was religiösen Streit und Haber hervorrufen könnte, auf das Bestimmteste untersagt. Bevor daher nicht gewaltige innere Kämpfe und Revolutionen die bisher immer noch vorherrschende schroffe Abneigung der Japanesen gegen jeden vertraulichen Verkehr mit den Angehörigen der christlichen Nationen beseitigt haben werden, kann von einer eigentlichen Missionsthätigkeit auf Japan kaum die Rede seyn.

Vergl. die älteren Werke über japanesische Missionsgeschichte und Geschichte überhaupt, besonders: Epistolae Japonicae, de multorum gentilium in variis insulis ad Christi fidem per Societ. nom. Jesu theologos conversione. Lovanii 1569. — Crasset, Histoire de l'église du Japon. 2 vols. 2e edit. Par. 1715. — Charlevoix, Histoire générale du Japon. 3 vols. Rouen 1715. — Kämpffer (holländischer Arzt zu Nangasaki), Beschreibung von Japan. Lemgo 1777. — Auch Cornel.

Hazart (Jesuit), Kirchengeschichte, d. i. kathol. Christenthum durch die gantze Welt ausgebreitet. Wien u. München 1727. Bd. I. S. 229 ff.; und Patric. Wittmann, die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen seit der Glaubensspaltung. Augsb. 1841. Bd. II. S. 74 ff. — Von Werken neuesten Datums s. besonders H. Heine (Mitglied der amerikanischen Expedition unter Commodore Perry vom J. 1853), Japan und seine Bewohner; geschichtliche Rückblicke und ethnograph. Schilderungen. Leipz. 1860.

Zöckler.

Jesuiten. Zur Ergänzung des Artikels, namentlich der Anmerk. in Bd. VI., S. 533 f. und zur Erledigung der Frage, ob in den Constitutionen P. VI. c. 5. dem Superior die Befugniß zugestanden sey, seine Untergebenen zu einer Todsünde zu verpflichten, verweise ich auf meine in den „Jahrbüchern der deutschen Theologie" 1864 S. 148—164 erschienene Abhandlung: „Die Bedeutung der mittelalterlichen Formel obligare ad peccatum mortale". Es ist darin gegen Weicker (das Schulwesen der Jesuiten nach den Ordensgesetzen, Halle 1863. S. 282—288) quellengemäß nachgewiesen: 1) daß die betreffende Constitution der Tertiarierregel des Franz von Assisi cap. 20. und dem Prologe der Dominikanerconstitutionen cap. 4—6. nachgebildet ist; 2) daß der Ausdruck obligare ad peccatum, ad culpam, ad poenam taxatam nicht bloß in diesen Ordensgesetzgebungen vorkommt, sondern durch die ganze Scholastik in der Besprechung der Verbindlichkeit der Mönchsgelübde durchläuft (vgl. z. B. Thomas Summ. II, II. qu. 186. art. 9); 3) daß die Formeln statutum aut transgressio obligat ad peccatum aut ad poenam (sc. transgressorem) nichts Anderes heißen als: das Ordensstatut, beziehungsweise die Uebertretung desselben, verstrickt den Uebertreter in eine Sünde oder in eine Ordnungsstrafe; 4) daß der Sinn der jesuitischen Verordnung der ist: damit dem Gewissen keine überflüssige Beschwerung zugemuthet werde, so sollen keine Ordensgesetze, mit Ausnahme der vier Ordensgelübde, eine solche Kraft haben, daß sie den Uebertreter in eine Tod- oder läßliche Sünde verstricken, es sey denn, daß der Superior den Inhalt eines solchen Ordensstatutes im Namen Christi oder in virtute Obedientiae mit ausdrücklichem Befehle einschärft.

Georg Eduard Steitz.

Inthronisation. Zu der einen im Artikel angegebenen Erklärung: feierliche Amtseinsetzung der Päbste und Bischöfe, gewöhnlich mit der Consekration verbunden, sind noch folgende Verbindungen und Bedeutungen hinzuzufügen: 1) inthronizare sponsam; wenn dieß du Cange durch sponsae conjugalem benedictionem impertiri vel forte eius thalamo nuptiali erläutert, so ist nur das Erstere richtig, die Vermuthung rücksichtlich des Zweiten aber abzulehnen. In einer handschriftlichen Chronik des Frankfurter Kanonikus Job Rohrbach von 1500, mit deren Herausgabe ich eben beschäftigt bin, heißt es von Verlobten: sie wurden in der Kirche inthronisirt, wofür er an anderen Stellen sagt: ihre Ehe wurde solemnisirt, sie erhielten die priesterliche Benediktion; durch die Inthronisation gelangten sie demnach zur faktischen Ausübung der ehelichen Rechte, zu der sie durch das Verlöbniß oder den Handschlag zuerst nur designirt waren. 2) Von der Wöchnerin gebraucht, bezeichnet die Inthronisation die sogenannte Aussegnung, durch welche dieselbe nach volksthümlicher Vorstellung das Recht empfängt, wieder frei in den Verkehr des Lebens zurückzutreten. Man vergleiche die von du Cange angeführte Verordnung vom Jahre 1421: quod quaelibet mulier de suis plebanis inthronisanda post partum. Man nannte dieß auch introducere mulierem oder benedicere. 3) Von den Pönitenten ausgesagt, bezeichnet die Inthronisation die feierliche Reconciliation und Restitution am Gründonnerstage. In allen diesen Fällen war die Inthronisation mit der priesterlichen Benediktion verbunden, die somit als ihr constitutives Merkmal anzusehen ist; ihre Wirkung aber ist stets die Befugniß zur faktischen Ausübung von Rechten, die entweder suspendirt oder vorerst nur durch Designation übertragen worden sind. Von der inthronisatio episcopi (thronus = cathedra) scheinen die übrigen Verbindungen und Bedeutungen erst abgeleitet zu seyn.

G. E. Steitz.

Johanna von Albret, welche an verschiedenen Stellen der Real-Encyklopädie beiläufig erwähnt ist, gehört nicht nur ihrer Geistesbildung, Festigkeit des Willens und Thatkraft wegen zu den größten Fürstinnen ihrer Zeit, sondern hat sich auch durch ihre Verdienste um die französische Reformation so sehr ausgezeichnet, daß es nicht unangemessen scheint, das Leben und Wirken derselben in einem besonderen Artikel darzustellen.

Sie erblickte das Licht der Welt im Jahre 1531 und war die Tochter des Königs Heinrich II. von Navarra und der edlen und klugen, auch als Dichterin von ihren Zeitgenossen hochgefeierten Margaretha von Valois, die sich nach dem Tode ihres ersten Gemahls, des Herzogs von Alençon, im April des J. 1525 mit Heinrich II. von Navarra wieder verheirathet hatte. Da die Eltern vor der Geburt Johanna's einen Sohn und zwei Töchter in dem zartesten Kindesalter durch den Tod verloren hatten, widmeten sie ihr um so mehr die sorgfältigste Pflege, unter der sie auch die ersten Jahre der Kindheit ungefährdet zurücklegte. Schon früh äußerten sich bei ihr in einzelnen Zügen glänzende Anlagen des Geistes und Gemüths. Sobald sie daher das Alter erreicht hatte, in welchem ein regelmäßiger Unterricht zu beginnen pflegt, wurden tüchtige und angesehene Lehrer ausgewählt, welche die Tochter unter den Augen der Mutter sowohl im Lesen, Schreiben und den Anfangsgründen des Wissens, als auch in dem Glauben des lauteren Evangeliums, zu dem sie sich selbst entschieden hinneigte (s. den Artikel „Französische Reformation in der Real-Encyklopädie Bd. IV. S. 519), unterrichteten. So prägten sich durch Lehre und Beispiel die Ansichten und Grundsätze der Bekenner des reformirten Glaubens frühzeitig dem jugendlichen Gemüthe ein und wurden bald durch fleißiges Lesen der Bibel, besonders durch Marot's Uebersetzung der Psalmen, immer mehr in demselben befestigt. Indessen erlitten die glücklichen Verhältnisse, unter denen Johanna eine vielseitige Bildung zu erlangen strebte, eine unerwartete Störung, als sie, nachdem sie eben das zehnte Lebensjahr zurückgelegt hatte, von ihrem Oheim, dem Könige Franz I., aus politischen Gründen am 15. Juli 1540 mit dem Herzoge Wilhelm von Cleve verlobt wurde, ungeachtet sowohl sie selbst als ihre Eltern sich der Verbindung abgeneigt erklärten. Glücklicherweise änderte auch der König bald nachher seine Ansicht und zeigte sich, obgleich die Verlobung mit großer Pracht zu Chatelleraut gefeiert war, um so bereitwilliger, die Auflösung der eingegangenen Verbindung zu genehmigen, je weniger er es seinem Interesse entsprechend fand, daß die bedeutenden und unabhängigen Besitzungen Heinrich's von Albret, welche die einzige Tochter desselben nach den Gesetzen Navarra's einst erben mußte, in die Hände eines reichen deutschen Fürsten übergingen.

Hatte sich Johanna nur ungern und mit Widerstreben in das ihr aufgedrungene Verlöbniß gefügt, so kehrte sie jetzt, von demselben wieder befreit, um so freudiger zu den ihr lieb gewordenen Beschäftigungen am Hofe ihrer Eltern zurück. Mit Recht darf man die nächstfolgenden Jahre als die Blüthezeit der Ausbildung ihres Geistes und Karakters, auf welche das Vorbild ihrer Mutter immer entschiedener einwirkte, betrachten. Dazu kam, daß damals der Hof des kleinen Königreichs Navarra den Mittelpunkt der reformatorischen Bestrebungen in Frankreich bildete; denn kein Anderer beschützte und beförderte die neue, geläuterte Glaubenslehre nachdrücklicher, als die edle und geistreiche Königin Margaretha. Unverdrossen thätig für dieselbe, trat sie nicht allein mit mehreren ihrer vorzüglichen Anhänger und Vertheidiger in Verbindung und schrieb Briefe an Calvin, um sich von ihm in zweifelhaften Fällen belehren zu lassen (vgl. Henry, Leben Calvin's. Th. II. Beil. S. 113), sondern sie unterstützte auch viele Bedrängte, die wegen ihres offenen Bekenntnisses der reformirten Glaubenslehre verfolgt wurden, mit Geld oder gewährte ihnen, wie dem Dichter Marot, einen sicheren Zufluchtsort an ihrem Hofe. Durch ihre Umsicht und Thätigkeit brachte sie es dahin, daß, während an verschiedenen Orten in Frankreich die Protestanten mit Härte unterdrückt wurden, in Bearn und Guyenne öffentlich angestellte Geistliche unbehindert den reformirten Gottesdienst hielten und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt austheilen durften. Zwar

hatte sich die Reformation, trotz dem Widerstreben der altkatholischen Geistlichkeit und des durch Fanatiker aufgereizten Volkes, auch in manchen anderen Gegenden Frankreichs besonders unter den höheren Ständen allmählich Bahn gebrochen; als aber Heinrich II. nach dem Tode seines Vaters im März 1547 den Thron bestieg, wurden die Verfolgungen der neuen Lehre heftiger und die Parteien traten einander entschiedener gegenüber. Während die von den Jesuiten unterstützte Familie der Guisen sich auf eine furchtbare Weise am Hofe des Königs hervordrängten und als die Hauptstütze des Katholicismus geltend zu machen suchten, schlossen sich die Prinzen vom königlichen Geblüte, die Bourbons und die edlen Chatillons, den Bekennern des reformirten Glaubens an und stellten sich als Beschützer und Vertheidiger an die Spitze derselben. Die Politik vermischte sich mit der Religion, und bald mußte die letztere auch hier, wie so oft anderswo, neben politischen Absichten zum Feldgeschrei dienen, als die Zeit bitterster Verfolgung begann.

In dieser durch kirchliche Parteiungen und politische Faktionen stürmisch aufgeregten Zeit hatte Johanna von Albret, die hoffnungsvolle Erbin und Nachfolgerin ihres Vaters, das 18. Jahr ihres Lebens erreicht und wurde im Oktober 1548 zu Moulins mit dem Prinzen Anton von Bourbon, Herzoge von Vendôme, vermählt. So glücklich diese Verbindung auch zu seyn schien, so brachten doch schon die nächstfolgenden Jahre ihr manche schmerzliche Erfahrungen und häusliches Leiden verwundete ihr Herz; denn im Dezember 1549 raubte ihr der Tod nicht nur die zärtliche Mutter, welche ihr stets sorgsam zur Seite gestanden und den wohlthätigsten Einfluß auf ihre Erziehung ausgeübt hatte, sondern sie verlor auch von ihren Kindern zwei Söhne nicht lange nach ihrer Geburt, und nur der dritte, am 13. Dezember 1553 geborene, Heinrich von Bearn, blieb, zugleich als Ersatz und als Trost für die Eltern am Leben. Zwei Jahre später ward Johanna nach dem am 25. Mai 1555 erfolgten Tode ihres Vaters Königin von Navarra und erklärte sich eben so entschieden als nachdrücklich für die Beschützerin der unterdrückten reformirten Kirche. Doch verkannte sie die Gefahr nicht, welche ihr deshalb von Seiten Heinrich's II. von Frankreich und der Partei der immer mächtiger werdenden Guisen drohte. Um den bösen Absichten derselben zuvorzukommen, machte sie mit ihrem Gemahl im Jahre 1558 eine Reise an den französischen Hof über La-Rochelle, wo sich beide mit den Reformirten enger verbanden. Indessen vermochten sie nach ihrer Ankunft in Paris für ihre bedrängten Glaubensgenossen, deren zahlreiche Versammlungen in der Nähe der Hauptstadt sie öfters besuchten, beim Könige um so weniger etwas auszurichten, als gerade damals die Guisen durch die Verheirathung der ihnen nahe verwandten Maria Stuart mit dem Dauphin täglich an Ansehen und Einfluß gewannen. Sie kehrten daher, nachdem sie die protestantischen Prediger in Paris ermuntert hatten, mit größerer Kühnheit hervorzutreten und das reine Evangelium freimüthig zu bekennen, in ihr Königreich Navarra zurück Ihre Ermahnungen blieben nicht ohne Erfolg, denn bald nachher hielten die dadurch ermuthigten Bekenner des reformirten Glaubens eine öffentliche Procession unter dem Absingen der von Marot in Musik gesetzten Psalmen durch einen Theil der Vorstadt St. Germain. Nun beeilten sich die Guisen, dieselbe dem Könige als eine Verschwörung darzustellen und ihn dermaßen zu erbittern, daß er das Kriminalgericht (le châtelet) durch das Parlament auffordern ließ, gegen die Protestanten als Rebellen einzuschreiten. Doch selbst das Parlament war damals schon in seinen Ansichten über die religiösen Bewegungen getheilt, und es erhob sich in der Sitzung des 10. Juni 1559, als die Sache nochmals verhandelt ward, ein so heftiger Streit und Lärm zwischen den reformirten und katholischen Parlamentsgliedern, daß der König, welcher der Sitzung beiwohnte, einige der freisinnigsten Räthe in die Bastille abzuführen befahl und in seinem fanatischen Unwillen laut betheuerte, er wolle mit eigenen Augen der Verbrennung der gefangenen Ketzer zuschauen. Allein ehe es so weit kam, starb er den 10. Juni 1559 an einer Wunde, die er wenige Tage vorher auf einem zur Feier der Hochzeit seiner Schwester mit dem

Herzoge von Savoyen veranstalteten Turniere erhalten hatte, und sein ältester Sohn, Franz II., welcher erst 16 Jahre alt und überdieß sehr schwächlich war, folgte ihm in der Regierung. Jetzt bot sich dem König Anton von Navarra die günstigste Gelegenheit dar, seine Rechte als erster Prinz von Geblüt geltend zu machen und für seine Glaubensgenossen thätig zu seyn. Auch wurde er von dem Connetable von Montmorency dringend aufgefordert, an den Hof zurückzukehren, um gemeinschaftlich mit ihm den ehrgeizigen Absichten der Guisen entgegen zu wirken; indessen fehlte es demselben wenn auch nicht an persönlichem Muthe, doch zu sehr an der nöthigen Umsicht und raschen Entschlossenheit, um die Verhältnisse zu seinem Vortheile zu benutzen; und als er endlich nach langem Schwanken am Hofe erschien, befanden sich die Guisen bereits im Besitze der Regierung und suchten sich auf jede Weise in ihrer Macht zu befestigen. Bald wußten sie den jungen und schwachen Franz II. zu bewegen, den König von Navarra, den sie seiner Geburt wegen mit Recht für ihren gefährlichsten Gegner hielten, unter dem Vorwande ehrenvoller Sendungen vom Hofe zu entfernen, und nachdem sie dieß erreicht hatten, verdrängten sie die reformirten Beamten und Befehlshaber aus ihren Stellen und setzten in dieselben Männer ein, auf deren Ergebenheit sie rechnen konnten. Dabei nahmen sie überall die Miene eifriger Verfechter des Katholicismus an und verfolgten diejenigen, welche ihren herrschsüchtigen Absichten entgegen zu treten wagten, mit unerbittlicher Strenge als protestantische Ketzer, die nur auf die Unterdrückung der alleinseligmachenden Religion und der bestehenden Verfassung des Staates dächten. Um so mehr sahen sich die Reformirten zur Gegenwehr gedrängt, bei welcher sie nur dadurch dem ihnen drohenden Verderben entgingen, daß sie an dem Prinzen von Condé so wie an den edlen Chatillons, besonders dem Admirale von Coligny (s. den Art. in der Real-Encykl. Suppl.-Band I. S. 331 ff.) und dessen Bruder d'Andelot ebenso entschlossene als muthige Anführer und Vertheidiger fanden. Voll Heldenmuth verband sich mit ihnen die Königin Johanna d'Albret, die als treue Freundin Calvin's und als Beschützerin der Reformation desto entschiedener hervortrat, je mehr sich ihr leichtsinniger Gemahl durch Karakterlosigkeit und geistige Beschränktheit allen Parteien verächtlich machte. Trotz den grausamen Verfolgungen, welche die Reformirten von ihren katholischen Gegnern erlitten, versammelte sich noch im J. 1559 aus allen Theilen Frankreichs eine große Anzahl ihrer Prediger und Aeltesten zu Paris und verfaßte ein aus 40 Artikeln bestehendes Glaubensbekenntniß, dem dann die Vorschriften der Kirchenzucht in eben so vielen Artikeln hinzugefügt wurden (s. Niemeyer, Col. Confess. p. 311 sqq.). Diese Bekenntnißschrift bildet die Grundlage der französisch-reformirten Kirche, deren Geschichte in dem betreffenden Artikel der Real-Encyklopädie Bd. IV. S. 529 ff. mitgetheilt ist.

Während die Reformirten durch den harten Druck der Verfolgung ihrer katholischen Gegner gezwungen wurden, ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte zur Nachtzeit an entlegenen und versteckten Orten zu halten und deshalb den Spottnamen Hugenotten erhielten, rief der Stolz und die Herrschsucht der Guisen die unbesonnene und zeitig unterdrückte Verschwörung von Amboise hervor. Ungeachtet es erwiesen war, daß auch Katholiken Theil daran genommen hatten, benutzten die Guisen dennoch diese Gelegenheit, die ihrer Macht entgegenstrebenden Häupter der Protestanten zu vernichten, indem sie ihnen das verunglückte Unternehmen allein zuschrieben und sie des Hochverraths beschuldigten. In der That wurde es ihnen nicht schwer, den auf diese Weise aufgereizten schwachen Franz II. zu überreden, daß er schon im September dem eitlen Anton von Navarra einen scheinbar freundlichen Brief schrieb, in welchem er ihn einlud, so bald als möglich an den Hof zu kommen, weil er sich mit ihm vor der Eröffnung des Parlaments über die Beruhigung des Reiches zu besprechen wünsche, zugleich aber auch seinen Bruder Condé mit sich zu bringen, da er dessen Rechtfertigung der wider denselben erhobenen Beschuldigungen des Hochverraths hören wolle. Beide begaben sich, der Aufforderung folgend und nichts Böses ahnend, am Ende des Oktobers

nach Orleans, wo sich der König, von einer zahlreichen Garde umgeben, bereits befand. Hier rechtfertigte sich zwar der Prinz von Condé vollkommen gegen die wider ihn erhobenen Anklagen, ward aber nichtsdestoweniger von einer Commission, welche die Guisen angeordnet hatten, am 26. November zum Tode durch's Schwert verurtheilt. Ein gleiches Schicksal war dem Könige von Navarra zugedacht. Indessen erkrankte Franz II. noch vor der Vollstreckung des über Condé gefällten Urtheils und starb am 5. Dezember 1560. Ihm folgte sein erst zehn Jahre alter Bruder Karl IX., dessen Jugend eine vormundschaftliche Regierung nöthig machte. Jetzt trat auf's Neue die Mahnung an den König von Navarra, seine wohlbegründeten Ansprüche auf die Regentschaft zur Geltung zu bringen; allein auch diesmal zeigte er sich trotz den dringenden Bitten seiner Gemahlin und Freunde, im Augenblicke des Handelns so schlaff, unschlüssig und zu Staatsgeschäften unfähig, daß es der Mutter des jungen Königs, der herrschsüchtigen Königin Katharina von Medici, ohne Mühe gelang, sich durch kluge Benutzung der Verhältnisse der Regentschaft zu versichern. Um sich jedoch gegen die Anmaßungen der Guisen mit Erfolg behaupten zu können, sah sie sich bald genöthigt, dem Könige von Navarra einigen Antheil an der Regierung zuzugestehen, und sie that dieß, indem sie ihm durch eine Verordnung vom 21. Dezember den leeren Titel eines Generalstatthalters des Reiches gab. Aus demselben Grunde ließ sie dem Prinzen von Condé die Freiheit anbieten; doch dieser wies dieselbe anfangs zurück, weil er zugleich eine gerichtliche Erklärung seiner Unschuld verlangte, und nahm sie erst dann an, als ihm im Januar 1561 die Gewährung seiner Forderung zugesichert ward.

Mit der Freigebung Condé's und der scheinbaren Aussöhnung zwischen der Regentin und Anton von Navarra trat eine günstige Veränderung für die Reformirten ein. Schon hatte sich ihre Lehre in Frankreich so weit verbreitet, daß sehr viele verständige Katholiken die gewaltsame Unterdrückung derselben mißbilligten und der umsichtige Kanzler de l'Hospital die Stände auf die Nothwendigkeit aufmerksam machte, die Ketzer durch liebevolle Schonung zu bekehren, anstatt sie zu verfolgen. Doch mußte er es geschehen lassen, daß im Juli 1561 durch ein königliches Edikt sowohl alle öffentliche Zusammenkünfte, als auch alle geheime Versammlungen zu einem anderen als katholischen Gottesdienste unter Androhung der Confiskation und des Gefängnisses verboten wurden. Da aber die Angesehensten der Reformirten eine vollständige Duldung forderten und sogar der Bischof Montlüc theilweise es mit ihnen hielt, so gestattete man ihnen zuletzt, in der Hoffnung, die Lutheraner von den Calvinisten zu trennen, die Zulassung reformirter Geistlicher zu der allgemeinen Versammlung der französischen Bischöfe, welche zur Entscheidung der vorhandenen Religionsstreitigkeiten berufen werden sollten. Diese geistliche Versammlung, die der würdige Kanzler de l'Hospital in Gegenwart des Königs und des ganzen Hofes am 9. September 1561 im Refektorium des Nonnenklosters zu Poissy, einer kleinen, nicht weit von Paris gelegenen Stadt, durch eine Rede mit großer Feierlichkeit eröffnete, bestand aus 6 Kardinälen, 2 Erzbischöfen, 36 Bischöfen und vielen Doktoren der Theologie; außerdem kamen zu derselben 12 französische reformirte Prediger und auf besondere Einladung des Prinzen von Condé und der Königin von Navarra Theodor von Beza, der ausgezeichnete Schüler und vertraute Freund Calvin's, sowie der gelehrte Peter Martyr Vermigli, aus Florenz gebürtig und damals Haupt der reformirten Kirche in Zürich. (Ueber die Verhandlungen selbst vergl. den Art. „Poissy, Religionsgespräch von", in der Real-Encyklop. Bd. XI. S. 778 ff.) Mit der lebhaftesten Theilnahme folgte Johanna von Albret den Verhandlungen der Versammlung; sie unterhielt sich oft nnd gern mit Beza und und erwies ihm viele Freundlichkeit. Der würtembergische Theolog J. Andreä, welcher nebst anderen protestantischen Geistlichen Deutschlands gleichfalls zu dem Religionsgespräche in Poissy eingeladen war, erzählt unter Anderem, wie er Beza in den Zimmern der Königin von Navarra in St. Germain habe predigen hören. „Beza" — sagt er voll Verwunderung — saß an einem Tische mit der Königin, die Bibel vor sich; er

sprach über das Buch Jonas. Die Königin war mit häuslichen Arbeiten beschäftigt. So lange man Psalmen sang, nähete die hohe Frau oder that andere weibliche Arbeiten, bis die Predigt begann. Alsdann legte sie die Arbeit nieder und hörte andächtig zu."

Obschon das Religionsgespräch von Poissy nur dazu beitrug, den schroffen Gegensatz zwischen den beiden streitenden Parteien mehr hervorzuheben und die Maßregeln gegen die reformirte Lehre zu schärfen, so gewann diese gleichwohl bald nach demselben die weiteste Verbreitung, zu der sie überhaupt jemals in Frankreich gelangt ist. Besonders fand sie unter den Landleuten und einzelnen Mitgliedern des höheren Adels, sowie unter den Gelehrten und der Mehrzahl der angeseheneren und gebildeteren Personen des Bürgerstandes viele Bekenner, während die große Masse der Bürger und Bauern fast überall mit der höheren Geistlichkeit an dem altkatholischen Glauben festhielt. Den größten Zuwachs erhielten die reformirten Gemeinden, deren Zahl sich zur Zeit des Religionsgesprächs nicht über 2150 belief, in der Normandie, in Guyenne und in Languedoc. So erfreulich indessen den Hugenotten diese Verbreitung ihrer Lehre auch war, so schmerzlich erschien ihnen der bald darauf erfolgte Abfall Anton's von Navarra, den sie bisher seiner Geburt und äußeren Stellung wegen als eine ihrer vorzüglichsten Stützen betrachtet hatten. Schon längst war der häufige Verkehr mit der katholischen Partei am Hofe auf diesen eben so eitlen und ehrgeizigen, als leichtsinnigen und karakterlosen König nicht ohne Einfluß geblieben. Als ihm nun aber die Kardinäle von Lothringen und Ferrara in Verbindung mit dem spanischen Gesandten durch mehrere seiner vertrauten Räthe, die durch Bestechung gewonnen waren, vorstellen ließen, daß die Strenge der reformirten Lehre selbst den Fürsten in ihrer Lebensweise einen unerträglichen Zwang auflege, daß er sich durch die Begünstigung derselben dem Könige von Spanien zum Feinde mache und dadurch seine Besitzungen an der spanischen Gränze in Gefahr bringe, daß er dagegen durch die Vertheidigung des katholischen Glaubens die Ruhe Frankreichs herstellen und, im Falle König Karl IX. und dessen Brüder ohne Erben sterben sollten, sich die Thronfolge sichern werde, entsagte er um so bereitwilliger der Verbindung mit seinen bisherigen Glaubensgenossen, da sie ihm zugleich Hoffnung machten, daß der Pabst seine Ehe mit Johanna von Albret trennen und seine Verheirathung mit der Königin Maria von Schottland, der Wittwe Franz II., bewirken werde. Hierauf schloß er sich dem sogenannten Triumvirate an, starb jedoch schon am 17. November 1562 an einer Wunde, die er wenige Wochen vorher bei der Belagerung von Rouen durch einen Flintenschuß in die Schulter erhalten hatte.

Auf das Tiefste mußte sich das edle Gemüth Johanna's durch den Abfall ihres Gemahls von der evangelischen Lehre verletzt fühlen, da mit demselben die Untreue gegen sie selbst verbunden war. Um so zuversichtlicher setzte sie von nun an ihr Vertrauen auf den Prinzen von Condé und vor Allen auf ihren Schwager, den standhaften und heldenmüthigen Admiral von Coligny. Mit ihrem Gemahl zerfallen, von den Katholiken gefürchtet und gehaßt, aber geliebt und verehrt von den Protestanten, verließ sie den französischen Hof und kehrte unter mancherlei Gefahren nach Bearn zurück, wo sie seitdem mit der größten Umsicht und Entschlossenheit als Königin für das Wohl ihrer Unterthanen sorgte, mit Nachdruck die reformirte Religion befestigte und den Katholicismus abschaffte, indem sie die reichen Güter der katholischen Kirche einzog und zur Unterhaltung der Prediger und Schulen verwendete. Mit nicht geringerer Sorgfalt widmete sie sich der Erziehung ihres Sohnes und einer jüngeren Tochter und unterstützte die während der Bürgerkriege verfolgten Hugenotten mit Rath und That. Ihr durch Lektüre und Erfahrung gebildeter Geist fand in jeder Verlegenheit Hülfe, und keine Gefahr vermochte ihren Muth zu beugen. Als sie der Pabst Pius IV. wegen ihres Verhaltens gegen die Katholiken im Jahre 1563 zur Verantwortung nach Rom forderte, wies sie diese Zumuthung freimüthig zurück, und sogar dem französischen Hofe erschien die päbstliche Maßregel den Freiheiten der gallikanischen Kirche so widersprechend, daß er sie widerrufen ließ. Doch vermochte sie es nicht zu verhindern, daß der König

Karl IX. mit seiner Mutter nach der verhängnißvollen Unterredung mit der Königin von Spanien und dem blutdürstigen Herzog von Alba zu Bayonne im J. 1566 nach Nerac, dem Aufenthaltsorte Johanna's, kam und den seit längerer Zeit unterbrochenen katholischen Gottesdienst mit Gewalt wieder herstellte. Hierdurch ermuthigt, stifteten die heftigsten ihrer katholischen Unterthanen gegen sie eine gefährliche Verschwörung, die ihr nicht nur große Sorgen bereitete, da sie sich einerseits von Spanien, andererseits von Frankreich und dem Pabste zugleich bedrängt sah, sondern sie endlich auch zwang, im Jahre 1568 ihrer Sicherheit wegen ihr Reich zu verlassen. Sie begab sich mit ihren Kindern und dem von ihr gesammelten Kriegsvolke nach La Rochelle und übergab hier ihren kaum 16jährigen Sohn Heinrich von Bearn dem Admiral von Coligny und dem Prinzen von Condé, um ihn unter der Leitung dieser trefflichen Feldherren an dem bevorstehenden dritten Religionskriege Theil nehmen und für seinen künftigen Beruf weiter ausbilden zu lassen. Da es der Partei ihrer Glaubensgenossen besonders an Geld fehlte, so versetzte sie ihre Juwelen und schickte eine ausführliche Darstellung der Verwüstungen und Drangsale an die Königin Elisabeth von England mit der Bitte, ihre Hülfe so vielen ohne Grund unterdrückten Glaubensgenossen, die nur in der äußersten Noth die Waffen ergriffen hätten, nicht zu versagen. Ebenso erließ sie ein Schreiben an König Karl IX., an dessen Mutter Katharina, an den Herzog von Anjou und den Kardinal von Bourbon, und rechtfertigte die feindliche Stellung, welche sie mit den anderen Häuptern der Protestanten gegen den König nur nothgedrungen angenommen habe. Von demselben Eifer für die reine evangelische Lehre beseelt, der den edlen Coligny erfüllte, hielt sie begeisterte Reden an die kleine Schaar, welche bei ihr und dem Admiral ausharrte und dem Letzteren auf seinem Zuge durch die verschiedenen südöstlichen Provinzen Frankreichs und über die Gebirge folgte. Sodann richtete sie ihre ganze Aufmerksamkeit auf die noch fortdauernde Empörung in ihrem eigenen Lande und ließ, nachdem dieselbe mit Mühe bewältigt war, die Hauptanstifter schonungslos hinrichten.

Die aufopfernden Anstrengungen und der ausdauernde Muth der Hugenotten fanden ihren Lohn in dem am 8. August 1570 abgeschlossenen Frieden von St. Germain en Laye, in welchem ihnen volle Gewissensfreiheit, allgemeine Amnestie, eine wenngleich beschränkte Oeffentlichkeit des Gottesdienstes, gleiche politische Rechte und vier feste Plätze als Bürgschaften gewährt werden mußten.

Jetzt nach drei blutigen Religionskriegen hatten die Katholiken endlich aus Erfahrung die Ueberzeugung gewonnen, daß es ihnen nicht gelingen werde, die immer weiter verbreitete Lehre der Protestanten in Frankreich mit Gewalt zu unterdrücken; sie versuchten daher das, was die Waffen nicht vermochten, durch Hinterlist und treulose Bosheit zu erreichen. Indem der Hof in dieser Absicht friedliche Gesinnungen erheuchelte, suchte er die Hugenotten sicher zu machen und ihre Führer dahin zu locken, wo ihnen der fanatisirte Pöbel an Zahl weit überlegen war, um sie dann mit einem Schlage zu vernichten. Anderthalb Jahre lang wurde der unerhörte Mordplan von Karl IX., seinem Bruder und seiner Mutter gegen ihre nächsten Verwandten und ihre Unterthanen mit kaltblütiger Ueberlegung betrieben und eben so kaltbütig ausgeführt. (Daß die verruchte Ermordung der Hugenotten in Paris lange planmäßig verabredet und nicht, wie man früher behauptet hat, erst im Drange der Umstände ausgeführt wurde, beweist zur Genüge die im Jahre 1830 gedruckte „Correspondence du Roi Charles IX et du sieur de Mandelot, gouverneur de Lyon, pendant l'année 1572, époque du masacre de la St.-Barthélémy. Paris, chez Crapelet, libraire editeur. MDCCCXXX) *). Um jeden Verdacht zu entfernen, versprach man der Königin von Navarra, zur vollkommenen Versöhnung ihren Sohn Heinrich von Bearn mit der Schwester des Königs von Frankreich, der Prinzessin Margaretha von Valois, zu vermählen, und lud alle Häupter der Hugenotten, namentlich den Prinzen von Condé und den Admiral von Coligny zur Vermählungsfeier nach Paris ein. Nachdem der Ehevertrag, welcher jedoch

*) Ueber die Bartholomäusnacht Bd. IV, 536 und diesen Suppl.-Band Art. „Coligny S. 340.

nur Bestimmungen über Mitgift und Witthum enthielt, am 11. April 1572 zu Blois unterzeichnet war, folgte Johanna mit den angesehensten Reformirten am 15. Mai dem Hofe nach Paris. Aber während sie noch eifrig mit den Vorbereitungen zur Hochzeit ihres Sohnes beschäftigt war, erkrankte sie plötzlich und starb schon am 10. Juni in voller Lebenskraft, noch nicht 44 Jahre alt. Ihr unerwarteter Tod nach kaum fünftägiger Krankheit erregte den Verdacht, sie sey durch ein Paar Handschuhe vergiftet worden, welche ihr ein Parfümeur des Königs, ein Mensch, den man eines solchen Verbrechens fähig glaubte, kurz vorher verkauft hatte. Der tückische Ueberfall des Admirals von Coligny und die zwei Monate später erfolgten Gräuel der Bartholomäusnacht verstärkten das Gerücht. Doch ist die Wahrheit desselben von verschiedenen Seiten in Zweifel gezogen worden, wiewohl die Behauptung, die Tödtung sey durch ein Gift geschehen, welches allein auf das Gehirn gewirkt habe, eine Stütze in dem Umstande findet, daß auf ausdrücklichen Befehl des Königs nur der Leib, nicht aber der Kopf der Gestorbenen einer Sektion unterzogen wurde. Die Trauer über den Tod der Königin war allgemein und wurde durch ihr Testament vermehrt, in welchem sich ihre Tugend, der Adel ihres Geistes, ihre Klugheit und ihr glühender Eifer für die Religion, welche sie bekannte, rein und klar aussprach. Ihrem Sohne Heinrich von Bearn hinterließ sie das kleine Königreich Navarra mit der eindringlichen Ermahnung, der reformirten Lehre standhaft ergeben zu bleiben. Ihre Tochter, welche in Allem der Tugend der Mutter nacheiferte und von dem Bruder zärtlich geliebt wurde, verheirathete sich im J. 1599 mit dem ältesten Sohne des Herzogs von Lothringen. Doch war ihre Ehe unglücklich; sie zog sich, getrennt von ihrem Gemahle, in die ländliche Einsamkeit in der Nähe von Nancy zurück, wo sie im Anfange des Jahres 1604 starb.

Literatur. Mémoires de Michael de Castelnau, servans à donner la vérité de l'histoire des régnes de François II., Charles IX. et Henry III. (von 1559—1570) par J. G. Laboureur. Bruxelles 1731. Fol. — Mémoires de Tavannes, depuis 1530 jusqu' à sa mort 1573. Paris 1574 (auch in der Collect. gen. Tom. 26 u. 27). — De Thou, Hist. sui temporis (von 1543—1607). Frcf. 1625. 4. Tom. Fol. — Casparis Colinii Castellionis, magni quondam Franciae Amiralii vita 1575. — Serrani Comm. de statu relig. et reipubl. in regno Galliae. Genev. 1570. 5 Tomi. — Beza, Hist. eccles. des églises réf. 1521—63. Antv. 1580. 3 Tomi. 8. — Bayle, Dict. hist. et crit. art. Navarre (Maguerite de Valois, Reine de, und Jeanne d'Albret, Reine de). Tom. III. p. 466 sqq. 472 sqq.). — Schröckh, christl. Kirchengesch. seit der Reformation. Th. 2. S. 208 ff. — Schmidt, Gesch. von Frankreich. Bd. 3. Hamb. 1846 — Muret, la vie de Jeanne d'Albret. Par. 1862. 8. G. H. Klippel.

Irenäus, Christoph, geboren zu Schweidnitz, war zuerst Diakonus zu Aschersleben, dann zweiter Hofprediger zu Weimar und als solcher bei der Vorrede zu dem Confutationsbuche von 1559 durch seinen Rath betheiligt. In den darauf folgenden Sturz der Flacianer mit verwickelt, ward er 1562 Pastor zu Eisleben, erhielt aber schon 1566 von Herzog Johann Wilhelm wieder einen Ruf als erster Hofprediger. Er war geneigt, ihm zu folgen und hatte zu dem Ende schon in Koburg vor dem Herzog gepredigt. Allein die Kirchväter zu Eisleben machten bei den Grafen von Mansfeld Vorstellungen gegen seine Entlassung (Enturlaubung), die aber Graf Hans in Abwesenheit des Grafen Karl, jedoch nur auf ein Jahr, ertheilte. Bei dieser Gelegenheit rühmt er Irenäus als „gelehrten, treuen, reinen Lehrer des Gesetzes und Evangelii", offenbar weil dieser und Andere an dem Streite der Mansfelder Geistlichen wider Agrikola im J. 1565 Theil genommen, — als „christlichen Eiferer und allen Corruptelen und einschleichenden Sekten widerwärtig, dabei ehrbaren Lebens und Wandels." Die Kirchväter wandten sich nun an Herzog Joh. Wilhelm selbst mit der Bitte, Irenäus wenigstens nach einem Jahre zurückzuschicken; ja vor seinem Abgange machen noch einmal sämmtliche höhere und niedere Geistliche der Grafschaft Vorstellungen dagegen. Nun erfolgt die Anstellung in Weimar zwar zunächst nur auf ein Jahr, wird aber dann

wiederholt erneuert, weil Irenäus sich beim Herzog sehr in Gunst gesetzt und sich besonders eifrig auf die Seite der von diesem wieder rehabilitirten Flacianer gestellt hatte. In solchem Sinne nahm er 1568 an dem Colloquium in Altenburg und im folgenden Jahre an der Kirchenvisitation der ernestinischen Lande Theil. Sein und der übrigen Weimarischen Theologen „unchristliches Diffamiren, Verketzern und Verdammen" ward aber so berüchtigt, daß Kurfürst Friedrich von der Pfalz sich unter dem 10. April 1570 bewogen fand, bei Johann Wilhelm darüber Beschwerde zu führen. In der That erfolgt ein Reskript gegen das Wortgezänk auf den Kanzeln und in Schriften, die Angelegenheiten der Religion betreffend, und die Versetzung des Irenäus als Superintendent nach Neustadt a. d. Orla. Hier weigerte er sich zwar, seinen Diöcesanen jenes Reskript zu publiciren, hielt sich aber doch in seinem Amte und einer sonst immerhin gesegneten Wirksamkeit, bis gegen Ende der Regierung des Herzogs, noch mehr nach dessen Tode (1573) die Verhältnisse sich für die Flacianer von Neuem immer ungünstiger gestalteten. Irenäus, schon 1572 abgesetzt und des Landes verwiesen, wandte sich erst nach Mansfeld, dann nach Oesterreich, erhielt hier, in Horn, das geistliche Seniorat, setzte seine Polemik gegen die Widersacher der Flacianischen Erbsündentheorie und gegen die Concordienformel, 1581, besonders aber in der Schrift vom Bilde Gottes, daß der Mensch Anfangs geschaffen, 1585, fort, erregte dadurch auch in der neuen Heimath mancherlei Unruhe und starb, als einer der scharfsinnigsten Vertheidiger jener Theorie gerühmt, man weiß nicht wann. — S. über ihn: Leuckfeld, Historia Spangenbergensis p. 37 sqq. — Auserlesene theolog. Bibliothek, 59. Th. S. 1657.— Planck, Gesch. des protestant. Lehrbegriffs. Bd. V. S. 333 u. 422. und Weimarisches Archiv. E. Schwarz.

Jumpers oder Springer (von to jump, springen), eine Sekte, die aus dem Whitefield'schen Methodismus im nördlichen Theile von Wales und im Herzogthume Cornwallis um das Jahr 1760, hauptsächlich durch Harris Rowland und William-Williams, entstanden ist und bis in die neueste Zeit ihre Anhänger gefunden hat. Das Eigenthümliche der Jumpers besteht darin, daß sie bei ihren Andachtsübungen springen, und dabei einen Vers oder ein Gebet dreißig- bis vierzigmal wiederholen. Ihre Prediger, die übrigens ungelehrte, zum Theil ganz unwissende Leute sind, empfehlen besonders die öftere Wiederholung der Wörter „Amen" und „Gogoniant", welches letztere Wort in der celtischen Sprache Preis, Ehre, Ruhm bedeutet, und rathen, sich in Entzückung zu versetzen und so lange zu springen, als die Kraft reicht.

Die Gemeinden der Jumpers haben zahlreiche Kapellen, aber sie versammeln sich auch unter freiem Himmel. Die Kapellen sind ohne jegliches Gestühl und enthalten nur eine Art Bühne oder Kanzel, auf welcher der Prediger redet. Dieser beginnt damit, daß er mit fast unhörbarer Stimme, die er dann allmählich unter heftigen Geberden zu einem rasenden Gebrülle steigert und endlich in Seufzern ausgehen läßt, unzusammenhängende Sätze ausspricht. Ihm folgt aus der anwesenden Menge ein Zweiter, ein Dritter und Vierter im Schreien, das von lebhaftem Springen begleitet wird, bis der Enthusiasmus dem ganzen Haufen der Männer und Frauen sich mittheilt, und Alle unter lautem Schreien mit Händen und Füßen schlagen und wie Wahnsinnige springen. Williams Sampson sah unter denen, die in Verzückung waren, Greise, welche an den Knöpfen ihrer Stöcke nagten und dabei murreten wie Katzen, denen man den Rücken streicht. Die Jüngsten sprangen in die Höhe nach dem unsichtbaren Lamme, wie sie sagten, und ein junges Mädchen, welches Sampson nach der Ursache ihres Springens fragte, antwortete, sie springe zur Ehre des Lammes (Memoirs of Williams Jampson. New-York 1807. p. 55). Sie schließen ihren Gottesdienst damit, daß sie einen Kreis bilden, auf die Kniee fallen, die Hände emporstrecken, gen Himmel blicken und Einer dem Anderen sagt, daß sie dort bald vereinigt seyn würden, um nie wieder getrennt zu werden.

Die Jumpers versammeln sich gewöhnlich wöchentlich ein- oder zweimal, doch

auch täglich. Die Versammlungen beginnen Abends 6 Uhr und dauern oft bis gegen Mitternacht. Auf dem Wege nach Hause setzen sie häufig ihre sonderbaren Gebehrdungen noch fort. Diese Andachtsübungen erschöpfen den Körper mehr als die härteste Arbeit, und die Jumpers sind oft genöthigt, manche der Ihrigen, besonders die Weiber, im Zustande der Bewußtlosigkeit fortzutragen.

Die Jumpers, die übrigens in ihren Glaubensansichten der kirchlichen Richtung, der sie entsprangen, treu geblieben und von unbescholtenen Sitten sind, rechtfertigen ihr Springen damit, daß auch David vor der Bundeslade getanzt (2 Sam. 6, 16), Johannes der Täufer in dem Leibe seiner Mutter gehüpft (Luk. 1, 41 u. 44) und Jesus selbst gesagt habe: „Selig seid ihr, so euch die Menschen hassen und euch absondern und schelten euch und verwerfen euren Namen, als einen boshaftigen, um des Menschen Sohnes willen. Freuet euch alsdann und hüpfet (Luk. 6, 22 u. 23).

Vergl. Grégoire Hist. des sectes religieuses etc. Paris 1810. Tom. I. p. 82 sq. Ein Auszug davon findet sich in Stäudlin's u. Tzschirner's Archiv für Kirchengeschichte. Leipz. 1813. Bd. I. St. I. S. 163 ff. — Gentleman's Magazine 1799. Jul. p. 579. Aug. p. 741. Eine Mittheilung daraus geben Henke's Religionsannalen. Braunschw. 1802. Bd. I. St. I. S. 105 ff. — Eine kurze Notiz über die Jumpers aus neuerer Zeit enthalten J. G. Kohl's Reisen in England und Wallis. Dresden u. Leipzig 1844. Th. I. S. 246 ff. L. Heller.

Jurati ecclesiae, Kirchen-Geschworene, sind Laien-Verwalter des Parochialkirchenguts (neben und unter dem Pfarrer), welche der Kirche geschworen haben, richtige Rechnung zu legen. In Hamburg kommen solche Kirchengeschworene bereits in Urkunden des 13. Jahrhunderts vor. Aus ihnen — zwölf für jedes der vier, dann fünf Kirchspiele Hamburgs —, die in der Reformationszeit zu Repräsentanten ihrer Kirchspielsgemeinden überhaupt wurden, ist das sogen. Sechziger-Collegium erwachsen, welches bis auf die neueste Zeit in Verbindung mit dem Rath die höchste kirchliche und politische Obrigkeit der Republik bildete. Zwei sind jederzeit auf zwei Jahre für das einzelne Kirchspiel die eigentlich verwaltenden Juraten. Aus den abgegangenen Juraten werden die zwei (lebenslänglichen) Leichnams-Geschworenen gewählt, ursprünglich Vorsteher der Brüderschaften der Sakraments-Brüder oder des heil. Leichnams, welchen abwechselnd die Unterhaltung des Altars, der Kanzel, der Sakristei und des Chors aus einer besonderen Kasse obliegt und welche mit den zwei verwaltenden Juraten die Beede, das engste Kirchencollegium, ausmachen. Das Collegium Juratorum besteht aus allen gewesenen und der Zeit verwaltenden Juraten des Kirchspiels und hat zum Vorsitzenden den ältesten Leichnams-Geschworenen.

Siehe J. H. Boehmer, Jus Parochiale p. VI. c. 1. §. 17. — Westphalen, Hamburger Verfassung und Verwaltung (Hamb. 1846). Bd. I. S. 203. II. S. 210 ff. — Vergl. auch den Artikel „Kirchenrath" Bd. VII. S. 667. Scheurl.

Nachtrag. Jurati fanden sich in der schweizerischen Kirche vor der Reformation. In den Synodalstatuten des Baselischen Bischofs Christoph von Uttenheim (s. den Art.) vom Jahre 1503 werden Jurati erwähnt, die unmittelbar nach dem Dekan und dem Kämmerer des Capitels gestanden zu haben scheinen. Es wird daselbst im 2. Titel, im 12. Artikel gesagt, daß die Dekane, Kämmerer und Geschworenen auf die herumwandernden Mönche, Nonnen und Kleriker überhaupt Acht haben sollen. Im 18. Artikel heißt es, daß Keiner zum Geschworenen dürfe gewählt werden, der nicht eine geistliche Stelle (innerhalb des Capitels) inne habe und am betreffenden Orte nicht persönlich residire. Sodann kamen sie in der Diöcese von Lausanne vor. Daß sie aus der Zeit vor der Reformation stammen, erschließen wir daraus, daß sie in den réglements, welche auf der Synode von Lausanne am 13. Mai 1537, also acht Monate nach Einführung der Reformation, vom anwesenden Berner Theologen Megander entworfen und von der Synode angenommen wurden, als eine schon bestehende Einrichtung behandelt werden; insbesondere wird bemerkt, daß sie die Aufsicht über die Capitelsgeistlichkeit führen sollen;

und so finden wir sie in den Ordonnances ecclésiastiques der Berner Regierung für die waadtländische Kirche erwähnt und von Bestand bis zur Abschaffung dieser Ordonnances im J. 1839. Für jedes Capitel gab es vier Jurés, aus der Mitte der Geistlichen des Capitels gewählt und beauftragt, die jährlichen kirchlichen Visitationen vorzunehmen. Ob und wie weit ein Zusammenhang besteht zwischen diesen Geschworenen und den im vorstehenden Artikel genannten, ist nicht ersichtlich. — S. meine Abhandlung über Chr. von Uttenheim in den Beiträgen zur Geschichte Basels, 1r Bd. 1839. S. 33. S. 305. — Du Cange in seinem Glossarium kennt nur weltliche Beamte des Namens. Walther und Richter in ihren Lehrbüchern des Kirchenrechts erwähnen sie gar nicht.

Herzog.

Kammergericht, das, und die Reformation. Der Conflikt, in welchen die Reformation mit den bestehenden Gewalten des Reiches kam, spiegelt sich deutlich in ihrem Verhältniß zum Kammergericht. Die Reformation mußte im Besitz der Kirchengüter eine durchgreifende Aenderung hervorbringen. Das Kammergericht hatte besonders die Aufgabe, dem rechtlichen Besitze Schutz zu gewähren, und war sowohl durch den Zweck seiner Gründung, als durch besondere kaiserliche Dekrete darauf angewiesen, vor Allem Klagen wegen gewaltthätiger Entsetzung aus dem rechtmäßigen Besitz anzunehmen und zur Erledigung zu bringen. Es war daher natürlich, daß Aebte, deren Klöster von den zur Reformation übergetretenen Fürsten oder städtischen Obrigkeiten eingezogen und säkularisirt waren, daß Bischöfe, in deren Sprengel die rechtgläubigen Pfarrer vertrieben und protestantische Prediger eingesetzt waren, sich an das Kammergericht wendeten und auf Wiedereinsetzung in den rechtmäßigen Besitz klagten und Achtserklärung gegen die Räuber verlangten. Und sie konnten umsomehr auf ein günstiges Urtheil hoffen, da man sehr darauf gehalten hatte, das höchste Gericht des Reiches mit treuen Anhängern der Kirche, mit Männern des alten Glaubens zu besetzen. Häufig waren die Gerichtsbeisitzer Geistliche und die Präsidenten des Gerichts zugleich Inhaber hoher Kirchenwürden, Bischöfe und Aebte.

Als in Nürnberg, wo das Kammergericht sammt dem Reichsregiment seinen Sitz hatte, im Jahre 1524 die Reformation eingeführt wurde, erhielt das Kammergericht alsbald die Weisung, nach Eßlingen zu übersiedeln, um nicht von der ketzerischen Umgebung angesteckt zu werden. In demselben Jahre wurde die erste Klage in Religionssachen bei dem Kammergericht angebracht und zwar durch den kaiserlichen Fiskal im Namen des Domcapitels von Magdeburg gegen den Rath dieser Stadt. Eine Menge von Klagpunkten wurden vorgebracht, deren meiste nicht eigentlich auf Vertreibung aus dem Besitz kirchlicher Güter gingen, sondern im engeren Sinne kirchliche Dinge betrafen. Der Stadtrath wurde angeklagt, daß er Luthern auf das Fest Johannis des Täufers nach Magdeburg berufen habe, um ihn predigen zu lassen, daß die Messe in deutscher Sprache gehalten, daß man am Frohnleichnamstag das Sakrament nicht gehörig verehrt, daß das heil. Abendmahl in beiderlei Gestalt genossen worden. Dazu kam allerdings auch, daß man rechtgläubigen Pfarrern das Predigen verwehrt, daß man sie von ihren Stellen vertrieben und lutherische verheirathete Predikanten dafür eingesetzt hatte. Der Rath wandte sich nun an den Kurfürsten von Sachsen und bat ihn um einen geschickten Advokaten, den Dr. Hieronymus Schurf. Dieser verlangte zunächst genaue Untersuchung, ehe ein Urtheil gefällt würde; er suchte die Sache hinauszuschieben, die Competenz des Gerichts bestritt er nicht. Das Gericht aber beeilte sich um Erledigung der Sache und fällte, wie berichtet wird, ein scharfes Urtheil; worin dasselbe bestanden, wird nicht gemeldet. Der Magdeburger Stadtrath aber erklärte, es gebühre einem weltlichen Gericht, was das Kammergericht doch sey, nicht über den Glauben zu richten. Es scheint auch dem Urtheil des Kammergerichts keine weitere Folge gegeben worden zu seyn. Während des Bauernkrieges im Jahre 1525 stand das Kammergericht stille; im Jahre 1526 wurde es wieder eröffnet und nach Speyer verlegt. Mit der Wiedereröffnung wurde auch eine Visitation verbunden, deren Hauptbestandtheil diesmal eine

Untersuchung über den Glauben der Kammergerichtsmitglieder war. Die Protestation, welche sowohl der Präsident als auch das Beisitzer-Collegium und die Procuratoren gegen dieses Verfahren einlegten, hatte einen Aufschub zur Folge. Die Beisitzer erklärten, der Verdacht gegen ihre Rechtgläubigkeit sey ungerecht und unbegründet, es sey Keiner unter ihnen, der sich unterstehe, über das Sakrament zu disputiren, oder an verbotenen Tagen Fleisch zu essen; die Prokuratoren und Advokaten meinten, das Kammergericht könne zwar recht wohl eine Reformation brauchen, aber eine Inquisition brauche man nicht. Im März 1531 wurde die unterbrochene Visitation wieder aufgenommen und auf Betrieb des bischöfl. Straßburgischen Commissärs Eytel Hans Rechberger auch die Glaubensuntersuchung vorgenommen. Den Beisitzern konnte man nichts anhaben, aber die sieben Procuratoren wurden alles Ernstes erinnert, sich im Glauben correkt zu halten, einer derselben, Simon Engelhard, wurde sogar entlassen, jedoch vom Kaiser begnadigt, ein anderer, Hieronymus zum Lamm von Straßburg war der Untersuchung zuvorgekommen und hatte vor Ankunft der Visitatoren seine Entlassung genommen.

Nun nachdem das Kammergericht in seiner rechtgläubigen Haltung bestärkt worden war, liefen eine Menge Klagen über die durch die Reformation herbeigeführten Besitzveränderungen ein, besonders die Städte Straßburg, Constanz, Reutlingen, Magdeburg, Bremen, Nürnberg, auch einige Fürsten, wie Ernst von Lüneburg, Georg von Brandenburg wurden verklagt. Das Kammergericht nahm die Processe an, erließ Mandate und Citationen, sprach Urtheile und Achtserklärungen aus und traf Anstalten zu deren Vollziehung, aber die protestantischen Reichsstände wandten sich klagend an den Kaiser, und bei den wegen Einleitung eines Religionsfriedens im J. 1532 zu Nürnberg gepflogenen Unterhandlungen war die Einstellung der Kammergerichtsprocesse eine Hauptforderung. In dem Entwurfe des Nürnberger Religionsfriedens vom 5. Juni 1532 wurde versprochen, daß auch Augsburgische Confessionsverwandte als Advokaten und Procuratoren bei dem Kammergerichte zugelassen werden und alle Religionsstreitigkeiten bei dem Kammergerichte suspendirt werden sollten, in dem Abschiede selbst aber wurde die Sache nur in allgemeine Ausdrücke gefaßt und ausgesprochen, daß alle Rechtfertigung in Sachen des Glaubens eingestellt werden sollte.

Hierauf sich stützend, erließen die Schmalkaldenschen Bundesverwandten unter dem 31. Oktober 1532 eine Vorstellung an das Kammergericht und führten Beschwerde darüber, daß dasselbe eine Klage gegen Straßburg und Ulm in Religionssachen angenommen und diesen Städten zugemuthet habe, den Weg Rechtens zu betreten. Dieß sey im Widerspruch mit dem zu Nürnberg beschlossenen Stillstand in Religionssachen. Es erfolgte auch auf Betrieb protestantischer Gesandten ein kaiserliches Reskript vom 6. Nov. 1532 von Mantua aus, worin dem Kammergericht befohlen wird, solche Processe, welche die Religion belangen, bis auf weiteren Befehl einzustellen und zu suspendiren. Das Kammergericht gab sich aber darauf nicht zufrieden und erließ unter dem 3. Dez. 1532 einen Bericht an den Kaiser, worin das Collegium sich beklagt, daß ihm der Abschied von Nürnberg nicht mitgetheilt worden sey, und um nähere Erläuterung bittet, was denn eine Religionssache sey; die eine Partei sehe eine Sache als die Religion belangend an, die andere halte aber dafür, daß es nur ein Spolium oder eine gewaltthätige Entsetzung wider den Landfrieden sey, es komme namentlich darauf an, ob das Wort „Religion“ sich auch auf die Güter und Entwehrung derselben erstrecken solle. Es war diese Frage in einem gegen die Stadt Straßburg anhängigen Proceß zur Sprache genommen. Das Stift Arbogast hatte die Stadt Straßburg wegen Einziehung seiner Renten und Kleinodien verklagt, und der Anwalt Straßburgs, Dr. Hürter, hatte erklärt, es sey dieß eine allgemeine protestantische Sache, welche die Religion nahe berühre und daher nach dem neulichen kaiserlichen Erlaß jetzt nicht verhandelt werden dürfe; der Anwalt des Bischofs aber wendete ein, es sey eine einfache Spolienklage. Die Protestanten machten geltend, wenn der Religionsfrieden so ausgelegt werden wolle, wenn der Stillstand sich nicht auch auf Personen, Güter und Condependentien erstrecke, so nütze er ihnen

nichts. Der Kaiser, in Bologna weilend und in Unterhandlungen mit dem Pabste begriffen, war in Verlegenheit, was er antworten sollte; er hätte gern das Kammergericht zum Vorschreiten ermuthigt, wollte aber auf der anderen Seite die protestantischen Reichsstände auch nicht verletzen; er gab eine zweideutige Antwort und ließ am 30. Januar 1533 von Bologna aus schreiben, es solle allerdings bei seinem Befehl bleiben, die Sachen, die Religion und Glauben betreffen, einzustellen, was aber Religions- und Glaubenssachen seyen oder nicht, darüber sey keine weitere Deklaration nöthig, sie würden es aus dem Fürtrag der Parteien schon vernehmen. Die protestantischen Stände ließen auch nicht nach, sie richteten am Montag nach Lätare ein abermaliges Schreiben an das Kammergericht, worin sie auseinandersetzten, in eigentlichen Glaubens- und Religionssachen könne dasselbe ja ohnedieß nicht Richter seyn, der Stillstand würde ja gar keinen Sinn haben, wenn nicht Personen, Güter, Renten und Zinse, die von Religionssachen herfließen, damit gemeint seyen. Das Kammergericht bat nun die Visitatoren, die im Mai 1533 erschienen, um Instruktion, die Visitatoren wollten aber auch keine Entscheidung geben. Dagegen erhob sich bei dieser Visitation ein neuer Anstand. Der neu eingetretene Frankfurtische Procurator Licent. Helfmann weigerte sich, den Diensteid nach der bisherigen Formel: „So wahr mir Gott helfe und alle Heiligen" — zu schwören, schwur bloß bei Gott und ließ die Heiligen weg. Helfmann wurde nun mit Absetzung bedroht, es wurde von ihm verlangt, er solle den Eid nochmals in vorgeschriebener Form schwören, auch der Stadt Frankfurt wurde ein Verweis ertheilt, aber durch Vermittelung des Pfalzgrafen Ludwig wurde die Sache gütlich beigelegt; ein Erlaß König Ferdinand's gab dem Kammergericht die Weisung, die Sache beruhen zu lassen.

Da das Kammergericht fortfuhr, Processe in Reformationssachen anzunehmen, so versuchten die Schmalkaldenschen Bundesverwandten, bei jeder einzelnen Sache zu interveniren, da aber auch dieses nichts nützte und das Kammergericht in seinen Entscheidungen sich nicht irre machen ließ, so wurde eine besondere Gesandtschaft an dasselbe abgeordnet, um dasselbe mit Berufung auf den Nürnberger Frieden und die kaiserlichen Befehle zum Stillstand zu vermögen, da aber diese Vorstellungen keinen Erfolg hatten und mit den Processen fortgefahren wurde, so entschlossen sich die Schmalkaldenschen Bundesverwandten das Kammergericht überhaupt zu recusiren. Sie ordneten eine Deputation von fürstlichen Räthen und städtischen Syndicis ab, die beiden protestantischen Anwälte Dr. Hürter und Lic. Helfmann ertheilten dieser Gesandtschaft eine Stellvertretungsvollmacht, und sie erschien am 30. Januar 1534 in feierlicher Sitzung des Kammergerichts, um ihre Protestations- und Recusationsschrift zu verlesen. Nachdem die Gesandtschaft abgetreten und ein Protokoll des Recusationsaktes aufgenommen war, sprachen der Generalfiskal und mehrere Anwälte der klägerischen Parteien eine Nichtigkeitserklärung aus, und namentlich übergab der Anwalt des Bischofs von Straßburg einen weitläufigen schriftlichen Gegenreceß mit der Bitte, das Ansehen des höchsten Reichsgerichts doch nachdrücklichst zu wahren und den Gesandten kein weiteres Gehör zu verstatten. Das Kammergericht selbst aber erließ am 2. März 1534 folgenden Bescheid: Die Recusation ist als nichtig anzusehen und kann, weil sie den beschriebenen Rechten und der Ordnung des Reiches zuwiderläuft, nicht angenommen werden. Diese Nichtigkeitserklärung konnte aber doch die Wirkung des Aktes nicht lähmen, das Kammergericht von einem großen Theil der Reichsstände verworfen, war nun einmal in seiner Autorität erschüttert, die Ueberzeugung drang immer mehr durch, die Protestanten müßten sich eben ihr Recht selbst nehmen. Diese Stimmung trug viel zu dem Erfolge des Zuges bei, welchen eben damals der Landgraf Philipp von Hessen zur Eroberung des Herzogthums Würtemberg machte. Diese Selbsthülfe machte aber auch wieder dem Kammergerichte zu thun, und es zeigte sich nun deutlich, daß es gegen die Einsprache der protestantischen Stände eben nichts ausrichten könne. Kurz nach jenem Recusationsakt erhielt das Kammergericht zwei königliche Reskripte vom 20. und 26. April mit der Weisung, durch erforderliche fiskalische Handlung zu Gunsten des Landfriedens schleu-

nigst einzuschreiten und mit allem Ernst vorzufahren. Der kaiserliche Fiskal gab auch unverweilt seine Klage ein und das Kammergericht erließ Strafandrohungen an den Landgrafen und seine Bundesgenossen. Der Landgraf erwiderte, es sey nicht seine Absicht, einen Aufruhr zu machen, sondern nur das Fürstenthum Würtemberg seinem rechtmäßigen Besitzer, dem es mit Gewalt entrissen, wieder zu verschaffen; er thue damit nichts, als was dem Herzog Ulrich nach geschriebenen und natürlichen Rechten erlaubt sey. Das Kammergericht berichtete wieder zurück, was zu thun sey, erhielt aber eine neue königliche Weisung, mit den gerichtlichen Erkenntnissen fortzufahren, und erließ nun auf wiederholtes Anrufen des kaiserlichen Fiskals und des erzherzoglichen Anwalts Ludwig Ziegler eine Ladung an den Landgrafen Philipp und dessen Zugewandte. Der Beklagte nahm die Ladung an und schickte seine Anwälte, aber ehe die Sache zur Verhandlung kam, wurde der Cadauische Friede abgeschlossen und der Proceß blieb auf sich beruhen. Durch diesen Frieden wurden die protestantischen Stände ermuthigt, der Schmalkaldische Bund erneuert und vergrößert und die Bundesgenossen schritten in Reformationsangelegenheiten kecker vor, was zu neuen Klagen bei dem Kammergerichte Veranlassung gab. Der wieder eingesetzte Herzog Ulrich von Würtemberg wurde vom Prälaten von Maulbronn verklagt und erhielt auch verschiedene Drohmandate und Citationen, kehrte sich aber nicht daran und wies seine Reformationscommissäre an, ungesäumt fortzumachen. Gegen die Herzöge von Pommern klagte der Abt von Kamp, gegen die Stadt Lindau das dortige adelige Stift, die Landstände des Herzogthums Preußen wurden wegen ihrer Treue gegen ihren ehemaligen Hochmeister Markgrafen Albrecht von Brandenburg von dem Kammergericht in die Acht erklärt. Dieß ließen sich die Schmalkaldenschen Bundesverwandten nicht gefallen. Sie nahmen sich zunächst besonders der Stadt Lindau an, beriefen sich auf den Stillstand in Religionssachen und ihre Recusation. Auf dem nächsten Bundestage in Schmalkalden im Frühjahr 1537 kam die Sache auch zur Sprache, aber der kaiserliche Kanzler Held vertheidigte das Verfahren des Kammergerichts; man wolle, meinte er, eben Manches für Religionssachen ausgeben, was in der That keine wären; dem Kammergericht müsse zustehen, darüber zu entscheiden; habe es sich wirklich in Sachen eingemischt, für die es nicht competent sey, so könnten die Betheiligten ja eine Syndikatsklage gegen das Kammergericht erheben. Die protestirenden Stände erklärten dagegen: Religionssachen zu unterscheiden, sey keine Sache der Willkür, alle die seyen dafür zu halten, die nicht ausgemacht werden könnten, ehe die Entzweiung im Glauben beigelegt wäre. Sie rückten nun auch mit der weiteren Beschwerde heraus, daß die Augsburgischen Confessionsverwandten vom Kammergericht ausgeschlossen seyen. — Der Streit ruhte einige Zeit, das Kammergericht fuhr aber fort, Processe in Religionssachen anzunehmen und Urtheile zu fällen, diese konnten aber nicht vollzogen werden.

Auf dem Reichstage zu Regensburg im Jahre 1541 wurden neue Klagen vorgebracht über die vielen Processe in Glaubenssachen, die immerfort bei dem Kammergericht anhängig gemacht würden, und die protestirenden Stände erklärten geradezu, sie würden sich zu der dringlich geforderten Türkenhülfe nicht eher verstehen, als bis dem Kammergericht ein völliger Stillstand in dergleichen Processen auferlegt, eine Visitation und Reformation vorgenommen und einige Mitglieder Augsburgischer Confession aufgenommen würden. Man konnte nicht umhin, diesmal den Beschwerden der Protestanten Gehör zu geben, es war sogar davon die Rede, einige Beisitzer des Kammergerichts, welche sich in Religionssachen besonders parteiisch gezeigt, über ihre bisherigen Erkenntnisse zur Verantwortung zu ziehen und nach Regensburg zu citiren. Es wurde jedoch davon abgestanden, da man in der Hauptsache eine die Protestanten befriedigende Erklärung gab; in dem Reichstagsabschiede war nämlich bestimmt, daß die Achten und Processe beim Kammergericht, welche die Religionssache berühren, suspendirt und eingestellt werden sollten bis zur Erledigung der Religionsfrage auf einem Nationalconcil, auch eine Erklärung, welche Handlungen Religions- oder Profansachen seyen, wurde in Aus-

sicht gestellt. In Betreff der Beschwerde über Ausschließung der Protestanten vom Kammergericht erfolgte am 29. Juli noch eine besondere Erklärung, daß in Zukunft bei Präsentation der Kammergerichtsbeisitzer die Augsburgische Confession kein Grund der Ablehnung seyn dürfe, auch solle kein Beisitzer, wenn er sonst tauglich sey, deshalb abgesetzt werden und es den protestantischen Reichsständen freistehen, ihre bisherigen Beisitzer zu beurlauben und andere taugliche Männer ihrer Confession dafür zu setzen, eben so wenig solle bei Auswahl der Visitatoren ein Unterschied wegen der Religion gemacht werden. Die Ausführung dieser Punkte muß aber doch auf Hindernisse gestoßen seyn, denn auf dem Reichstage des folgenden Jahres, der zu Speyer sich versammelte, bringen die protestantischen Stände auf Reformation des Kammergerichts, Suspendirung seines jetzigen Standes und vollständige Neubesetzung. Die kaiserlichen Commissarien erwiderten, diese Maßregel könne nicht ergriffen werden, ohne daß man die dermaligen Kammergerichtsbeisitzer selbst darüber höre, worauf die protestantischen Stände nochmals auf die ihnen in Regensburg gemachten Zusagen zurückkommen und namentlich verlangen, daß protestantische Visitatoren zugelassen würden, die Visitation in Speyer selbst am Orte des Gerichts stattfinde, auch daß den protestantischen Ständen erlaubt sey, statt ihrer bisherigen Beisitzer andere zu präsentiren, und kein kürzlich abgetretener Beisitzer zum Visitator abgeordnet werde. Auf dieses wurde den Protestanten die Zusage gegeben, daß die Reformation und Visitation des Kammergerichts nach der kaiserlichen Deklaration von Regensburg vollzogen werden solle.

Am 16. Juni 1542 erschien nun eine ansehnliche Visitationscommission in Speyer, deren Mitglieder in der Mehrzahl Protestanten waren, aber ehe sie das Visitationsgeschäft begonnen hatten, traf ein Courier vom Kaiser aus Spanien mit einem Schreiben ein, das Aufschub der Visitation gebot, da der Kaiser sich entschlossen habe, sogleich nach seiner Ankunft in eigener Person der Visitation beizuwohnen, um etwaige Zerrüttungen und Trennungen zu verhüten. Die protestantischen Visitatoren wollten aber nicht unthätig warten, und übergaben einstweilen dem Kammergericht die letzte kaiserliche Deklaration mit dem Ansinnen, in Religions- und Achtsprocessen einstweilen still zu stehen, widrigenfalls sie sich veranlaßt sehen würden, ihren Beitrag zum Kammergerichtsunterhalt zurückzuziehen und dem Kammergericht in seiner dermaligen Besetzung die Anerkennung zu versagen. Hierauf erfolgte wieder eine Protestation des Kammergerichts und eine Gegenerklärung der protestantischen Gesandten, womit der Versuch einer Visitation vorläufig abgeschlossen war. Bald darauf gab das Kammergericht durch ein Pönal-Mandat an den Kurfürsten von Sachsen und den Landgrafen von Hessen wegen eines Kriegszugs gegen den Herzog Heinrich von Braunschweig neuen Anlaß zur Beschwerde wegen Ueberschreitung seiner Befugnisse. Die protestantischen Stände schritten abermals zu einer gänzlichen Recusation des Kammergerichts. Neue Anläufe zur Reform und Visitation wurden gemacht, dieselben gingen aber unter fortdauernden Streitigkeiten nur langsam vorwärts und endlich gerieth das Kammergericht sammt der Visitation in völligen Stillstand, der von 1544 bis 1548 dauerte. Am letzten September genannten Jahres wurde das Kammergericht durch einen kaiserlichen Commissär, den Fürstbischof Philipp von Speyer, wieder eröffnet. Aber dieser wollte von den früheren wiederholten Forderungen und Zusagen, daß bei Präsentation neuer Mitglieder das Augsburgische Bekenntniß kein Grund der Ablehnung seyn dürfe, so wenig wissen, daß er die neu angestellten Beisitzer jeden einzeln zu sich kommen ließ, um ihn zu inquiriren, ob er sich auch der katholischen Kirchenlehre gemäß verhalten wolle. Wirklich scheint er befriedigende Erklärungen bekommen zu haben, denn es wird nicht gemeldet, daß einem der Beisitzer die Bestätigung versagt worden wäre. Dagegen wurden die Procuratoren der Schmalkaldenschen Bundesverwandten entlassen und ihnen bedeutet, daß sie sich nicht unterstehen sollten, um Wiederaufnahme zu suppliciren. Und als einige Jahre später (1551) bei einer Visitation, bei welcher wieder jener Bischof von Speyer als kaiserlicher Commissär erschien und lauter katholische Visitatoren waren, einer der Procuratoren,

Dr. Paul Hochstetter, angegeben wurde, daß er das Abendmahl unter beiderlei Gestalt nehme, wurde ihm erklärt, daß kaiserliche Majestät ihr höchstes Gericht nur mit Personen des alten katholischen Bekenntnisses besetzt wissen wolle und keinen dulden würde, der in der Religion widrig wäre, und da er entgegnete, daß er nicht wider sein Gewissen handeln könne, wurde er seiner Stelle entsetzt. Bei der nächsten Visitation wurde zwar ein protestantischer Visitator der kurpfälzische Gesandte zugelassen, aber als dieser nun nicht in die Beibehaltung der alten Eidesformel „zu Gott und allen Heiligen" willigen wollte und verlangte, daß die Eidesformel nach dem Passauischen Vertrage abgeändert werden müsse, und daß alle Mitglieder des Kammergerichts ihrer alten Pflicht und Eide enthoben werden, so brachen seine Collegen alle weitere Visitationshandlung ab.

Auf dem Augsburger Reichstage des Jahres 1555, welcher dem Reiche endlich den Frieden bringen sollte, kam auch die Kammergerichtsfrage zur Sprache. Die protestantischen Stände erhoben Beschwerde, daß ihnen schon durch die Form des Eides und auf andere Weise der Weg verschlossen sey, einige Beisitzer, Procuratoren und Advokaten ihres Glaubens in das Gericht zu bringen, und forderten deshalb eine gründliche Reform des Kammergerichts. Es wurden nun sechs Schriftstücke mit Reformrathschlägen übergeben, was bewirkte, daß in die neue Kammergerichtsordnung ein Artikel aufgenommen wurde, welcher bestimmte, daß vermöge des Passauischen Vertrags und des neu aufgerichteten Friedens auch Augsburgische Confessionsverwandte als Kammergerichtsbeisitzer präsentirt werden durften und daß den Visitatoren ebenfalls Mitglieder der Augsburgischen Confession zugeordnet werden sollten. Dem Religionsfrieden selbst wurde ein Artikel einverleibt, welcher den Kammerrichtern und Beisitzern befiehlt, daß sie wegen der eingezogenen und zu Kirchen, Schulen und anderen milden Zwecken verwendeten Güter keine Citation, Mandat und Proceß erkennen sollten. Zur Neubesetzung des Kammergerichts ergab sich gleichzeitig Gelegenheit, da mehrere der alten Mitglieder gestorben waren, andere theils resignirten, theils auf andere Stellen abgingen. Unter den neu angestellten Beisitzern finden wir jedoch nur zwei protestantische, den kurpfälzischen Hartmann von Eppenstein und den kursächsischen Volckmar von Berlepsch; für Kurbrandenburg wurde von dem Kammergericht selbst vermöge angeblichen Devolutionsrechts ein Katholik angestellt, der aber in Folge einer bei der Visitationscommission 1556 erhobenen Klage weichen mußte. Bei der Visitation des Jahres 1556 waren zum erstenmale auch die protestantischen Stände vertreten, doch blieben sie in der Minderzahl, ihr Gewicht wurde aber dadurch verstärkt, daß der Kurfürst von der Pfalz, Otto Heinrich, in eigener Person als Visitator anwesend war. Der Grundsatz, daß ein Theil der Kammergerichtsbeisitzer sowohl als der Visitatoren Augsburgischer Confession seyn müsse, war nun anerkannt und blieb in Uebung; doch waren die Evangelischen immer in der Minderzahl; im Jahre 1588 aber traf es sich, daß in Folge des festgesetzten Turnus den Evangelischen das Uebergewicht zufiel und fünf evangelische und zwei katholische Visitatoren zu erscheinen hatten, was den damaligen Kaiser Rudolf II. bewog, die Visitation auszusetzen, was sich, da in den folgenden Jahren 1589, 1591 und 1592 derselbe Fall eintrat, wiederholte, worüber denn das nützliche Institut der Visitationen ganz einschlief.

Literatur: Johann Heinrich Freiherr von Harpprecht, Geschichte des kaiserlichen und Reichskammergerichts. Theil V. u. VI. Frankf. a. M. 1767 u. 1768. — Zeitschr. für deutsches Recht, herausg. von Beseler, Reyscher und Stobbe Bd. XX. — Friedr. Thudichum, das vormal. Reichskammergericht und seine Schicksale. — Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. 5 Bde. 3te Auflage. 1852.

Dr. Klüpfel.

Karlowitz (Carlowitz), Christoph von, dessen schon in dem Art. „Moritz, Kurfürst von Sachsen", in der Real-Encyklopädie Bd. IX. S. 778 beiläufig gedacht ist, gehört zu den größten deutschen Staatsmännern des Reformationszeitalters und hat

sich nicht nur durch vielseitige gediegene Bildung und rastlose Thätigkeit, sondern auch durch seine oft entscheidende Theilnahme an den religiös-kirchlichen wie an den wichtigsten politischen Angelegenheiten seiner Zeit so sehr ausgezeichnet, daß hier sein Leben und Wirken in einem zusammenfassenden Abrisse dargestellt zu werden verdient.

Christoph von Karlowitz stammte aus einem alten und angesehenen meißnisch-sächsischen Adelsgeschlechte und wurde den 13. Dezember 1507 auf dem am rechten Elbufer gelegenen Rittersitze Hermsdorf geboren. Nächst seinen frommen und rechtschaffenen Eltern hatte der junge Bruder seines Vaters, Georg von Karlowitz, welcher als vertrauter und vielgeltender Rath des Herzogs Georg von Sachsen die Stelle eines Amtmanns zu Dresden bekleidete, den bedeutendsten Einfluß auf seine Erziehung. Schon frühzeitig besuchte der lebhafte und mit den trefflichsten Anlagen ausgestattete Knabe unter der unmittelbaren Aufsicht desselben die Kreuzschule zu Dresden und machte in dem Verständniß der römischen Klassiker und den Anfangsgründen der griechischen Sprache so glückliche Fortschritte, daß er bereits mit dem zwölften Lebensjahre die Universität Leipzig besuchen konnte. Hier setzte er unter der sorgsamen Leitung des berühmten Petrus Mosellanus (Schade) mit dem größten Eifer das in Dresden begonnene Studium der lateinischen und griechischen Schriftsteller fort, wobei ihm eben so sehr der tägliche und innige Verkehr mit dem hochgefeierten Lehrer, wie dessen reiche und ausgewählte Bibliothek zu Statten kam. Unter den römischen Klassikern waren es Livius und Cicero, mit denen er sich vorzugsweise vertraut zu machen suchte und die von ihm auch in der Folge am liebsten gelesen wurden.

Fünf Jahre später finden wir den jungen Karlowitz in Basel zu den Füßen des geistreichen und feingebildeten Erasmus, des berühmten Zöglings der Schule zu Deventer, der eine Zeit lang in Frankreich, Holland, England und Italien gelebt hatte und von dem frischen Geiste der wiedererwachten Wissenschaften lebendig durchdrungen war (s. d. Art.). Auch hier erwarb sich der strebsame Schüler durch seinen Wissenseifer und sein anschließendes Wesen bald die volle Liebe und Anerkennung des hochverehrten Lehrers und lernte, während er die Beschäftigung mit der klassischen Literatur des Alterthums fleißig fortsetzte, durch den vertrauten Umgang mit dem erfahrenen Gelehrten die Welt und die äußeren Verhältnisse der größeren und kleineren Höfe zu einander genauer kennen. Nicht mit Unrecht nennt ihn daher Erasmus in einem Briefe an den Herzog Georg vom Jahre 1527 einen Jüngling, der sich, außer der Empfehlung durch seinen Stand, durch ungewöhnliche Kenntnisse und durch eine Frühreife seines Benehmens so vortheilhaft auszeichne, daß, abgesehen von dem Alter und jugendlichen Aeußeren, nichts Jünglingshaftes in ihm zu finden sey. Er kenne die lateinische Sprache gründlich, sey im Griechischen ziemlich gebildet und habe glückliche Studien in der Rechtswissenschaft gemacht; er sey dabei nüchternen Urtheils, habe angenehmes Thun und weder falsches noch finsteres Wesen sey in ihm; zu einem so hoffnungsvollen jungen Manne müsse man des Herzogs Lande Glück wünschen. So glücklich sich indessen Karlowitz an der Seite des theilnehmenden Freundes und Lehrers in Basel auch fühlte, so gewann doch allmählich bei ihm die Ueberzeugung Raum, wie nothwendig es sey, zu seiner weiteren Ausbildung für das höhere Geschäftsleben eine Akademie zu besuchen, auf welcher er sich in den Rechtswissenschaften mehr vervollkommnen könnte. Er beschloß daher mit Zustimmung des Erasmus, sich nach St. Dole am Doubs im jetzigen Departement des Jura, der alten Franche-Comté, zu begeben, wo eine vom Herzoge Philipp dem Guten 1426 gestiftete Juristenschule blühte und sich ihm zugleich die beste Gelegenheit darbot, die französische Sprache gründlich zu erlernen. Aber auch hier blieb er, wie des Erasmus Briefe aus jener Zeit beweisen, ungeachtet der ernsteren Richtung auf das praktische Leben, den humanistischen Studien getreu und beschäftigte sich vielfach mit den Werken des Laurentius Valla, von denen er die Schrift gegen Poggio bearbeitete und seinem Freunde Wernher von Neuhausen widmete (s. Laurent. Vallae Opp. Basil. apud Henr. Petrum, 1540. 1543. Fol.; vergl. Vita Mosellani

in Vitae virorum etc. Francof. 1536 p. 91 und Müller, Erasmus von Rotterdam S. 121). — In dieser Zeit scheint er auch schon mit dem durch Herz und Geist ausgezeichneten Joachim Camerarius in ein vertrautes Freundschaftsverhältniß getreten zu seyn, welches mit den Jahren immer enger ward und bis zum Tode in treuer Liebe fortdauerte.

Christoph von Karlowitz mochte das 23. Lebensjahr erreicht haben, als er, durch das Studium der Sprachen, der Geschichte und der Rechtswissenschaften gründlich vorbereitet, dem Rufe seines Landesherrn, des Herzogs Georg von Sachsen, folgend, in die öffentlichen Geschäfte eintrat. Zuerst wurde er 1529 auf Empfehlung seines großen Lehrers Erasmus an den König Heinrich VIII. nach England gesendet, um einige Dunkelheiten in den pack'schen Händeln aufzuklären; bald darauf war er im Auftrage Brandenburgs am polnischen Königshofe thätig, von wo ihn wichtige Geschäfte nach Siebenbürgen und dann nach den Niederlanden riefen. Ueberall bewährte er sich als einen geschickten und die Personen und Dinge schnell und richtig auffassenden Unterhändler, so daß ihm auch vom Herzog Moritz, dem er kurz vor dessen erstem Zuge nach Ungarn genauer bekannt geworden war, die bedeutendsten Geschäfte anvertraut wurden. Indessen haben wir uns hier der Kürze wegen auf dasjenige zu beschränken, was er in den großen religiösen Angelegenheiten jener bewegten Zeit für Kirchen und Schulen gethan hat. Schon im Jahre 1530 wird er unter den Räthen genannt, welche den Herzog Georg zu dem durch die Uebergabe des evangelischen Glaubensbekenntnisses ausgezeichneten Reichstage zu Augsburg begleiteten, und wir finden ausdrücklich erwähnt, daß der Herzog ihm und dem erfahrenen Dr. Simon Pistoris hierbei die Besorgung seiner Geschäfte vorzugsweise übertragen habe. Nach der Rückkehr von Augsburg nahm er an der im Herzogthum angeordneten Visitation der Klöster einen nicht unbedeutenden Antheil. Doch wurde seine Thätigkeit rücksichtlich der Religionsangelegenheiten weit erfolgreicher, seitdem der heldenmüthige und trotz seiner Jugend umsichtige Herzog Moritz die Regierung angetreten hatte. Fast zwölf Jahre lang stand er dem berühmten Sachsenfürsten mit seiner gediegenen, vielseitigen Bildung als Rathgeber in den schwierigsten Lagen bis zu dem Augenblicke, als die verhängnißvolle Kugel bei Sievershausen der Heldenlaufbahn desselben ein Ziel setzte, treu zur Seite und pflog in seinem Namen die wichtigsten Unterhandlungen zum Besten der protestantischen Kirche, ungeachtet von Vielen die Aufrichtigkeit seines evangelischen Glaubens in Zweifel gezogen und verdächtigt wurde. Gleich nach dem Regierungsantritte des Herzogs Moritz wurde er mit dem Verkaufe der Klöster, mit der Hebung der Universität Leipzig und mit der Stiftung und Einrichtung der sächsischen Fürstenschulen, die bald der Hauptsitz der altklassischen Studien in Deutschland wurden, beauftragt. In Leipzig übergab er der Universität die Gebäude des Paulinerklosters mit allen dazu gehörigen Zinsen und Einkünften zur neuen Wohnstätte und errichtete für die vier Fakultäten mehr Lehrämter, deren Gehalte er verbesserte, während er sie mit ergebenen und geeigneten Männern besetzte. Kaspar Börner, ebenfalls ein eifriger Beförderer der Universität, sagt in einem Berichte darüber: „Karlowitz, durch Wissenschaft, Scharfsinn und Klugheit ausgezeichnet und der Hochschule, wo er einst gebildet, mit Gunst zugethan, habe die Art der Uebergabe weise überlegt und mit beredtem Munde in lateinischer Sprache den Schlüssel übereignet, Stramburger aber ihm mit gleich glänzender Rede geantwortet. — Nach Beendigung dieses Geschäfts wurde er im Jahre 1542 zum Reichstage nach Nürnberg geschickt, wo er die persönliche Bekanntschaft des vertrauten kaiserlichen Rathes Granvella (s. d. Art. Bd. V, 316 ff.) machte und mit Umsicht die protestirenden Stände vor Gewalt und Unterdrückung ihres Glaubens zu schützen suchte. Auch auf den folgenden Reichstagen zu Worms und Regensburg, auf denen sich die Verhältnisse zwischen dem Kaiser und den protestantischen Fürsten immer mehr verwickelten, bewieß er sich nicht minder thätig. Seiner aufmerksamen und scharfen Beobachtung waren die Uneinigkeit und die Schwächen des schmalkaldischen Bundes nicht entgangen; er bemühte sich daher nach einer im März 1546

mit Granvella gepflogenen Unterhandlung, den Herzog Moritz dem Kaiser näher zu bringen und zu dessen Partei hinüberzuführen. In der That gelang es ihm auch, den Herzog in der Abneigung gegen den schmalkaldischen Bund, der ihm überdieß lästige Geldforderungen auflegte, zu bestärken. Allein ungeachtet Moritz, die politischen Angelegenheiten von den kirchlichen streng scheidend, den Mitgliedern des Bundes den Beitritt standhaft verweigerte, erklärte er ihnen nichtsdestoweniger, daß er zur Vertheidigung der Religion ein stattliches Heer in's Feld stellen und Leib und Gut darüber zusetzen werde. Als nun aber gegen Ende Aprils Karlowitz seinem Wunsche gemäß auf's Neue nach Regensburg abgeordnet wurde und ihm Granvella daselbst im Namen des Kaisers die verlockendsten Anerbietungen machte, ließ Moritz alle weiteren Bedenklichkeiten fahren, kündigte eine mit dem Kurfürsten Johann Friedrich schon verabredete Zusammenkunft wieder auf und sagte sich von der evangelischen Gemeinschaft völlig los. Darauf begab er sich auf des Karlowitz Zureden selbst nach Regensburg, wo ihm der Kaiser nicht nur die lange gewünschte Oberherrlichkeit über die Stifter Magdeburg und Halberstadt, sondern auch die Kurwürde und eine bedeutende Vergrößerung seines Gebietes für seine Mitwirkung gegen den schmalkaldischen Bund zusicherte. Moritz hat sich durch diese Verbindung gegen seine Glaubensgenossen bitteren Tadel zugezogen und ist vielfach des Abfalls von seinem Glauben beschuldigt worden. Wenn man indessen bedenkt, daß der Kaiser stets versicherte, er beabsichtige nicht die Unterdrückung des Protestantismus, sondern lediglich nur die Bestrafung des Ungehorsams und die Behauptung des kaiserlichen Ansehens; daß Moritz und sein treuer Rath Christoph von Karlowitz vor dem Ausbruche des Krieges alle Mittel aufboten, eine Versöhnung zwischen dem Kaiser und den schmalkaldischen Bundesfürsten zu bewirken, daß endlich die kaiserlichen Räthe nicht undeutlich zu verstehen gaben, Karl V. könnte leicht sich bewogen fühlen, die Kurwürde dem sächsischen Hause zu entziehen und einem anderen deutschen Fürstenhause zu übertragen, wenn sich der Herzog nicht seine Freundschaft durch williges Entgegenkommen erhielte, so wird man über das Verhalten desselben in dieser mißlichen Lage milder urtheilen. Wie wenig er gesonnen war, den evangelischen Glauben aufzugeben, hat er deutlich genug dadurch bewiesen, daß er als muthiger Vertheidiger des Protestantismus und Retter deutscher Freiheit auftrat, sobald der Kaiser nach der Vernichtung des schmalkadischen Bundes und der Gefangennahme der Häupter desselben seine Absicht unzweifelhaft offenbarte, den Fortschritten des Protestantismus Einhalt zu thun, den Ruin des Katholicismus zu verhüten und mit Verachtung der Reichsgesetze das deutsche Reich und die Kaiserwürde erblich an sein Haus zu bringen. Mag ihn immerhin die Erbitterung über das widerrechtliche und unedle Gefangenhalten seines Schwiegervaters, des Landgrafen Philipp von Hessen, zu dem Auftreten gegen den Kaiser zunächst getrieben haben, so behielt er doch bei Allem, was er that, die Ausgleichung der Religionsstreitigkeiten stets im Auge, bis der Passauer Vertrag den Bekennern der evangelischen Lehre die Glaubensfreiheit sicherte und den Augsburgischen Religionsfrieden (21. September 1555) vorbereitete. Unter den öffentlichen Verhandlungen, welche während dieser aufgeregten Zeit stattfanden, hat Christoph von Karlowitz an den meisten lebhaften Antheil genommen. Am einflußreichsten war seine Thätigkeit bei den Interimsstreitigkeiten und bei den Bestimmungen des Passauer Vertrages. Durch die ersteren trat er dem gelehrten, feinfühlenden und friedliebenden Melanchthon in Wittenberg näher, mit dem er schon früher einen wissenschaftlichen Verkehr angeknüpft hatte. Beide arbeiteten gemeinschaftlich mit anderen Männern an dem Leipziger Interim, und Melanchthon fühlte sich von dem klassisch gebildeten Karlowitz so sehr angezogen, daß er ihm

*) Schon im Jahre 1545 hatte Melanchthon seine Ausgabe der Rede des Lykurgus gegen Leokrates mit einer gehaltreichen Vorrede Karlowitz gewidmet, in der er die alten Klassiker als Muster empfiehlt und auf die Wichtigkeit des Studiums derselben für Staat und Kirche hinweist (vgl. Bretschneider, Corpus Reformat. Vol. V. p. 536 sqq.).

sein Herz erschloß. Indessen wurde ein Schreiben, welches er zu Ende Aprils 1548 an Karlowitz richtete, für ihn die Ursache vielen Hasses und niedriger Verläumdung, da er in demselben voll Unmuths über die Uebertreibungen, welcher sich damals ungeschickte Prediger und die ungefügige Menge schuldig machten, tadelnd die streitsüchtige Heftigkeit Luther's erwähnte und nicht undeutlich auf das zweckwidrige Benehmen der durch eigene Schuld besiegten Bundesfürsten an der Donau anspielte. Doch ließ sich Karlowitz trotz der Schmähungen der Gegner Melanchthon's in seiner Liebe zu demselben nicht stören, sondern beschäftigte sich angelegentlich mit seinen Schriften und setzte den Briefwechsel mit ihm auch später noch fort.

Als der Kurfürst August nach dem unerwarteten zu frühen Tode seines Bruders Moritz die Regierung übernahm, behielt Karlowitz seine einflußreiche Stellung unter den kurfürstlichen Räthen bei. Seinen bisherigen Grundsätzen getreu, bemühte er sich, vor Allem ein gutes Vernehmen zwischen seinem und dem österreichisch-habsburgischen Kaiserhause zu erhalten, und oft wurde er an den der evangelischen Lehre geneigten Maximilian, Ferdinand's Sohn, gesandt, um durch seine Vermittelung die angeknüpfte Freundschaft zwischen diesem und seinem Landesfürsten immer inniger zu machen. Im Jahre 1554 nahm er zugleich an dem am 24. Februar desselben Jahres abgeschlossenen Vertrage zu Naumburg an der Saale Theil, welcher die Grundlagen des Länderbesitzes der ernestinischen Linie bestimmte, die Verhältnisse des Gesammthauses Sachsen regelte und für die kirchlich-politische Lage der Dinge deshalb von hoher Wichtigkeit ist, weil sich die daselbst versammelten protestantischen Fürsten das Verharren bei dem Augsburgischen Bekenntnisse gegenseitig gelobten (vgl. Weiße, Gesch. der chursächs. Staaten. IV. S. 51 ff.; Ranke, historisch-politische Zeitschr. I. S. 227). Auch auf dem Reichstage zu Augsburg, auf welchem 1555 der allgemeine Religionsfriede berathen und beschlossen wurde, befand sich Christoph von Karlowitz unter den sächsischen Gesandten, und seine Gegenwart war hier um so wichtiger, da er bei dem Passauer Vergleiche, der den einzelnen Artikeln des Religionsfriedens zu Grunde gelegt werden sollte, hauptsächlich thätig gewesen war, weßhalb auch der Kurfürst August seine Gesandten anwieß, zu keinem Punkte ihre Zustimmung zu geben, ohne vorher Karlowitz zu Rathe gezogen zu haben. Als darauf 13 Jahre später (1568) der milde und edle Kaiser Maximilian II. dem österreichischen Adel die Annahme des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses gestattete, lud er Christoph von Karlowitz und Joachim Camerarius zu ferneren Berathungen in dieser Angelegenheit nach Wien ein und trug ihnen auf, eine dem Bekenntnisse entsprechende Kirchenordnung zu verfassen. Zwar gerieth dies letztere Geschäft durch mancherlei unvorhergesehene Hindernisse in's Stocken, dagegen arbeiteten Beide gemeinschaftlich in lateinischer Sprache einen für den Kaiser bestimmten Aufsatz aus, in welchem sie sich zunächst über die Inquisition und das gefährliche Treiben der Spanier in den Niederlanden verbreiteten, von den Confiskationen, Verwüstungen und dem unheilvollen Verfahren daselbst sprechen, vor der spanischen und französischen Politik warnen, vor Allem aber der deutschen Nation Einigkeit zwischen Haupt und Gliedern des Reiches dringend empfehlen und mit der Bemerkung schließen, daß der Vertrag zu Passau und der Religionsfriede Ruhe und Einigkeit in Deutschland geschaffen hätten, welches ohne diese Satzungen unfehlbar zerfallen seyn würde (vgl. Consilium pro republica scriptum et oblatum Maximiliano II. Imperat. contra Hispanic. Tyrannidem. Auctt. D. Christophoro Carlevitzio et D. Joach. Camerario. 1569. in Goldast, politic. imperial. p. 1161).

In den letzten Jahren seines vielbewegten Lebens zog sich Karlowitz von den öffentlichen Geschäften mehr und mehr zurück und benutzte die ihm dadurch zu Theil gewordene freie Zeit dazu, seine eigenen Angelegenheiten auf seinen Gütern zu besorgen. Am liebsten verweilte er auf seiner angekauften großen Besitzung Rothenhaus in Böhmen unweit der sächsischen Gränze, wo theils die gewöhnlichen ländlichen Geschäfte, theils einige neue industrielle Unternehmungen seine Aufmerksamkeit in Anspruch nahmen.

Neben denselben gewährte ihm die Lektüre der klassischen Schriftsteller des Alterthums und der wissenschaftlichen Werke seiner Zeit, sowie der fortgesetzte Briefwechsel mit bewährten Freunden, wie Fabricius, Krakau, Pflugk, Werthern, Sabinus, dem Schwiegersohne Melanchthon's, und mit dem staatsklugen und kriegserfahrenen Lazarus Schwendi Erholung und Aufheiterung. Den lebhaftesten schriftlichen Verkehr führte er indessen mit dem treuen Camerarius, von dem er sich oft historische und literarische Notizen erbat und der ihm bereitwillig die gewünschten Bücher verschaffte. Unter diesen Beschäftigungen würden ihm die letzten Lebensjahre in ländlicher Zurückgezogenheit ruhig und heiter verflossen seyn, wenn ihn nicht eine durch die häufige Abwesenheit von seinen Gütern während seiner öffentlichen Thätigkeit gehäufte Schuldenlast und seine dadurch zerrütteten Vermögensverhältnisse zu sehr gedrückt hätten. Um dem Andringen seiner Gläubiger zu genügen, sah er sich endlich genöthigt, einen Theil seines ausgedehnten Güterbesitzes zu veräußern, so ungern er sich auch zu diesem Auskunftsmittel entschloß. Dazu kam, daß er als erfahrener Staatsmann auf die Lage der Kirche und der Staaten, welche sich damals keineswegs erfreulich gestaltete, nur mit Betrübniß hinblicken konnte. Denn während in vielen Ländern grausamer Verfolgungseifer die katholische Kirche schändete, begann auch unter den Protestanten das Gesetz der Duldung und Liebe vor theologisch-scholastischer Rechthaberei allmählich zu weichen und ihre Zänkereien sich zu Ketzerverfolgungen zu steigern. Flacius, Major, Pfeffinger, Amsdorf, Striegel, Osiander und Andere drängten sich als Wortführer hervor und unterhielten und vermehrten den unerquicklichen und verderblichen Streit. So endete Christoph v. Karlowitz sein thatenreiches Leben unter Sorgen und mit trüben Blicken auf die kommende Zeit in den ersten Tagen des Jahres 1578 auf dem Schlosse Rothenhaus. Er starb unerwartet und ohne daß ein Krankenlager oder eine auffallende Abnahme seiner Körper- und Geisteskräfte vorausgegangen war. Seine irdische Hülle wurde in der protestantischen Kirche zu Görkau feierlich bestattet. Grabschriften in lateinischer gebundener Rede deuten noch jetzt den Gang seines Lebens an, bezeichnen die Aemter und Geschäfte, denen er vorgestanden, und rühmen die hohe Bildung seines Geistes und Herzens. Er hatte die Würde eines Erbritters des heiligen Reiches, war Rath des Kaisers, der Kurfürsten Moritz und August zu Sachsen, von der Pfalz und zu Brandenburg. Auch in Anhalt und Pommern hatte man ihn mit gleicher Amtswürde betraut. Er war von Karakter fromm, gutmüthig und wohlwollend gegen Jedermann, uneigennützig, mildthätig und freundlich gegen Arme und Untergebene, und so fern von aller Rachsucht, daß er selbst denen, von welchen er wußte, daß sie hinter seinem Rücken als Feinde es übel mit ihm meinten, alles Gute that und nie von ihnen Böses redete, auch dieß von Anderen nicht leiden und gestatten wollte. Treffend und wahr sagt sein Biograph, Dr. von Langenn, von ihm: „Karlowitz hat ein bewegtes, wichtiges Leben geführt, seinen Fürsten treu gedient, die Bedeutung des Kaiserhauses für Deutschland begriffen und als Ziel festgehalten; die Reformation, die er vom Anfange an, von ihrer Jugendblüthe bis zu vielfacher Zerklüftung durch erbitterte Parteien, gesehen, hat er ruhig beurtheilt; ihm gebührt nächst Moritz der größte Antheil am Passauer Vertrage. Er selbst war aufrichtiger Protestant, ohne Parteisucht und Fanatismus, ächte Gottesfurcht lebte in seinem Herzen.“ — Ein Bildniß desselben befindet sich vor dem zweiten Bande des „Leben des Herzogs und Kurfürsten zu Sachsen, von Dr. Friedr. Alb. von Langenn.“ Leipzig 1841.

Als Quellen haben wir außer der eben angeführten Lebensbeschreibung des Kurfürsten Moritz benutzt: Weiße, Bruchstücke aus dem Leben Christ. von Carlowitz. Freiberg 1801. 8°. — Dr. Fried. A. von Langenn, Christoph von Carlowitz. Eine Darstellung aus dem 16. Jahrhundert. Leipz. 1854. 8°. — G. J. Planck, Gesch. des protestantischen Lehrbegriffs. Bd. IV. Leipzig 1796. 8° — L. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Bd. 4 u. 5. der 3ten Ausg. Berlin 1852. 8°.

G. H. Klippel.

Kimchi, David, Sohn Joseph Kimchi's (gewöhnlich auch רד״ק, d. h. Rabbi David Kimchi *) genannt), wurde um's Jahr 1190 **) zu Narbonne geboren. Schon sein Vater und Bruder Moses zeichneten sich durch Gelehrsamkeit aus. Von den Schriften seines Vaters wurde nur ein polemisches Werk, „Sefer Habrith" ***) (Constantinopel 1710) gedruckt, während seine anderen Arbeiten nur noch in Handschriften vorhanden und nur aus den Citaten seines Sohnes bekannt sind. Schon Moses †) Kimchi übertraf seinen Vater an Popularität, und seine Grammatik wurde geschätzt, obwohl seine exegetischen Werke nie gedruckt wurden. David Kimchi überstrahlte als populärer Schriftsteller nicht nur den Vater und Bruder, sondern alle seine Vorgänger auf dem Gebiete der Grammatik. Er erlangte seine Berühmtheit weniger wegen origineller Produktionen, sondern weil er es verstand, das Beste aus früheren Werken auszuheben und sein Material wohl geordnet und faßlich dem Leser darzubieten. Das Lehramt war sein Beruf (vgl. das Nachwort zu seinem Wörterbuche) und dieses kam ihm als Schriftsteller zu gute. Seine Erfahrung belehrte ihn, wie er uns in der Einleitung zu seiner Grammatik mittheilt, daß seine Vorgänger durch ihre Weitläufigkeit Viele von dem Studium ihrer Schriften zurückschreckten. Das ihm vorschwebende Ideal war darum, durch leichtfaßliche Darstellung das Studium der hebräischen Sprache zu erleichtern. Sein Ziel war auf's Glänzendste erreicht! Mit Recht sagt Gesenius (Geschichte der hebr. Sprache und Schrift S. 97), Kimchi habe bei den Juden als Grammatiker und Lexikograph ein beinahe klassisches Ansehen erlangt. Seine Arbeiten fesselten aber auch die Aufmerksamkeit karaitischer Gelehrten ††). Auch die ältesten christlichen Grammatiker schätzten seine Werke, und besonders bearbeitete Reuchlin, der Vater der hebräischen Grammatik unter den Christen, seine „Rudimenta linguae hebraeicae" nach Kimchi's Sprachlehre. Kimchi's Hauptwerk ist sein „Michlol" †††), d. h. das Umfassende, weil, wie er in der Vorrede sagt, es seine Absicht war, die Grammatik darin zusammenzufassen, damit das Erlernen dem Schüler erleichtert würde. Die Eintheilung in seiner Grammatik ist folgende: die erste Pforte (שער רקדוק הפעלים) behandelt die Zeitwörter; die zweite Pforte (שער דקדוק השמות) behandelt die Hauptwörter und die dritte Pforte (שער דקדוק המלים) behandelt die Fürwörter, Verhältnißwörter und Binde-, wörter. Wir finden bei ihm auch eine neue Eintheilung der Vokale. Ibn Chajug theilte die Vokale in sieben Hauptvokale (שבעה מלכים) ab, welche Ibn Esra und Juda Haleos auf drei reducirten. Kimchi theilt zum ersten Male sämmtliche Vokale in zwei

---

*) Man wendete auf ihn den Spruch Pirke Aboth III, 17. an — אִם אֵין קֶמַח אֵין תּוֹרָה — „ohne Mehl [קמיח, Anspielung auf Kimchi] kann das Gesetz nicht studirt werdn."

**) David Ganz setzt sein Geburtsjahr auf1190, und nach dem Schalscheleth Hakabalah wurde er 1192 geboren. Vgl. Bartolocius Bibliotheca magna rabbinica. Vol. II. p. 260 und Wolf, Bibl. Heb. I, 299, wo die von Algazi angegebene falsche Jahreszahl berichtigt ist.

***) Daß Joseph Kimchi eine polemische Schrift dieses Namens verfaßte, wissen wir aus Kimchi's Lexikon (עלם ק); warum nun Steinschneider in Ersch u. Gruber's Encyklop. Th. 27. S. 410 das Buch als angeblich von Joseph Kimchi verfaßt bezeichnet, motivirt er nicht näher. Handschriftlich besitzen wir noch von Joseph Kimchi: 1) Sefer Hasikaron (Grammatik); 2) Sefer Hagaluj (Lexikon; s. Kimchi im Lexikon s. ארן, שלש, אשם, אלש, כרה u. s. w.; 3) Sefer Milchamoth Haschem (Polemik; 4) Sefer Habrith; 5) führt Kimchi im Lexikon s. קבץ ein Werk ס׳ הלקט, d. i. Notizbuch? an.

†) Oftmals ist seine Grammatik Mehalach Schebila ha Daath abgedruckt. Aelteste bekannte Ausgaben in 4. Pesaro 1208 u. 1509 mit Anmerkk. von Eliah Leorta. Auch von Seb. Münster herausgegeben mit punktirtem Text und lateinischer Uebersetzung, Basel 1531, unter dem Titel „Diktuk". Ausgabe von C. L'Empereur unter dem Originaltitel mit Erläut., Lugd. Bat. 1631. Außerdem noch eine Masse von Ausgaben S. Steinschneider's Manuale Bibliographicum §. 1051, und Wolf, Bibl. Hebr. I, 892. Seinen bis jetzt nicht gedruckten Commentar zum Buche Hiob fand ich in einer römischen Bibliothek, worüber mehr an einem anderen Orte.

††) S. Mibchar zu Levit. Ed. Goslar p. 46d.

†††) Aelteste Ausgabe. Fol. Constantinopel 1532 — 34., mit lateinischer Uebersetzung von G. Guidacerii. 8. Paris 1540, mit Anmerkungen von Elias Levita. Fol. Venetia 1545 u. A.

Klassen ein: a) lange Vokale: 1) langes Kamez, 2) Zere oder Kamez parvum, 3) Cholem, 4) Schurek und 5) Chirek; b) kurze Vokale: 1) langes Pathach, 2) Segol oder kurzes Pathach, 3) Kamez Chatuf, 4) Chirek ohne Jod und 5) Kibbuz. Wie wenig seine Grammatik den Ansprüchen unserer heutigen Wissenschaft entspricht, da sie, abgesehen von ihrer eigenthümlichen Eintheilung, über Accente und Syntax nur gelegentliche Winke gibt, ohne eine systematische Darstellung derselben anzubahnen, ist selbstverständlich. Als Lexikograph sind es wiederum weniger die originellen Leistungen, welche uns dessen (ספר השרשים)*) „Wurzelbuch" Theil II. seiner Grammatik so schätzbar macht, als die darin aufbewahrten Notizen aus zum Theil verloren gegangenen oder unzugänglichen Werken früherer Gelehrten. Von dieser Seite aus betrachtet, ist dasselbe für die Exegese ein überaus schätzbares Werk, da sich eine nicht geringe Anzahl von Notizen aus den Schriften Ibn Koreisch's, Saadiah's, Menachem Ibn Saruk's, Hai Gaon's u. A. darin finden**). Kimchi hat zwar nicht immer die Autoren angeführt, wie ich das aus dem Wörterbuche Ibn Koreisch's, wovon die Vaticana eine hebräische Uebersetzung besitzt, welche ich vielfach mit Kimchi verglichen habe, ersah. Auch hat er uns manche werthvolle Variante aufbewahrt, da ihm Handschriften vorlagen, die seitdem verloren gegangen sind. Sein Werkchen „Et Sopher" ***), von dem bis jetzt nur ein Fragment gefunden wurde, ist nicht von großer Bedeutung. Ob, wie man ohne Quellenangabe (vgl. Encyklopädie von Ersch und Gruber, Bd. III. S. 90) behauptete, die auf Befehl Alfons' verfertigte spanische Bibelübersetzung von Kimchi sey, ist noch nicht nachgewiesen!

Wir haben nun noch über die exegetischen Arbeiten Kimchi's zu reden. Er hat fast über alle Bücher der heil. Schrift Commentare geschrieben, jedoch besitzen wir von seinem Commentare zum Pentateuch nur die Genesis, welche erst in der neueren Zeit gedruckt wurde. Als Schriftausleger mußte er sich schon wegen seines leichtfaßlichen Styles einen großen Lehrkreis verschaffen. Einige seiner Commentare erschienen darum auch schon in den ältesten Drucken†). Was seine Auslegungsweise speciell angeht, so vertritt er mehr eine vermittelnde Richtung. Er zieht es immer vor, wo möglich den einfachen Sinn der Schrift zu erfassen, führt abrr nebenbei dennoch rabbinische Auslegungen und Deuteleien an. Dieß that er mehr, wie er uns (Einleitung zum Commentar zu Josua) sagt, den Liebhabern dieser Schule zu Gefallen. Als Polemiker gegen das Christenthum trat er nie fanatisch auf, sondern beschränkte sich darauf, die Behauptung christlicher Apologeten in Bezug auf die Deutung einzelner messianischer Stellen ruhig zu bekämpfen††). Er schrieb sogar Antworten, an einen Christen gerichtet, über folgende Psalmstellen: Ps. 2, 7. 19, 1. 21, 1. 22, 1. 45, 10. Ps. 72. 87. 110, 1. Man bemerkt aber bei ihm in der Auslegung messianischer Stellen ein gewisses Schwanken. So deutet er in seinem Wörterbuche (s. משח) Jes. 61., auf den Messias und in

*) Aelteste Ausgabe. Fol. Neapel 1490, mit dem Nachweis der Citaten. Fol. Neapel 1491; spätere Ausgg. Fol. Constantinopel 1513, Venetia 1529, meist das von Lebrecht und Biesenthal. Berlin 1838—1847. 4.

**) Schrifterklärungen aus Saadiah s. im Wurzelbuche s. v. כדר, כפף, להה, לוז, נעץ, נשר, קצע und viele andere Auszüge aus Hai Gaon s. v. גדש, באש, אהל, בלע, כחל, עגר und Andere.

***) Wird von Elias Levita im Masoreth Hamasoreth und von Manachem de Lonzano in seinem Büchlein „Or Thorah" citirt.

†) So erschienen schon seine Commentare zu den Psalmen in Neapel 1487, der zur den Prophet. proc. Soncini 1446, der zu Jesaias u. Jeremias, Neapel 1497 Fol. Eine deutsche Uebersetzung seines Commentars zu Amos von Matth. Vehl soll schon 1481 zu Köln erschienen seyn? (Wolf. Bibl. Hebr. I, 302). Seine Psalmencommentare wurden in's Lateinische übersetzt. Ausgg. von Ambros. Janrier. 4. Paris 1666; ebenso andere seiner Commentare. Seine Commentare wurden in den sogenannten Bombergischen großen Bibeln und in der von Buxtorf besorgten Ausgabe abgedruckt.

††) Seine Antworten zu den messianischen Psalmstellen sind abgedruckt im „Liber Nizachon" Ed. Hackspan. Nürnb. 1644. p. 196—200.

seinem Commentare zur Stelle auf den Propheten. Auch gegen die freiere Richtung im Judenthume benahm er, der ja, wie viele jüdische Gelehrten seiner Zeit, mit der aristotelischen Philosophie bekannt war *), obwohl daneben der strengen rabbinischen Richtung huldigend, sich sehr mild. Am schönsten zeigt er dieses in seinen zur Vertheidigung des verketzerten Maimonides abgefaßten Briefen. Diese Sendschreiben an Juda Alphachar**) waren wohl seine letzte literarische Arbeit, denn ihre Abfassung fällt in die Zeit seines vorgerückten Alters. — Von seinen sonstigen Lebensschicksalen wissen wir nichts. Seine gelehrten Arbeiten werden jedoch seinem Namen stets Ehre machen.

Dr. M. Heidenheim.

Klarenbach, Adolf, und Peter Flysteden sind zwar erst in der Gefangenschaft um des Evangeliums willen zusammengeführt worden, ihre Namen aber werden seit ihrem gleichzeitigen Märtyrertode am 28. Sept. 1529 zu Köln am Rhein immer unzertrennlich bleiben. Das Leben und Wirken des erstgenannten Blutzeugen der Wahrheit zeigt, wie weit schon vor dem Jahre 1529 die reformatorische Bewegung im nordwestlichen Deutschland verbreitet war. Das Ende beider Männer beweist aber auch, welch' eine furchtbare Feindschaft dem Evangelium dort entgegentrat. Durch die Flammen, in welchen sie ihren Geist in die Hände des Herrn befahlen, ist für eine Zeit lang in der Erzdiöcese Köln die Reformation unterdrückt, aber freilich nicht erstickt worden, da derselbe Erzbischof, Hermann V. von Köln, welcher Klarenbach und Flysteden der fanatischen Wuth der Feinde des Evangeliums preisgab, später als Bekenner desselben und als Reformator aufgetreten ist.

A. Klarenbach ist gegen Ende des 15. Jahrhunderts zu Buscherhof unweit der Reichsstadt Lennep im Herzogthum Berg geboren; er nannte sich deshalb selbst K. zum Busche. Noch heute besteht jener Hof, in dessen Bereiche im J. 1829 bei der dritten Säkularfeier des glorreichen Märtyrerthums ein einfaches Denkmal errichtet worden ist. Auch ist der Familienname „Klarenbach“ im bergischen Lande noch heute vielfach verbreitet. Adolf wurde von seinen Eltern fleißig zur Schule angehalten und hatte selbst einen besonderen Trieb zum Lernen. Daher entschloß er sich zum Studiren. Er bezog zuerst die Domschule zu Münster, welche damals durch den Einfluß ausgezeichneter Humanisten, wie Murmellius, Rudolf von Langen u. A. sich einen wohlbegründeten Ruf weithin erworben hatte. Hier wurde Klarenbach bald für die neuen Studien gewonnen, der Jüngling kam aber auch zugleich in die Schule der Noth, da seine Eltern, wiewohl sie eine ziemliche Nahrung hatten, ihn nicht immer ausreichend unterstützen konnten. Klarenbach setzte dann zu Köln seine Studien weiter fort, wo er unter Anderen Männer wie Arnold von Tongern, bekannt aus dem Streite Reuchlin's mit den Kölnern, und Johann von Venradt, beides seine nachmaligen Inquisitoren, zu Lehrern hatte. Durch diese wurde Klarenbach veranlaßt, das alte System mit den Mitteln, welche ihm seine humanistischen Studien verschafft hatten, reiflich zu prüfen und sich zu entscheiden. Inmitten des entarteten Kölner Lebens blieb er ein sittiger, keuscher und nüchterner Jüngling und war eifrig bestrebt, seine Kenntnisse in der lateinischen und griechischen Sprache zu erweitern. Er erwarb sich zu Köln den Grad eines Magisters. In den geistlichen Stand trat er nicht ein. In die Zeit seiner Kölner Studien fallen die Anfänge der Reformation, welche bald die ganze deutsche Nation in Bewegung versetzte. Wahrscheinlich ist es Klarenbach ähnlich wie dem Züricher Reformator Bullinger ergangen, der gleichzeitig mit ihm zu Köln studirt hat, daß auch er dort zuerst mit einzelnen Schriften von Luther Bekanntschaft gemacht und sich bald mit der neuen Lehre befreundet hat. Da Klarenbach sich dem Unterrichte der Jugend widmen wollte, so trat

*) S. Delitzsch, zur Geschichte der jüd. Poesie. S. 142. Anm. 2.

**) Diese Briefsammlung erschien in 8. Venet. 1545. Ich besitze selbst die älteste Ausgabe, erschienen zu Constantinopel. Es gibt aber deren viele Ausgaben. Ausführlich über diesen Briefwechsel spricht Bartolecius Vol. I. p. 29 u. f. Uebersetzungen daraus theilt Jost mit in seiner „Geschichte der Israeliten“. Vol. VI. S. 194 f.

er in Folge früherer Beziehungen als Conrektor bei der Martinischule zu Münster ein, seit dem Jahre 1520, und benutzte seine Stellung, um seinen Schülern nicht bloß gelehrte Kenntnisse auf gründliche Weise beizubringen, sondern auch um ihnen und auch anderen Bürgern in Privatversammlungen die evangelische Wahrheit zu verkündigen. Da er aber bald seiner evangelischen Lehren halber bedroht wurde, begab er sich nach Wesel, wo ihm die Stelle eines Conrektors an der Stadtschule im Jahre 1523 übertragen wurde. Unter den Freunden, welche Klarenbach dort und in dem nahen Büderich erwarb, ist besonders sein Gesinnungsgenosse Joh. Klopreiß, Kaplan zu Büderich, in seine späteren Geschicke verflochten.

Zu Wesel trat Klarenbach immer offener gegen seine Schüler und in weiterem Kreise mit der evangelischen Lehre hervor. Er wehrte die Angriffe eines Mönchs der Observanz auf die Schule ab, widerlegte die von der Kanzel gepredigten pelagianischen Irrthümer eines anderen Mönchs dieses Ordens, indem er mit einer Anzahl Bürger sich zu ihm begab, und setzte allen Mißbräuchen, welche in der katholischen Kirche eingerissen waren, die biblische Lehre vom rechtfertigenden Glauben und der allein selig machenden Gnade Gottes ohne alles Verdienst der Werke entgegen. Dadurch zog er sich bald die Feindschaft des erzbischöflichen Fiskals Trip zu, der ihn durch den Official zu Köln bei dem Herzog Johann von Cleve verklagen ließ. Der Herzog hatte schon bei dem Rathe der Stadt die Absetzung und Ausweisung Klarenbach's verfügt, als er nachher, wie auch der Rath zu Wesel, herausbrachte, daß die specielle Anklage des Fiskals eine Lüge gewesen, und so wurde Klarenbach wieder in sein Amt und den früheren Genuß der Stadtfreiheit eingesetzt. Neue, immer heftigere Angriffe seiner Feinde zu Wesel und zu Büderich, wohin er sich eine Zeit lang zu seinem Freunde Klopreiß begeben hatte, veranlaßten Klarenbach, jene Gegend zu verlassen, und er wandte sich nun nach Osnabrück, wohin ihm einzelne seiner Schüler, junge Leute von Köln und Wesel, darunter selbst Franzosen, folgten. Dort nahm ihn eine fromme Wittwe, Frau Warendorp, auf, die er später noch auf dem Wege zum Scheiterhaufen grüßen ließ. Es waren nun nicht mehr Schriften der Klassiker, die er erklärte, sondern mehrere Bücher des Neuen Testaments, im Sommer des Jahres 1526 das Evangelium Johannis und daneben Melanchthon's Dialektik; im Winter ging er zu den Briefen des Paulus über. Er lud zu diesen Vorlesungen alle diejenigen ein, welche Christum wahrhaft lieb haben. Die neutestamentlichen Schriften, die er auslegte, mußte er erst diktiren, da es an Exemplaren in griechischer Sprache mangelte. Klarenbach ertheilte auch in der öffentlichen Schule dort außerordentlichen Unterricht und soll sogar in der Katharinenkirche gepredigt haben. Seine reine und lautere Lehre des Evangeliums, welche ganz der heil. Schrift gemäß war, erregte bald großen Anstoß. Die Domherren brachten es beim Bischof dahin, daß er den beliebten Lehrer im Jahre 1527 aus der Stadt verbannte, nachdem er kaum ein Jahr daselbst gewirkt hatte.

Klarenbach entschloß sich nun, einem Rufe als Diakon nach Meldorp im Diethmarschen zu folgen, um hinfort seine ganze Kraft der Predigt des Evangeliums zu widmen. Auf der Reise dorthin beabsichtigte er auch Bremen zu berühren, weil man ihn dort hören wollte. Zuvor brachte er seine Schüler, die mit ihm gezogen waren, zu ihren Eltern zurück und besuchte dann die Seinigen auf dem Buscherhofe. Da er hier bei seinen Eltern und Geschwistern, bei seinen Verwandten und Landsleuten für seine Lehre Gehör fand, so schrieb er nach Dietmarschen und den Orten, welche er auf der Reise nach Meldorp besuchen wollte, daß sie allda doch Geduld haben wollten, wenn seine Ankunft sich verzögere, auf daß auch im Bergischen Lande Etliche noch der Gnade Gottes des Evangeliums möchten theihaftig werden. Manche Kämpfe hatte Klarenbach in seinem nächsten Kreise zu bestehen; sonderlich auch mit seiner Mutter mußte er viel disputiren über die Göttlichkeit und Anbetung der heiligen Jungfrau, über die Anrufung der Heiligen, über Vigilien und andere Irrthümer. Seine Angehörigen steckten so tief in der Blindheit und Unwissenheit ihrer Zeit, daß z. B. seine Mutter

nicht einmal die Auferstehung der Todten glauben konnte. Sie meinte, es sey eine närrische Predigt, daß die Knochen so zu Pulver verbrannt und in der Erden verweset und das Fleisch, das die Raben und Fische verzehret, wiederum zusammenfließen und zusammenkommen werde. Ihr Sohn Adolf überzeugte sie aber von der Wahrheit der Auferstehung des Leibes aus der heil. Schrift, so daß sie diesen Artikel wie auch andere glaubte.

Vom Buscherhof aus, wo Klarenbach den Sommer des Jahres 1527 hindurch blieb, wirkte er in der Nachbarschaft und predigte freimüthig das Evangelium ringsum im Bergischen Lande. Die Warnungen seiner Eltern achtete er nicht, sondern erklärte ihnen mit großer Freudigkeit: „wie er durch Gottes Gnade mit allen Mönchen und Pfaffen, so im Lande von Berge wären, wollte des Evangeliums halber zum Feuer disputiren und handeln und sich allein in die Gefahr stellen, so er der Sachen unterginge und nicht sie, so er durch Christum den Herrn gewinne und überlegen sey." Die Verfolgung blieb nicht aus. Schon bald hatten die Pfaffen und Mönche mit ihrem Anhange es bei dem Herzog Johann und seinen Amtleuten dahin zu bringen gesucht, daß Klarenbach gefangen genommen würde. Es war ihnen indeß nicht gelungen. Um Pfingsten aber gelang es seinen Feinden, den Amtmann der Bienburg (Beienburg), Franz Grafen vonWaldeck, Domherrn von Köln, so gegen ihn aufzubringen, daß jener durch seinen Schutzboten in der Kirche zu Lüttringhausen öffentlich bekannt machen ließ, Klarenbach dürfe sein Amt und Gebiet nicht wieder betreten, widrigenfalls die Beienbnrg ihm zur Wohnung werden sollte. Da Klarenbach wohl durchschaute, wer den Grafen zu diesem Bannbefehl bestimmt habe, so richtete er vom Buscherhof aus ein Schreiben an ihn, worin er demüthig darum bittet, daß es ihm verstattet werde, sich wider seine Widersacher, die nicht nach dem Recht, sondern mit der Gewalt wider ihn handelten, zu verantworten, damit es klar werde, was er gesagt und gethan habe. Den Gehorsam gegen alle Obrigkeit habe er dem Worte Gottes gemäß selbst beobachtet und auch Andere immer dazu angehalten. Auf diesen Brief erhielt Klarenbach keine Antwort. Er sandte dann noch einen zweiten ab, worin er die frühere Bitte in vollem Vertrauen zur Gerechtigkeitsliebe des Grafen wiederholte, sah sich aber bitter getäuscht, da der Graf den Brief nicht einmal annehmen wollte, sondern dem Boten erklärte: „ob er ihn (Klarenbach) noch zu wenig habe warnen lassen?" Auch an anderen Orten des Bergischen Landes wurde Klarenbach wegen der Predigt des Evangeliums bedroht; so zu Elberfeld, woselbst der Droste Godert Ketteler öffentlich vor dem ganzen Kirchspiel aussprach, daß wenn Klarenbach sich wieder dort blicken lasse, so wollte er einen solchen Gang mit ihm gehen, daß er so bald nicht mehr predigen sollte. Deshalb beschloß Klarenbach, seine Heimath zu verlassen. Als Abschiedswort hinterließ er ein an den Bürgermeister, Rath und die Gemeinde der Stadt Lennep gerichtetes Schreiben, worin er seine früheren Erlebnisse erzählt, und um die Leser in Stand zu setzen, sich selbst ein Urtheil in der Sache zu bilden, eine Anzahl Artikel aus der Schrift aufstellt, worin seine Lehre kürzlich zusammengefaßt ist. Vor Allem wird darin der Unterschied des Gesetzes und des Evangeliums im Lichte der paulinischen Lehre klar auseinandergesetzt und daran die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben angeknüpft. Wenn Klarenbach in diesen Artikeln sich in voller Uebereinstimmung mit der Lehre Luther's befindet, so läßt sich doch aus der schriftmäßigen Begründung der Rechtfertigungslehre und aus der Bestimmung des Verhältnisses der Werke zum Glauben seine selbstständige Stellung erkennen, die er vom Humanismus aus durch Vertiefung in die biblische Theologie und deren eigentlichen Kern, die Heilslehre, gewonnen hatte. Der zweite Theil dieser Artikel behandelt die Irrthümer und Mißbräuche der römischen Kirche wiederum im Lichte der heil. Schrift, namentlich Messe, Unterschied der Speisen und Tage, Rosenkranz, Fasten, Anrufung der Heiligen, Bilderverehrung, Fegfeuer, Ohrenbeichte, Cölibat u. s. w. An einzelne Punkte, wie die Messe, Beichte und das heil. Abendmahl, sind praktische Erörterungen angeknüpft, welche

den ächt reformatorischen Karakter Klarenbach's offenbaren. Was das heil. Abendmahl betrifft, so ist Klarenbach, obgleich er damals schon die Schrift Luther's von dem Sakrament des Abendmahls Christi wider die Schwärmer, wie er in seinem Verhör später bekennet, gelesen hatte, in den Streit der Wittenberger und Schweizer nicht eingetreten. Er hält sich einfach an die Einsetzungsworte des Herrn: das ist mein Leib u. s. w. — und hebt den Segen des geistlichen Empfanges des Sakraments im Glauben hervor, nämlich die Vergebung der Sünden. Klarenbach hatte sich in dem Begleitschreiben an die Lenneper erboten, diese Artikel gegen seine Widersacher vertheidigen zu wollen und ihnen dadurch nach der Schrift zu beweisen, daß er kein Ketzer sey, wie sie ihn gescholten hatten, „der würdig sey, daß man ihn verbrennte oder ertränkte oder sonst umbrächte". Am Schlusse der Artikel erhebt er sich mit voller Freudigkeit zu dem Lobe Gottes, daß er ihn würdig erachtet habe, solches um seines heiligen Namens willen zu leiden. „Sie sollten aber wissen, daß, wenn sie mir schon das Leben genommen haben, sie mir dennoch Christum, das ewige Leben, nicht nehmen, noch ihn umbringen können, auf welchem ich stehe und trotze nicht allein den Papisten, sondern allen Thoren der Hölle, in aller meiner Widerwärtigkeit und Verfolgung. Derselbe Herr Christus wolle sie bekehren, daß sie mit uns anderen armen Sündern zu seiner Herrlichkeit die ewige Seligkeit mögen erlangen."

Wohin sich Klarenbach gegen Ende des Jahres 1527 von Buscherhof begeben habe, ist zweifelhaft, ob gleich nach Büderich zu seinem Freunde Klopreiß oder erst ein halbes Jahr später? Für die erstere Annahme könnte der Umstand sprechen, daß, wie aus den erzbischöflichen Akten in Betreff Klarenbach's erhellt, seine Gefangennehmung gleichzeitig mit Klopreiß zu Köln in den Fasten des Jahres 1528 auf Ersuchen des Herzogs Johann von Jülich, Cleve und Berg erfolgt ist. Dazu konnte der damals zu Cleve residirende Herzog wohl veranlaßt werden, wenn er von dem Treiben Klarenbach's aus unmittelbarer Nähe Kunde erhielt. Klopreiß war auf's Neue von dem geistlichen Gericht wegen seiner evangelischen Lehren vorgeladen worden und Klarenbach, der die verketzerte Wahrheit bei dieser Gelegenheit vertheidigen wollte, war mit seinem Freunde gegangen, um ihm beizustehen. Klarenbach muß schon früher mit dem Plane umgegangen seyn, zu Köln, wo das Centrum der Macht der Feinde des Evangeliums lag, öffentlich aufzutreten, da seine Eltern ihm ein Jahr zuvor wiederholt vorgehalten hatten, wie unbedächtig es sey, die großen Prälaten zu Köln und Doktores der heil. Schrift zu strafen und zu reformiren. Auch hatten sie ihm die große Gefahr, so ihm daraus entstehen würde, zu Gemüthe geführt. Darauf hatte er mit derselben Freudigkeit, zu der er sich am Schlusse des Schreibens an die Lenneper erhebt, geantwortet: „Ach wenn Gott wollte, daß ich würdig wäre, um der Wahrheit willen zu leiden und zu sterben. Ich besorge, Gott werde mich viel zu gering dazu achten, daß ich um seines Namens willen getödtet werde!"

Als Klopreiß bald nach seiner Ankunft zu Köln, Freitag vor Palmarum, am 3. April, gefänglich eingezogen wurde und Klarenbach sich deshalb beklagte, so wurde auch er sofort ergriffen und als Gefangener auf den Frankenthurm gesetzt. Die alten Anklagen des Fiskals wurden gegen ihn wieder aufgenommen. Am Montag nach Palmarum, den 6. April, wurden die beiden Gefangenen zusammen vor dem Rathe der Stadt vernommen und ihnen angekündigt, daß sie dem geistlichen Gericht überantwortet werden sollten. Klopreiß konnte dagegen nichts einwenden, Klarenbach aber protestirte, weil er kein Geistlicher sey, also vor des Kaisers Gericht gehöre. Der Stadtrath, der diesem Protest Folge leistete, stellte nun seit Montag nach Ostern, den 5. April, die Verhöre mit Klarenbach an.

In dem ersten Verhör wurde Klarenbach wegen seines früheren Verhaltens zu Wesel zur Rede gestellt. Er rechtfertigte sich, indem er den wahren Hergang erzählte. Als der Kanzler ihm vorwarf, daß er im Gerücht stehe, Anhänger der neuen lutherischen Lehre zu seyn, und ihm die Frage stellte, ob er es mit dieser oder den alten

Concilien halte, berief sich Klarenbach auf den Herrn Christum und das gewisse Wort seiner Lehre. Wer damit übereinstimme, mit dem halte er, zu einer Sekte aber halte er sich nicht, auch rühme er sich keines Menschen, wie der Apostel Paulus an die Korinther gelehrt habe. Am Ende dieses Verhörs kündigte der Kanzler Klarenbach an, daß er in der Folge noch von anderen Richtern verhört werden sollte, nämlich den geistlichen Herren. Diese erschienen denn auch schon beim zweiten Verhör am Dienstag nach Misericordias, den 23. April. An der Spitze der Official des Kölner Erzbischofs, Arnold Broickschmied, und die beiden päbstlichen Ketzermeister Arnold v. Tongern, Klarenbach's früherer Lehrer, und Konrad Köllin von Ulm, ein Prediger-Mönch, der sich durch eine wüthende Schrift gegen Luther: Epithalamii Lutherani eversio vom Jahre 1527 den Weg zur Stellung eines päbstlichen Inquisitors gebahnt hatte. Später, im Jahre 1529, wenige Tage, bevor das Bluturtheil über Klarenbach gefällt wurde, vollendete er die Vorrede zu einer Fortsetzung jener Schrift unter dem Titel: Adversus caninas M. Lutheri nuptias et opus novum.

In dem zweiten und einem dritten, vier Wochen später, Dienstag vor Himmelfahrt gehaltenen Verhöre protestirte Klarenbach wider die Eingriffe des geistlichen Gerichts und berief sich wiederholt auf den Kaiser. Indem Klarenbach mit vollem Rechte die Competenz des geistlichen Gerichtes nicht anerkannte, weigerte er sich auch beharrlich, den von demselben ihm zugeschobenen Eid zu leisten; ein solcher Eid, den ein anderer als seine rechtmäßige Obrigkeit von ihm forderte, gehörte nach Klarenbach's Ansicht in das vom Herrn in der Bergpredigt bezeichnete Gebiet des verbotenen Schwörens. Er hat sich darüber in einer eigenen im Gefängniß verfaßten Schrift, die auch gedruckt worden ist, eingehender ausgesprochen. Sie ist als Epistola ad Jo. Kirspensem monachum de quibusdam fidei articulis an Joh. Romberch gerichtet, der sich unter den geistlichen Beisitzern in den Verhören mit Klarenbach befand. Wenn Klarenbach also entschieden den Eid verweigerte, bevor ihm die bestimmten Anklagepunkte vorgelegt werden sollten, so stand er doch auf die Fragen der Inquisitoren Rede und Antwort. Den Vorwurf der Ketzerei wieß er zurück und bekannte sich wiederholt zu dem Glauben der allgemeinen Christenheit, wie er in den Symbolen derselben enthalten sey. Was seine Stellung zum Pabst betreffe, so könne er ihn nicht als das Haupt der heil. Kirche anerkennen, da dieß Christus sey, und wenn der Pabst auch ein Haupt sey, dann die Kirche ein Monstrum mit zwei Häuptern sey. Uebrigens wolle er dem Pabste und den Bischöfen Gehorsam leisten, wenn sie Gottes Wort predigen würden. In diesen Verhören zeigte Klarenbach den geistlichen Richtern gegenüber eine große Ueberlegenheit in der heil. Schrift, so daß er sie einmal Alle zum Schweigen brachte. Im Allgemeinen vertheidigte er sich mit großer Mäßigung. — Am Himmelfahrtstage wurde Klarenbach auf den Cunibertsthurm und sechs Tage später als Gefangener auf die Ehrenpforte gebracht, wo er mehr als zehn Wochen warten mußte, bevor wieder ein gerichtliches Verhör mit ihm abgehalten wurde. Unterdessen hatte er die ihm von den Ketzermeistern in deutscher Sprache vorgelegten Artikel schriftlich beantwortet und erklärt, wenn er aus göttlicher Schrift überwiesen werde, geirrt zu haben, sich gern belehren lassen zu wollen. Dieselbe Erklärung hatte er in einer Supplik an den Rath der Stadt aus der 17ten Woche seiner Gefangenschaft gegeben und in demüthiger Weise um Aufhebung seines Gefängnisses gebeten. Am 27. Juli wurde auch wieder ein neues Verhör in der früheren Weise mit ihm angestellt. Noch weit beharrlicher als früher verweigerte er als Laie dem geistlichen Gericht einen Eid zu leisten, weil er damit sich auch dem Urtheil desselben hätte unterwerfen müssen. Er erklärte sich aber bereit, auf die ihm vorgelegten Fragen der Wahrheit gemäß zu antworten. Eine schriftliche Erklärung wurde abgewiesen. Der päbstliche Inquisitor Arnold von Tongern forschte zunächst nach dem Verhältniß Klarenbach's zu Luther. Klarenbach kannte Luther persönlich nicht, hatte aber von dessen Schriften etliche gelesen, wie von der Freiheit des Christenmenschen u. A. So weit diese mit Gottes Wort sich in Einklang fanden, wollte Klarenbach ihre Billigung gern

eingestehen. Deshalb konnte er aber der Verdammung derselben von Seiten des römischen Stuhls nicht ohne Weiteres zustimmen und Luthern für einen Ketzer erklären. Klarenbach bekannte offen, daß auch er einige Episteln nach der Lehre des Evangeliums Christi geschrieben habe; wo Luther diese Lehre halte, da halte er es mit ihm, nicht um seiner Person, sondern um seiner Lehre willen. In Betreff des Sakraments des Altars, der Beichte, Verdienstlichkeit der Werke, Heiligenverehrung, Fegfeuer und anderer controverser Punkte sprach sich Klarenbach ebenso wie früher in den für die Lenneper aufgesetzten Artikeln aus. Auf die Frage, ob der Mensch auch einen freien Willen habe, gab er folgende Antwort, die seine Stellung als biblischer Theologe recht karakterisirt: „Die Sinne und Gedanken des Menschen sind allezeit zum Bösen geneigt oder genauer nach dem hebräischen Texte sind sie allezeit böse, 1 Mos. 6 und 8. Folglich hat der Mensch zum Guten keinen freien Willen, sondern Gott wirket in ihm das Wollen und Vollbringen Phil. 2. So meint's auch St. Augustin, wo er wider die Pelagianer schreibt. Auch findet sich der Ausdruck „freier Wille“ nicht in der heiligen Schrift.“

Nachdem der päbstliche Inquisitor das Verhör über Klarenbach's Lehre mit 39 Fragpunkten beendigt hatte, rief Klarenbach endlich aus: „Der Herr sey gelobt!“ Zum Schlusse wurden dann von den Inquisitoren nochmals diejenigen Artikel ihm vorgehalten, über welche der Rath der Stadt ihn befragt hatte. Man wollte ihn dadurch des Ungehorsams gegen die Mandate beschuldigen, welche die geistliche und weltliche Obrigkeit gegen Luther's Lehre und Schriften erlassen hatte. Klarenbach wieß diese Beschuldigung zurück, da er sich an den Spruch des Paulus gehalten: „Prüfet Alles und das Beste behaltet.“ Eine Reihe falscher Anklagen lehnte er entweder als Lügen einfach ab oder deckte den wahren Sachverhalt, der entstellt worden war, offen auf.

Die klare und mit der heil. Schrift begründete Verantwortung der evangelischen Wahrheit machte auf Einzelne unter den Beisitzern des Gerichtshofs einen so mächtigen Eindruck, daß sie demselben unwillkürlich Ausdruck gaben, ja seine Gegner gaben seiner Lehre das beste Zeugniß, selbst wenn sie ihn höhnten, wie wenn z. B. sein früherer Lehrer Johann von Venradt ausrief: „Luther und Paulus sind Eure Patrone!“ Oder wenn schließlich Joh. Romberch ihm zureden wollte: „Laßt Euch doch sagen, alle Artikel, auf die Ihr gefragt seyd, wollte ich aus der Schrift noch stärker erhärten, als Ihr gethan habt, und doch nachher aus derselben Schrift das Gegentheil darthun.“ — Für die Stellung des erzbischöflichen Officials zur Sache sind dessen Worte bezeichnend, die er nach Beendigung dieses vierten Verhörs beim Weggang an Klarenbach richtete: „Bedenkt Euch noch! Ich bin auch Schulmeister gewesen und weiß, die Schulmeister wollen immer mehr wissen als andere Leute. Doch ich habe in der Sache nicht so viel gelesen, daß ich recht urtheilen könnte; wir haben mit unseren Sachen so viel zu schaffen, daß wir uns nach dergleichen nicht viel umsehen können.“

Nach Verlauf von sechs Wochen kamen die beiden Inquisitoren zu Klarenbach in's Gefängniß und legten ihm 23 Artikel vor, die sie aus den Verhörsprotokollen als Ketzereien aufgestellt hatten, damit er sie widerrufen sollte. Sie enthielten zum Theil das, was er gesagt und nach Gottes Wort verantwortet hatte, zum Theil aber waren seine Antworten darin entstellt oder verstümmelt worden. Da Klarenbach sich zu einem Widerruf in der ihm zugemutheten Weise nicht verstehen konnte, so blieb er in Haft.

Unterdessen hatte sich der Befreiung Klarenbach's Theodor Fabricius eifrig angenommen, der damals zu Köln die evangelische Wahrheit trotz aller Anfechtungen ihrer Gegner entschieden vertrat. Als Humanist war er nach Wittenberg gegangen und als Theologe von dort zurückgekehrt. Er trat im Jahre 1526 zu Köln, von wo ihn früher die Verachtung der Humaniora weggetrieben hatte, als Lehrer der hebräischen Sprache an der Universität offen auf und hatte bald von allen Seiten großen Zulauf. Da er in seinen Vorträgen über die heil. Schrift seine evangelische Ueberzeugung nicht verläugnen konnte, so wurden ihm wiederholt vom Rathe der Stadt, dann auch von Seiten

der Universität die öffentlichen Vorlesungen und auch der Privatunterricht untersagt. Eine Zeit lang trat Fabricius zurück, im Sommer des Jahres 1528 aber hatte er seine frühere Thätigkeit in öffentlichen Vorlesungen, Privatunterricht, Predigt in den Häusern muthig wieder aufgenommen. Von Mitgefühl für seine gefangenen Glaubensgenossen erfüllt, appellirte er in Klarenbach's Sache an das Kammergericht und zwar in Verbindung mit einem der Brüder Klarenbach's, Franz Klarenbach, der selbst nach Speier ging, um diese Sache zu betreiben. Der Erfolg war, daß ein kaiserliches Mandat vom 10. Sept. 1528 an den Rath der Stadt Köln erging: Klarenbach entweder freizulassen oder die Ursachen seiner Gefangennehmung anzugeben. Es knüpften sich daran längere Verhandlungen der Stadt Köln mit dem Kammergericht an, in denen Klarenbach durch einen Prokurator Leopold Dirk zu Speier sich vertreten ließ, den er aus dem Gefängniß heraus durch eine in den Akten noch vorhandene eigenhändig geschriebene lateinische Vollmacht bestellt hatte. Sie ist unterzeichnet: Adolphus Clarenbach, iam septimo mense (Oct.) captivus.

Fabricius wurde wegen seines eifrigen Wirkens für die neue Lehre (im Septbr.) gefänglich eingezogen, aber schon nach kurzer Zeit theils wegen seines erworbenen Bürgerrechts theils auf die Verwendung einflußreicher Leute mit der Drohung entlassen, von dem lutherischen Handel fortan abzustehen. Er verachtete diese Drohung, setzte vielmehr seine Bemühungen, die gefangenen Glaubensgenossen zu befreien, um so eifriger fort. Es gelang ihm die Befreiung Klopreiß's. Dieser war von dem geistlichen Gericht als recidivus zu lebenslänglicher Haft verurtheilt worden. Aus seinem Gefängniß hatte er im Laufe des Sommers 1528 einen köstlichen Trostbrief an Klarenbach geschrieben, den dieser in dem ächten Märtyrermuthe und in demüthiger Hingebung an den Willen des Herrn beantwortete. Zugleich beruhigte er seinen Freund Klopreiß wegen der Eidesleistung. — Fabricius gelang es nun, gegen Ende Januar 1529 den Klopreiß aus dem Domgefängniß zu befreien und nach dem Jülicher Lande in Sicherheit zu bringen. Alle Schritte aber, die Fabricius für Klarenbach that, blieben erfolglos. Das Kammergericht hatte im Dezember 1528 durch Urtheil erklärt, daß Klarenbach widerrechtlich gefangen gehalten werde. Der Rath der Stadt antwortete, daß durch die Auslieferung Klarenbach's an den erzbischöflichen Greven, die am 21. Januar 1529 erfolgte, dem Kammergericht Genüge geleistet sey. Klarenbach, der gegen diese Maßregel protestirte, erhielt von dem Greven die höhnische Antwort: „Wir kennen kein Kammergericht, du mußt in das Kellergericht." Auch der Prokurator Klarenbach's protestirte dagegen, da dieß auf den Tod abgesehen sey. Er verlangte vom Kammergericht ein Inhibitorium.

In dem neuen Gefängniß, in des Greven Keller auf der Sandkaul gelegen, wurde Klarenbach mit einem anderen Gefangenen bekannt und vertraut, nämlich mit Peter Flysteden, der schon seit dem Dezember 1527 gefangen gehalten worden war. Peter von Flysted, einem Orte im Jülich'schen unweit Köln gebürtig, war als Student nach Köln gegangen, um dort das Licht des Evangeliums, welches ihm selbst aufgegangen war, auch Anderen in ihrer Finsterniß zu bringen. Innerlich ergrimmt über die Abgötterei, welche im Cultus der römischen Kirche getrieben wurde, ging er zu Köln in den Dom, um öffentlich ein thatsächliches Zeugniß dagegen abzulegen. Er stellte sich mit bedecktem Haupte vor den Hochaltar hin, und als das Sakrament zur Anbetung aufgehoben wurde, zog er sein Barett nicht ab, sondern den Rücken zum Volke gewendet, seufzte er tief und spie aus. Niemand fragte ihn wegen seines Benehmens, wie er erwartet hatte. Eine Zeit lang ging er noch im Dome, wie es Brauch war, spaziren und verließ dann die Kirche, um seine Freunde zu begrüßen. — Dies Auftreten Peter's mag jetzt sehr seltsam erscheinen und deshalb von Manchen als Ausfluß eines schwärmerischen Eifers mißbilligt werden; aber wenn man sich die kirchlichen Zustände Kölns zu jener Zeit vergegenwärtigt, so wird die Weise des Auftretens Peter's leicht begreiflich. Mit dem öffentlichen Gottesdienste sah es damals höchst traurig aus.

Derselbe war nicht bloß zu leeren Formen entartet, sondern man trieb da, wie aus den erzbischöflichen Akten jener Zeit ersichtlich ist, ganz andere Dinge. Oeffentliche Skandale, wie Prügeleien mit Messerstichen, sind damals auch im Dome vorgefallen, und der Rath der Stadt nimmt sich in einem solchen Falle seiner Bürger gegen das Domcapitel unbedenklich an. Dem Fremdling Peter von Flysteden sollte es freilich anders ergehen. Die Domherren hatten ihn gleich beim Gewelbrichter angegeben, und als er aus dem Dom heraustrat, wurde er verhaftet. Auf die Aufforderung des Gewelbrichters: „Du mußt mit uns gehen!“ — antwortete Peter mit lachendem Munde: „Gerne, darum bin ich hergekommen.“ — Er wurde auf den Frankenthurm gesetzt und nach einiger Zeit vor den Abgeordneten des Raths, den Ketzermeistern Arnold von Tongern und Gottfried von Zittart nebst anderen Theologen verhört. Unter manchen anderen Artikeln wurde ihm vor Allem die Verachtung des Sakraments zum Vorwurf gemacht. Peter erklärte, daß er nicht das Nachtmahl des Herrn verächtlich behandelt, sondern seinen Mißbrauch, und zwar in der Absicht, um über die Ursache seines Betragens von der Gemeinde befragt, Gelegenheit zu haben, das irrende Volk zu unterrichten, daß man das Sakrament nicht als seinen Gott verehren und anbeten sollte. Auf die weitere Frage: ob ihn denn diese That gereue, erwiderte er, daß wenn er jetzt noch daheim wäre, er ebensowohl nach Köln ziehen würde, um gegen solche Abgötterei, wie man sie mit dem Sakrament treibe, aufzutreten. — Schon aus diesen Antworten, wie aus den übrigen von ihm bekannten Artikeln, welche gedruckt vorliegen, geht hervor, daß Peter Flysteden im Vergleich mit Klarenbach entschiedener, mehr protestantisch, gegen die Mißbräuche der römischen Kirche auftrat. Die Ohrenbeichte vor dem Priester verwarf er gänzlich, da die Beichte vor Gott genugsam sey. Ebenso verwarf er alle Mönchsgelübde, den Cölibat, die Priesterweihe, da wir Alle in der Taufe geweihet sind. In Beziehung auf das Abendmahl nahm er an, daß unter den äußeren Zeichen der Leib und das Blut Christi nicht vorhanden sey, daß diese im Glauben empfangen werden müßten. So bekannte sich auch Peter ganz rückhaltslos zu Luther, durch welchen Gott die Welt erleuchtet und das wahre Evangelium an den Tag gebracht habe. Was den Pabst betraf, so nannte er denselben „einen bösen Baum, der billig ausgehauen werden sollte und müßte.“

Der Rath der Stadt hatte Peter, der beharrlich bei seiner Lehre blieb, dem Greven zur Vollstreckung des Rechts übergeben. Bei der Auslieferung ging er mit solch' fröhlicher Geberde zu des Greven Haus, daß sich jedermann verwunderte. Wiederholt suchte man ihn zum Widerruf zu bewegen, sogar mit Anwendung der Folter, aber er blieb standhaft und dankte Gott, daß er ihn für würdig erkannte, um seines Wortes willen zu leiden. Da er alle Peinigungen und Todesdrohungen verachtete, so gaben ihn seine Feinde endlich auf, um hinfort all' ihren Fleiß und ihre Ueberredungskunst nochmals an Klarenbach zu versuchen.

Klarenbach wurde am 4. März 1529 nochmals in des Greven Haus von den Inquisitoren und Theologen verhört. Bei der Abführung aus dem Keller tröstete ihn Peter. Nach diesem Verhör sollte, falls Klarenbach nicht widerrufe, das Urtheil des geistlichen Gerichts, die Sentenz, gefällt werden. Der Ketzermeister Köllin nahm diesmal das Wort. Nachdem er die auf dem Primat des Petrus begründete höchste Autorität der römischen Kirche behauptet hatte, forderte er Klarenbach feierlich auf, von seinen dieser Kirche widerstreitenden Irrthümern abzulassen und sich darüber kurz zu erklären. Statt solch einer Erklärung erzählte Klarenbach den versammelten Zuhörern, Geistlichen und Laien, die sich eingefunden hatten, den ganzen Gang seines Processes. Der Ketzermeister drang aber auf eine bestimmte Erklärung; falls Klarenbach diese nicht geben wollte, sollte die Sentenz sogleich gesprochen werden. Da legten sich die Anwesenden vom Volke in's Mittel und riefen: man möge ihm doch zu reden vergönnen. Sie machten ihrem Unwillen gegen die Theologen offen Luft. Als Klarenbach trotzdem nicht reden durfte, appellirte er auf's Neue, mit Berufung auf Pauli Beispiel, an den Kaiser.

Die Wuth des Ketzermeisters Köllin sprach sich nun auch offen aus: es sey nicht christlich, sondern ketzerisch, in solchen (d. h. Glaubens-) Sachen an den Kaiser zu appelliren, so daß also auch Paulus als ein Ketzer verworfen wurde. Jede weitere Belehrung, um welche Klarenbach bat, ja selbst die Verlesung der 23 gegen ihn vorgebrachten Artikel wurde verweigert. Das böse Gift sollte nicht in reine Gefäße gegossen und diese besudelt werden. Ueber diese Vorsorge wurde der Ketzermeister vom Volke verlacht. Das Urtheil wurde nun auf feierliche Weise publicirt und Klarenbach als ein räudig Schaaf und als ein faules stinkendes Glied von der Kirche abgeschnitten und der weltlichen Obrigkeit zu Weiterem übergeben. Die üblichen Abläße wurden dann den Rathgebern und Helfern sowie den Anwesenden ertheilt und dadurch auf's Neue der Hohn und Spott des Volkes hervorgelockt. Klarenbach berief sich nach diesem Vorgang, in Betracht des Unrechtes, welches ihm von Seiten des Notarius Hermann Broil angethan worden, der ihm instrumentum appellationis früher wiederholt und auch jetzt wieder verweigert hatte, auf den Kaiser und sein Kammergericht, woselbst die Verhandlungen noch schwebten.

Nach dieser Verurtheilung Klarenbach's durch die Ketzermeister faßte am 19. März 1529 auf Betrieb der Theologen der Kölner Stadtrath den förmlichen Beschluß der Hinrichtung Klarenbach's. Die Zwischenzeit vom Monat März bis zur Zeit der Hinrichtung Ende September liegt noch sehr im Dunkeln; es scheinen noch längere Verhandlungen mit dem Erzbischof Hermann gepflogen worden zu seyn. Neue Versuche, welche von mehreren Geistlichen, darunter der Pastor von Lennep, im Hause des Greven gemacht wurden, Klarenbach durch gütliches Zureden oder durch Drohungen von seiner Meinung abzubringen, fruchteten nichts. Als der Greve ihm offen erklärte, daß es ihm den Hals kosten werde, antwortete Klarenbach: „Der ist hier"! und streckte den Hals hervor. „Haben sie diesen gleich, so haben sie ihren Willen doch nicht; ich aber werde das ewige Leben haben und zuletzt sollen sie's wohl erfahren, was sie gethan." Zum Schlusse gab Klarenbach ihnen Allen die Hand, segnete sie und befahl sich Gotte.

Lange Zeit hatten Greven und Schöffen sich geweigert, in die Hinrichtung Klarenbach's einzuwilligen. Da brach im Herbst des Jahres 1529 auch im Kölner Gebiet die verheerende Seuche, der englische Schweiß genannt, aus, welche von den Pfaffen offen von den Kanzeln als ein Strafgericht über die hereinbrechenden Ketzereien und über die Schonung, die man gegen ihre Urheber beobachte, bezeichnet wurde. Es bleibe nichts Anderes übrig, als den Zorn Gottes, den er über die Stadt Köln auslasse, mit dem Tode der gottlosen Ketzer zu versöhnen. Nun sollte, im Falle kein Widerruf erfolgte, die Hinrichtung Klarenbach's und Flysteden's vollzogen werden. Am 27. September, dem Tage vor der Hinrichtung, stellte zunächst der Greve, dem die Vollstreckung des Urtheils oblag, von oben her durch das Kellerloch an die Gefangenen die Frage, ob sie bei ihrer Meinung beharren wollten? Klarenbach antwortete: „So lange Gott will." Dann erschien am Nachmittage Klarenbach's Vetter, Aleff von Gynt mit zwei Predigermönchen, welche die Gefangenen bis in die Nacht hinein mit ihren Fragen behelligten. Auch am anderen Morgen, am Tage der Hinrichtung, den 28. September, erschien Aleff wieder mit zwei Augustinermönchen, welche der Greve aufgefordert hatte, die Delinquenten beichten zu lassen. Mit der vollsten Freudigkeit eines Märtyrers und inneren Seelenruhe beantwortete Klarenbach alle Fragen dieser Männer und auch Peter betheiligte sich an diesem Gespräch mit dem Bekenntniß zu Christo als dem alleinigen Mittler. Klarenbach scheint, obgleich älter und erfahrener als Peter und ohne Zweifel tiefer gegründet in der heiligen Schrift als dieser, doch durch den geistigen Verkehr mit einer so entschiedenen Natur in einzelnen Punkten weiter fortgeschritten zu seyn; so z. B. erklärte er gegen Aleff, daß die Weissagung Pauli vom Antichristen (2 Thes. 2.) „sich im Pabste, der gekrönten Bestie", erfüllt habe.

Endlich war die langersehnte Stunde der Erlösung gekommen. Indem Klarenbach und Flysteden den Kerker, worin sie so lange geschmachtet hatten, verließen, bestärkten

sie noch einen Mitgefangenen, Meßmacher, daß er fest bleiben möge bei dem, was er von ihnen gehört habe und sich durch die Mönche nicht irre machen lassen. Vor des Greven Hause wurden sie von den Henkern zusammengebunden und unter dem Geleit der Gewelbrichter und bewaffneter Wächter setzte sich der Zug in Bewegung. Klarenbach brach in die Worte aus: „Lob, Ehre und Dank sei Dir Vater, daß Du uns diesen Tag hast erscheinen lassen, nach dem uns so sehr verlanget hat! O Herr siehe herab, denn die Zeit ist nahe.“ Der Zug von dem Hause des Greven auf der Sandkaul durch die Stadt zunächst nach der Hacht, wo das Sterbeglöckchen geläutet wurde, dann nach dem hohen Gericht, wo das Todesurtheil publicirt zu werden pflegte, diesmal aber nicht gesprochen wurde; weiter durch die Ehrenpforte in's Feld zum Richtplatze in der Nähe des heutigen Melaten, — ist schon bald nach dem Ereigniß von einem Augen- und Ohrenzeugen in der Schrift: „Alle Akta Adolphi Clarenbach“, bis in die einzelnsten Züge höchst anschaulich geschildert. Indem sich von der einen Seite die Theilnahme des Volkes, ja selbst einzelner Geistlichen durch die mächtigen Eindrücke der von Klarenbach und Flysteden bezeugten Wahrheit immer mehr steigerte und immer stärker und offener aussprach, trat von der anderen Seite die Feindschaft und der Haß der Feinde immer gewaltiger hervor, und so nimmt die Endgeschichte der beiden reformatorischen Männer einen wahrhaft dramatischen Karakter an. Man wird durch die lebendige Darstellung des Theilnehmers am Märtyrium Klarenbach's und Flysteden's oft ganz in die Aera der Glaubenshelden der alt-christlichen Kirche versetzt, deren Zug zu den Scheiterhaufen, wie ein Triumphzug, erscheint und während sie äußerlich unterliegen, geht die von ihnen bis zum letzten Athemzuge bezeugte Wahrheit dennoch später siegreich aus dem Kampfe gegen ihre Feinde hervor und überwindet die Welt. So ist auch das von Klarenbach auf seinem Gange zum Scheiterhaufen ausgesprochene prophetische Wort bereits in der Erfüllung begriffen: „O Köln, Köln, wie verfolgest Du das Wort Gottes! Es ist eine Wolke in der Luft, die wird noch einmal herabfließen!“ —

Quellen: „Ernstliche Handlung zwischen den Hochgelerten Doctorn inn der gotheyt (als mann sie zu Cölln nennt) oder ketzermeister, und eynem gefangenen genant, Adolph Clarenbach, geschehen zu Cölln erstlich uff Frankenthurn. Item wie nachvolgends die Doctores inn der gotheyt und ketzermeyster denselbigen gefangenen im glauben examinirt oder ersucht zu Cölln uff der Erenporten. Alles geschehen inn beiwesen der verordneten un geschickten von eynem Ersamen Rath der Statt Cöllen.“ Diese ohne Ort und Jahreszahl gedruckte Schrift bildet den ersten Theil der nach der Hinrichtung erschienenen; „Alle Akte“ 2c. Sie muß schon Anfangs des Jahres 1529 erschienen sein, da eine noch vorhandene Schrift des Humanisten Hermann Buschius über das Alte und Neue Testament im Anfang jenes Jahres sich darauf bezieht. Ohne Zweifel existirte auch: „Das ander Theil der Handlung zwischen Adolff Clarenbach und den Theologen zu Cöllen, wie sie jn inn des Greven Hauß verdampt haben“, in einem Separatdruck den „Alle Akta“ ebenso wie den ersten Theil in sich aufgenommen haben. Bis jetzt ist ein solcher Separatdruck nicht nachgewiesen. Es ist aber Pastor Krafft in Elberfeld, dem Bruder des Unterzeichneten, gelungen, außer manchen anderen wichtigen handschriftlichen Documenten über Klarenbach und Flysteden in den Archiven die in „Alle Akta“ als gedruckt erwähnten Artikel, über die Peter Flysteden befragt worden ist, wieder aufzufinden. Dieses Unicum führt den Titel: „Handelung zwischen dem Fiscal zu Cöln und eynem gfangnen (Peter von Flysteden gnannt) den glauben betreffende.“ Dieser Schrift ist der Briefwechsel zwischen Klopreiß und Klarenbach aus dem Gefängniß beigefügt. — Nach dem Ereigniß erschienen: „Alle Acta Adolphi Clarenbach,“ nebst weitläuftiger weiterer Inhaltsauseinandersetzung und einem Holzschnitt. Ohne Ort und Jahreszahl. Der Verfasser bezeichnet sich in der Vorrede als einen der „selbs personlich alzeit darbei gwesen“ und Einsicht in die Akten gehabt habe. Die Vermuthung, daß Th. Fabricius der Verfasser gewesen sey, gewinnt dadurch einigen Be-

stand, daß „Alle Acta" ꝛc. im Jahre 1560 zu Wittenberg, in dessen Nähe Fabricius damals lebte, in einer zweiten Auflage erschienen sind, mit einer Vorrede, welche auf einen mit Klarenbach genauer bekannten Mann schließen läßt. Diese zweite Auflage der früheren Sammelschrift: „Alle Akta" ꝛc., führt den Titel: Warhafftige Historia von dem wolgelarten und bestendigen mennern, Adolpho Clarenbach, und Petro Fleisteden, u. s. w. New auff vieler Christen bitt gedruckt zu Wittenberg 1560. Sehr wichtig ist dann noch die ebenfalls von Pastor Krafft entdeckte Schrift, welche die von seinen Brüdern getroffenen Maßregeln zu seiner Befreiung beim kaiserlichen Kammergericht urkundlich darstellt. Von Seiten der Gegner scheint nur eine Publikation ausgegangen zu seyn, nämlich von Johann Romberch, dem erwähnten monachus Kirspensis, eine epistola ad Ingenwinkel praepositum Xantensem de causis tragoediae carcerationis Adolphi Clarenbachi una cum Petro Fl. combusti 1530. Leider ist diese Schrift bis jetzt noch nicht wieder aufgefunden. W. Krafft.

Kling, Christian Friedrich, wurde geboren den 4. November 1800 zu Altdorf im Königreich Würtemberg. Von seinem Vater, einem Geistlichen, für den geistlichen Stand bestimmt, machte er seine Studien in herkömmlicher Weise erst in zwei niederen Seminarien seines Vaterlandes, dann in dem höheren theologischen Seminar zu Tübingen. Bestimmtere Gestaltung empfing sein theologisches Denken vorzugsweise auf der Hochschule, von der damals die stärksten Impulse für die evangelische Kirche Deutschlands ausgingen und die deshalb von strebsamen jungen Theologen Würtembergs nach Zurücklegung der Studienzeit im Vaterlande gewöhnlich besucht wurde, in Berlin. Neander und Schleiermacher waren die Männer, die auch Kling dorthin zogen. Neben dem wissenschaftlichen Gewinne, den er von ihnen hatte, war es ihm auch vergönnt, im persönlichen Verkehre ihnen nahe zu treten. Auf einer Reise nach Ems und Bonn lernte er seine nachherige Frau, eine Tochter des Obermedicinalraths Jakobi und Enkelin von Fr. H. Jakobi, kennen. Diese Verbindung fesselte ihn noch mehr an die norddeutsche Lebensweise, so daß er im Frühjahr 1824 fast ungern dem Rufe zur Repetentenstelle in Tübingen folgte, auf der er nach üblicher Sitte auch öffentliche Vorlesungen und zwar über den Römerbrief hielt. Im März 1826 wurde er als Diakonus nach Waiblingen versetzt, wo er, mit Treue und Hingebung wirkend und von der Gemeinde geschätzt und geliebt, sechs segensreiche Jahre verlebte. Da er bereits auch schriftstellerisch sich bekannt gemacht hatte, so erhielt er einen Ruf als Professor der Theologie nach Marburg, dem er im Herbste 1832 folgte. Nach 10jähriger erfolgreicher Wirksamkeit daselbst nahm er einen Ruf nach Bonn an. Doch fühlte er sich hier bald weniger befriedigt und kehrte daher, zumal seine Gesundheit leidend wurde, im Jahre 1849, also nach 17jähriger akademischer Thätigkeit, in das Vaterland und in die einfacheren Verhältnisse des Pfarrlebens zurück als Pfarrer zu Ebersbach, von wo aus er aber bald, da er auch körperlich wieder gekräftigt war, einen bedeutenderen Wirkungskreis erhielt als Dekan zu Marbach am Neckar. Noch zehn Jahre wirkte er hier in Segen, neben dem kirchlichen Amte stets auf's Eifrigste mit theologischen Arbeiten beschäftigt, bis im April 1861 nach längerem Krankenlager der Tod seinem Wirken ein Ziel setzte.

Einen Namen in der theologischen Welt, der ihm auch mit Recht eine Stelle in der theologischen Real-Encyklopädie verschafft, machte sich Kling hauptsächlich durch seine rege schriftstellerische Thätigkeit, die ihn durch das ganze Leben begleitete. Größere Arbeiten stehen zwar nur am Anfange und am Ende seiner literarischen Laufbahn. Schon im 23. Lebensjahre gab er von Berlin aus eine Auswahl aus dem philologischen Nachlasse des vormaligen Professors in Maulbronn, Baumann, heraus, der sein Lehrer und zugleich ein Verwandter von ihm gewesen war. Gleich darauf machte er sich, ebenfalls noch in Berlin, auf Anregung Neander's an eine bedeutendere Arbeit, nämlich an die Bearbeitung der Predigten des Franziskaners Bertholdt. Es wurde dieselbe von Jakob

Grimm durch eine Recension in den Wiener Jahrbüchern Bd. 32. ausgezeichnet und trug mit dazu bei, die Aufmerksamkeit wieder auf die reichen Schätze zu lenken, die in der deutschen Literatur des Mittelalters auch für den Theologen liegen.

Ein umfassenderes und zugleich selbstständiges Werk haben wir dann von Kling erst wieder aus dem letzten Jahre seines Lebens, einen Commentar über die Korintherbriefe, der zwar, weil dem Lange'schen Bibelwerk einverleibt, einen mehr praktischen Karakter hat, aber dabei eine sehr gründliche und eingehende Exegese und werthvolle dogmatische und ethische Exkurse bietet, wie er denn auch mit Recht eine sehr günstige Aufnahme gefunden hat. Zwischen diesem größeren Werke, das dazu beitrug, die Kräfte des durch sein Amt ohnehin vielbeschäftigten Mannes zu untergraben, und jenen Erstlingsarbeiten liegen zahlreiche, durch die 36 dazwischenliegenden Jahre sich hinziehende kleinere, aber meist werthvolle Produktionen: nicht nur eine kleine Sammlung von Predigten, die Kling in Waiblingen gehalten, vom Jahre 1833, sondern hauptsächlich auch zahlreiche Abhandlungen und Recensionen in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken, für welche Kling fortwährend als Mitarbeiter gesucht wurde. Solche Beiträge auf exegetische, historische, praktische Theologie, sowie auf Philosophie sich beziehend, finden sich vornämlich in der Tübinger theolog. Zeitschrift, in den theol. Stud. u. Krit. (z. B. bibl.-theol. Erörterungen über einige Abschnitte der Korintherbriefe, II. 1839; Begriff, Geschichte und Literatur der Dogmengeschichte, IV. 1840; Bedeutung des alexandrinischen Clemens für die Entstehung der christlichen Theologie, IV. 1841; Recension von Braniß, Uebersicht des Entwickelungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit, I. 1844; Recension von Hasse, Anselm von Canterbury, IV. 1844. II. 1853; die Conferenz in Wittenberg im Jahre 1848, II. 1849; der vierte evangelische Kirchentag im J. 1851, II. 1852; Dr. August Neander, ein Beitrag zu seinem Lebensbilde, II. 1851; die evangel. Kirchenordnung für Westphalen und Rheinprovinz, IV. 1851; Recension von Piper, evangel. Kalender, II. 1855; von Gaß, Geschichte der protestant. Dogmatik, I. 1861; Philosophie und Theologie mit besonderer Rücksicht auf die Schriften: Erkenntnißlehre von D. Sengler und Grundzüge der Einleitung in die Philosophie von D. Leopold Schmid, I. 1863, eine umfassende Abhandlung, das Letzte, was Kling schrieb und erst nach seinem Tode erschien); ferner in der deutschen Zeitschrift, in der theolog. Real-Encyklopädie (die Artt. „Athanasius", „Augustinus", „Christenthum", „Marheinecke', „Möhler", „Rechtfertigung"), in Piper's evangelischem Kalender.

Was Kling's theologischen Standpunkt betrifft, so verläugnete er bis an sein Ende den entscheidenden Einfluß nicht, den seine Lehrer Schleiermacher und Neander auf seine Entwickelung hatten, und er ist den Theologen beizuzählen, „deren Signatur als eine Durchdringung des Schleiermacher'schen und Neander'schen Geistes auf dem Grund der lebendig erfaßten Schriftwahrheit und des wesentlichen Inhalts der reformatorischen Bekenntnisse bezeichnet werden kann. Von Neander blieb ihm der innige evangelische Glaubensgeist, die treue Liebe zur Schrift und der positiv lebendige, allseitig eingehende geschichtliche Sinn; von Schleiermacher die fortwährende Theilnahme an philosophischer Forschung, die Neigung zur Construktion der christlichen Wahrheit von den eigentlichen Lebensmittelpunkten aus und eine dem entsprechende, wohlgegliederte und klar durchgebildete Darstellung." Kling wurde so ein entschieden positiver Schrifttheologe, bei dem diese seine Theologie zugleich Ueberzeugungs- und Herzenssache war, der aber dabei stets ebenso für die geschichtliche Entwickelung, wie für die philosophische Forschung, überhaupt aber „für alle mit der christlichen Wahrheit verträglichen Elemente neuerer Wissenschaft und Bildung einen offenen Sinn sich bewahrte und in dieser Beziehung zu den Theologen gehörte, die Glauben und Wissen zu versöhnen trachten." Er war kein schöpferischer Bahnbrecher, sondern mehr ein Mann, der auf gegebener Grundlage pflanzte und pflegte, forschte und weiter entwickelte, aber dieß mit feinem und selbstständigem Sinne. Eine vermittelnde Stellung nahm er auch in kirchlicher Beziehung

ein; abgesehen von seiner ganzen theologischen Anschauung hatte er auch durch seinen längeren Aufenthalt in der Rheinprovinz reformirtes kirchliches Leben zu sehr schätzen gelernt, um einem strengen Lutherthum sich anzuschließen, für das er ohnedieß in seiner Heimath keinen Boden gefunden hätte, und war so ein Mann der Union, aber in ihrer positiven Richtung. Sein amtliches Wirken wurde wesentlich getragen und gehoben durch seine wahrhaft edle und feine Persönlichkeit, deren Grundzug eine aus lebendigem Glauben geborene, warm und zartfühlende und thatkräftige Liebe, ein mit Sanftmuth und Demuth gepaarter milder Ernst war, bei dem er der Wahrheit nichts vergab, nöthigenfalls auch entschieden auftrat, aber alles Gute anerkannte und an allen edlen Geistesschöpfungen und Bestrebungen seine Freude hatte.

Knapp, Albert. — Wenn einst ein Geschichtsschreiber der würtembergischen Kirche jener achtunggebietenden Reihe von Theologen und Predigern, die sich — mit Hedinger beginnend, mit Roos schließend — durch das ganze 18. Jahrhundert hindurchzieht, eine zweite Reihe aus dem 19. Jahrhundert gegenüberstellen wird: so ist nicht zu bezweifeln, daß in dieser der Name, der an der Spitze dieses Artikels steht, eine ehrenvolle Stelle einnehmen werde. Und zwar, während Knapp nach Gesinnung und Wirksamkeit sich brüderlich zu dem Kreise von Männern gehalten hat, als deren Führer wir die beiden Hofacker, Barth, Kapff u. A. kennen: so war jenem ein besonderes Charisma verliehen durch seine unbestrittene, hervorragende Dichtergabe, durch welche er nicht nur Vielen in weiten Kreisen, die seine „christlichen Gedichte“, seine „Christoterpe“, seine „Herbstblüthen“ lesen, theuer geworden ist, sondern mit welcher er auch eine neue Epoche evangelisch-geistlicher Poesie hat mitbegründen helfen, die, obwohl den Dichtern des 16. und 17. Jahrhunderts gegenüber das Merkmal des Modernen und einer dadurch bedingten Subjektivität an sich tragend, doch in Vergleich mit den religiösen Poesien aus dem 18. und den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, einen kernhaft-biblischen substantiellen Gehalt mit lebenswarmer Darstellung verbindet und dadurch der klassisch-kirchlichen Dichtung Gerhardt's, Schmolck's und ähnlicher Männer weit näher steht. Knapp hat jedoch nicht bloß sein eigenes poetisches Charisma reichliche Früchte tragen lassen, sondern, wie er mit einer begeisterten Liebe einzelne Dichter durch Herausgabe ihrer Produkte und biographische Arbeiten in die Gegenwart wieder einzuführen bemüht war (so den Grafen Zinzendorf und selbst den römisch-katholischen Balde, letzteren in der Christoterpe 1847 S. 311. 340, und 1848 S. 204 ff. 243 ff. 277 ff.), so hat er durch seinen — eben an seinem Lebensende zum drittenmal aufgelegten — Liederschatz das Verlangen nach Zurückgabe der vor einem halben Jahrhundert den Gemeinden entzogenen poetischen Schätze der Kirche mächtig befeuert und die Reform der Gesangbücher — zunächst des Gesangbuchs seiner Landeskirche — wesentlich mit herbeiführen geholfen. Wenn er als Prediger auch nicht darauf angelegt war, in der Weise seines von ihm selbst überaus hochgeachteten Herzensfreundes, Ludwig Hofacker, durch das beständige Treiben der Lehre von Sünde und Gnade und durch seelsorgerlich-familiären Ton ein Musterbild erwecklicher Predigt zu werden, so hatte doch für nicht Wenige der desto mannichfachere Reichthum geistvoller Gedanken, verbunden mit einer markigen Sprache, die man gewählt nennen müßte, wenn sich ihm nicht der schlagende, kräftige Ausdruck, ohne alles Wählen, immer von selbst dargeboten hätte — eine ungemein anziehende Kraft. Der Schreiber dieser Zeilen erinnert sich sehr gut, welch' einen mächtigen Eindruck auf ihn das Erste, was er von Knapp als Prediger aus dessen Munde vor 30 Jahren hörte — es war eine einfache Grabrede —, gemacht, wie sich ihm von da an auch die Aufgabe des Casualredners unter höhere Gesichtspunkte gestellt hat. So wenig Knapp es jemals darauf anlegte, bei seinen kirchlichen Funktionen den Dichter aus seinen Worten hervorschimmern zu lassen — (er hat auch nie von seinen eigenen Poesien in einer seiner Predigten Gebrauch gemacht, so wenig als er je eines seiner in's Landesgesangbuch aufgenommenen Lieder von der Gemeinde hat singen lassen): das wurde doch jedem Hörer, wie Jedem, der sonst in persönliche Berührung auf amtlichen oder Privatwegen mit

ihm kam, alsbald fühlbar, daß hier eine ungewöhnliche Kraft und Begabung ihm gegenüberstehe, ein Mann, in dessen Geiste sich ein reiches Wissen mit originaler Produktivität in seltenem Maße vereinigte.

Als Dichter ist er ungemein fruchtbar gewesen, vielleicht eben allzu fruchtbar, wozu in der Fülle der ihm jeden Augenblick zuströmenden Bilder und poetischen Anschauungen, in dem nach allen Seiten offenen, durch Alles leicht und liebevoll erregbaren Sinn und in der, auch durch ungemein ausgebreitete Lektüre noch erhöhten Meisterschaft über die Sprache eine große Versuchung für ihn lag. Als im Jahre 1841 das 25jährige Jubiläum des nun verstorbenen Königs gefeiert wurde, entstand unter Knapp's Hand in wenigen Tagen ein ganzes Heft voll Festgedichte, zum Theil trefflich, zum Theil aber die Spuren der Leichtigkeit ihrer Entstehung auch nicht verläugnend. Man kann sich des Wunsches nicht erwehren, er möchte, wie der ihm bis an sein Ende befreundete Uhland, da und dort noch länger die Feile angelegt haben, um eine reine, klassische Form, für die er ein so feines Gemerk besaß, überall herzustellen. Gleichwohl aber hat er, auch wenn wir hiernach sondern und ausscheiden, was er mit vorrückenden Jahren auch selbst immer mehr gethan hat, uns ein reiches Erbe poetischer Gaben hinterlassen. Er ist unzweifelhaft unter den deutschen geistlichen Dichtern dieses Jahrhunderts, so weit wir dasselbe bis jetzt überblicken können, derjenige, von dem verhältnißmäßig am meisten Lieder sich dazu eignen, Kirchenlieder zu werden, mehr als z. B. von Spitta, von Puchta, — anderer noch lebender Dichter nicht zu gedenken. Wenn auch viele seiner Poesien den Karakter von Gedichten an sich tragen, wenn uns da und dort Ausdrücke, Wendungen, Bilder begegnen, die sich von einer in der Kirche versammelten Gemeinde gesungen nicht denken lassen, weil es ihnen an einfacher Natürlichkeit oder an Gewichtigkeit fehlt (wie z. B. in der „Auswahl“ seiner geistlichen Lieder, Stuttgart, Cotta, 1864. S. 175: „Dünngewebte Flöre und Schleier“: S. 135: „Man träumt von einem Schmetterling“; S. 177: der „Maithau“; S. 178: das „Todeseis“ u. dgl.): so liegt doch daneben eine schöne Zahl von Liedern vor uns, die, ob sie auch die Subjektivität der Zeit nicht verläugnen, dennoch darum einen ächt kirchlichen, vollen Choralklang haben und darum auch Eingang in die Gesangbücher und die Gemeinden nach Verdienst fanden, weil die Subjektivität des Dichters selber eine so gewichtige ist und weil, was hiezu ebenso von Bedeutung, der Dichter ohne alle theologische oder ascetische Liebhabereien, ohne Extravaganzen nach rechts oder links, einfach auf dem Glaubens- und Bekenntnißgrunde der Kirche steht. (Dahin rechnen wir z. B.: „An dein Bluten und Erbleichen„; „Hallelujah, wie lieblich steh'n“; „Sohn des Vaters, Herr der Ehren“; „Thut euch auf, ihr Himmelspforten“; „Einer ist's, an dem wir hangen“; „Abend ist es, Herr, die Stunde“ u. a. m.). Bleibt uns, wenn wir Knapp mit den Dichtern der klassischen Periode unseres Kirchenliedes und selbst noch z. B. mit seinem Landsmanne Konr. Hiller vergleichen (mit dem er jedenfalls mehr gemein hat, als mit dem Pfarrer Philipp Friedrich Hiller) — immer noch der Eindruck des Modernen, so ist ja wohl zu behaupten, daß nach ein- bis 200 Jahren Knapp eben so wenig modern, aber in seinen besten Sachen auch eben so wenig veraltet seyn wird, als jene. Nicht Weniges übrigens auch von dem, was für eine Gemeinde nicht singbar ist, bietet sich als um so willkommenere Gabe für sonstigen ascetischen Gebrauch; namentlich zu homiletischen Ornamenten wird wohl unter den neueren Dichtern nur Spitta ein gleich brauchbares Material geliefert haben, wie Knapp. — Der poetische Gesichtskreis des Letzteren geht aber weit über die Gränze nicht nur des Kirchenliedes, sondern über die der specifisch religiösen, ascetischen Dichtung hinaus. Wie ihm die Natur und ihre Herrlichkeit einen unerschöpflichen Stoff und stets neue Anregung bietet, der er nicht widerstehen kann noch will, so sind es nicht minder geschichtliche Thatsachen und kraftvolle Persönlichkeiten aller Art, die er besingt. Auf Göthe's Tod bringt gleich der erste Jahrgang der Christoterpe (1833) eine Elegie, aus der die unverhohlene Bewunderung und Verehrung herausspricht; Schiller feiert er 1843 in einem Gedichte, in welchem er bekennt

wie er in seinen Jünglingstagen diesen edlen Geist „mit flammendem Entzücken liebgewonnen“ und gelobt:

> Nein, holder Geist mit Deinem Flügelwehen,
> Du sollst mich nie bei Deinen Feinden sehen!

Ebendaselbst wird dem Philosophen Schelling, ferner Napoleon, im Jahrgang 1833 dem Marschall von Sachsen, 1839 dem Prinzen Eugen von Savoyen ein Gedicht gewidmet; 1841 preist er unter dem Gesammttitel „Vier Lieblinge“ die Musiker Sebast. Bach (den er schon Jahrg. 1837 S. 382 kühnlich mit J. A. Bengel vergleicht), Händel, Mozart und Beethoven, und gibt von einem Sonatensatz des Letzteren noch außerdem eine poetische Deutung. (Beethoven's und Bach's Werke lagen immer auf dem Pulte seines Flügels im Studirzimmer; in Schiedmayer's Atelier ging er gern aus und ein, um sich an den herrlichen neuen Instrumenten zu erfreuen). In dieselbe Kategorie haben wir es zu setzen, daß er 1839 den Hohenstaufen einen Cyklus von Liedern widmet und 1862 in seinen „Bildern der Vorwelt“ im klassischen Alterthum, unter dessen Helden und Weisen sich feiernd ergeht. Gewinnt schon solch' umfassendes Wissen, das ihm nicht nur sein außerordentliches Gedächtniß bewahrte, sondern das sich in ihm, dem Poeten, zu lauter lebendigen Bildern gestaltete, unsere hohe Achtung, so zollen wir nicht minder der Offenheit, mit der er sein hohes und tiefes Interesse an diesen außerhalb des specifisch Christlichen liegenden Gegenständen kund gibt, unsere volle Anerkennung. Er wußte ja wohl, daß solch ein reines Interesse für Alles, was groß und schön ist in Natur und Geschichte, in Kunst und Leben, seinen Ruf bei Solchen gefährde, die ohne die schärfste Ausscheidung und rücksichtsloseste Fernhaltung alles dessen, was sie Welt heißen im Gegensatze zum Himmelreich, sich kein wahres Christenthum denken können. Das Bedenken, ob dem Christen auch solch' weiter Blick, solch unbefangener Genuß zustehe, beseitigt er für seine Person durch die überall von ihm gefundene Beziehung aller Dinge auf Religion und Glauben, auf christliche Wahrheit und Seligkeit. Aber gerade dieses Verfahren, das diejenigen, welchen Göthe und Schiller, Mozart und Beethoven nun einmal profane Namen sind, doch nicht zufriedenstellte, hat ihm von der Gegenseite Tadel und Spott eingetragen und seinen Dichterwerth in manchen Augen herabgedrückt Vischer hat das (Kritische Gänge. I. 1844. S. 59) in seiner Weise mit dem dictum ausgedrückt, Knapp „habe ein ansehnliches Talent zur Poesie dadurch verdorben, daß er meine: nichts soll in sich in der Grenze und Bestimmtheit seines Wesens Theil haben an Gott, es müsse erst Christoterpenöl darüber gegossen werden“ — ein Witzwort, das deswegen hier angeführt werden darf, weil Knapp selbst am meisten darüber gelacht hat. Aber auch wir, denen solches Oel nicht zum Voraus schon einen unangenehmen Geruch hat, glauben dennoch, daß jenes fast gewaltsame Herbeiziehen christlicher Ideen zu heterogenen natürlichen oder weltlichen Dingen nicht immer nöthig und daß es öfters eine Beeinträchtigung des guten Geschmackes ist, ähnlich wie wenn man auch weltlicher Musik, um sie unangefochten zu genießen, immer einen geistlichen Text unterlegen wollte. Das ist ja freilich gewiß, was Knapp z. B. im Jahrgang 1849 der „Christoterpe“ S. 282 ff. und 285 f. betont, daß die reine, ungetrübte Freude an Natur und Kunst und Allem, was groß und schön ist, nur Platz hat in einem Gemüth, das die Welt schon unter sich hat, das zum Frieden Gottes gelangt ist, d. h. das in Christus lebt und ruht. Aber gerade wer diesen Standort einnimmt und des Grundes seiner Seele vollkommen gewiß ist, der hat nicht nöthig, bei jedem einzelnen Genuß, der ihm wird oder den er sich erlaubt, alle jene principiellen Vermittelungen, die in der Tiefe der Seele liegen, wieder namhaft zu machen. Knapp hat das auch sicherlich nicht deshalb gethan, um die schwachen Brüder zufrieden zu stellen, die etwas Weltliches, was sie so nennen, höchstens dann zulassen, wenn ihm irgend eine erbauliche Wendung gegeben wird; sondern es ist bei ihm eine rein persönliche Gewissenhaftigkeit, die ihn, den kräftigen, selbstständigen Mann in diesem Punkte besorgt oder mißtrauisch gegen sich selbst machte, es möchte der frische, fröhliche Flug seines

Geistes, es möchte die Macht und der Reiz des irdisch Großen und Schönen, dem er so harmlos und liebreich sich hingab, ihn aus derjenigen Sphäre herauslocken, in welcher er sein Heil gefunden. Es hat wohl hierin etwas von jener Gesetzlichkeit nachgewirkt, in die er während einer Uebergangsperiode seines inneren Lebens (vgl. Christot. 1850 S. 154) gerathen war und die gerade bei so kraftvollen Naturen psychologisch sehr erklärlich ist; so wie auch der sonst so wohlthuende und gesegnete Umgang mit Männern die (vgl. ebendas. S. 147) kein anderes Interesse mehr hatten, als das religiöse, in ihm das Gefühl eines Zwiespaltes hervorrief, über den er nur auf die oben angegebene Weise hinüberkommen zu können glaubte, da ein Mann seiner Art eben nicht im Stande war, seinen so weiten geistigen Horizont durch einen Akt souveräner Willensgewalt zu verengen. Theoretisch hat er wohl oft, jenem Einen Zuge folgend, über alles Weltliche, namentlich auch in der Poesie, ein strenges Urtheil gesprochen (z. B. in der Vorrede zu Zinzendorf's geistlichen Gedichten S. XIV); aber bei einem Manne von solch' hellem Geist und empfänglichem Gemüth konnte die Theorie nicht hindern, daß hernach doch wieder das Wirkliche, das Lebendige, das der natürlichen Welt angehört, seine Anziehungskraft auf ihn ausübte. Es war, wie wir meinen, eine ähnliche Stellung, wie die des Philipp Matthäus Hahn, der sich oft auch darüber Sorge machte, daß er an seinen Uhren und anderen Maschinen eine so große Freude habe, und der doch, seinem richtigen Gefühle folgend, von diesen Uhren und Maschinen nicht lassen konnte. — Der in der Beilage zur Allgem. Zeitg. 1864. Nr. 219. 220 veröffentlichte Nekrolog Knapp's (von Fr. Notter) erzählt unter anderem Lesenswerthen folgenden bezeichnenden Zug: „Als während seiner letzten Krankheit ein Freund lange und theilnahmsvoll über seinen inneren Zustand mit ihm gesprochen, bat er denselben zum Schlusse: „„Nun lesen Sie mir auch aus der Zeitung Alles vor, was Sie über die Erstürmung der Düppeler Schanzen finden! Wissen Sie““ — setzte er nach einer Pause hinzu —, „„ich bin ein Deutscher.““ Offenbar war das eine Art Entschuldigung, während ihm sein Gefühl sagte, daß das eigentlich keiner Entschuldigung bedürfe; wir unsererseits wären über seinen Seelenzustand erfreut gewesen, nicht obgleich, sondern weil er noch im Angesichte des Todes Etwas von den Düppeler Schanzen erfahren wollte.

Hier fügen wir am besten gleich eine Bemerkung über seinen theologischen Standpunkt bei. Wie er durch Ludwig Hofacker seine religiöse Lebensrichtung erhalten hat, so stand er auch treu auf dem Grunde evangelisch-kirchlicher Heilslehre (vgl. die Christoterpe von 1846, in deren Vorwort er eine Art Glaubensbekenntniß niederlegte.) Polemisch hat er sich deshalb nicht selten und stark gegen alle die Philosophie und Theologie ausgesprochen, die diesen Wahrheitsgrund antastet oder unterwühlt; so z. B. in der Christoterpe 1844. S. 143 f.; in den Bildern aus dem Scheol, 1834. S. 323; in der Abhandlung über die Anbetung Christi (1842, besonders abgedruckt in St. Gallen im gleichen Jahre). Aber sowohl seine Polemik, als die gegenüberstehenden positiven Erörterungen sind nicht sowohl wissenschaftlich-eingehende, gelehrte Auseinandersetzungen (die auch in eine ascetische Zeitschrift nicht getaugt hätten), als vielmehr kräftige Bejahungen dessen, was ihm persönlich zur absoluten, unentbehrlichen Gewißheit geworden war, und was auch dem Gegner, wenn er nur sein eigenes Herzensbedürfniß beachten wollte, unentbehrlich seyn und darum zur Gewißheit werden müßte. „Wie kann man lange um Ihn streiten, den man im Herzen erfahren hat?“ (über die Anbetung Christi S. 17) — das ist sein Hauptargument; „das Evangelium soll Mythus seyn? das kann ich nicht glauben, und noch mehr: ich will's auch nicht glauben; ich rechne vielmehr Diejenigen, die dieses Wunder der göttlichen Liebe herzlos hinwegläugnen, zum allerniedrigsten Pöbel in der Geisterwelt“ (s. in den Monologen, Christoterpe 1850. S. 261 und weiter S. 286). — Es existiren von Augusti zwei kleine Dissertationen „De audiendis in theologia poetis" (Breslau 1812. 1815), wo freilich nicht von den christlichen Dichtern, sondern von den heidnischen die Rede ist. Aber gewiß noch mehr muß man die christlichen Dichter auch hören in der Theologie; sie lassen uns recht tief

empfinden, welch' eine Oede im Herzen und Leben entstünde, welch' eine Poesie aus der Welt verschwände, wenn das Christenthum aufhörte, Wahrheit und Leben zu seyn. (Ueber die Bedeutung der Phantasie für das Christenthum hat Knapp a. a. O. S. 293 Vortreffliches gesagt.) Aber eben weil ihm, dem Herzenstheologen, das christlich Wahre zugleich als das absolut Schöne vor der Seele steht, darum kann er sich auch mit keiner der Entstellungen und Mißbildungen befreunden, die dasselbe durch menschliches Eifern erleidet. Wie er (1843, Vorwort S. V) des Glaubens ist, daß nicht auf Extremen die Wahrheit beruht, so widert ihn einerseits eine herzlose, zanksüchtige Orthodoxie und eine geistlos-äußerliche Apologetik gleich sehr an; in einem Gedicht (ebendas. 1845. S. 331) macht er auf „eifriger Orthodoxer" den kecken Reim: „du zorniger Boxer"; und in der „Anbetung Christi" S. 16., wo von den „trockenen und oft in das Steingerölle der tiefsten Absurdität versunkenen Apologien der Gottheit Christi" die Rede war, die um nichts besser seyen, als die „aus tiefster Versumpfung des Geistes geflossenen Widersprüche gegen ihn", fährt er fort: „Man wird in der Seele froh, wenn man aus dem Gewirre der eigensinnigen, so trockenen und beschränkten Menschenweisheit wieder in das heitere Licht des göttlichen Wortes tritt. So sehnt sich der Pilger, der im gelobten Land oft durch abgestorbene Thäler und glühenden Sand hinreiten muß, nach dem Berge Zion oder den glänzenden Höhen des Carmel" u. s. w. Andererseits aber hatte Knapp auch keinerlei Sympathie für sektirerische Einseitigkeiten; vor methodistischer Eigenmächtigkeit und gesetzlichem Formalismus hat ihn frühe Erfahrung in seinem eigenen geistlichen Leben bewahrt; und welch' ein Unkraut in der modernen Baptisterei wuchere, davon hat er zu Anfange der vierziger Jahre in seiner eigenen Kirche ein Beispiel erlebt, als ein baptistisches Brautpaar sich von ihm (weil noch keine Civilehe für Dissidenten gestattet war) trauen lassen sollte, der Bräutigam aber in dem Moment, als Knapp vortrat, um die Einsegnung zu vollziehen, mit Eclat zurücktrat und barsch erklärte, den Segen dieser Kirche verschmähe er; Knapp trat mit kurzer, würdiger Erklärung der Nichtigkeit des ganzen Aktes zurück und that weiter, was seines Amtes war. So rühmt er (Christoterpe 1850. S. 203) auch seinen Freund Wörner mit den Worten: „Er war kein Michelianer, kein Pregizerianer, kein Baptist, kein Herrnhuter, kein Pietist noch deß etwas, sondern ein einfältiger Bibelchrist, wie Paulus solche verlangt, ein aus den unmittelbaren Kern der heil. Schrift gezogener Baum der Gerechtigkeit, nicht auf irgend welchen fremdartigen Stamm in eigener Wahl gepfropft." — So wenig ein Mann dieser Art für Proselytenmacherei organisirt war — er hat vielmehr harmlos mit namhaften Katholiken Verkehr gepflogen —: so ist er bennoch Manchen, die sich vertrauensvoll an ihn anschlossen, ein Führer zum evangelischen Glauben geworden.

Wir haben oben Knapp's hymnologische Bedeutung hervorgehoben. Nicht leicht wird Jemand in dem Liederreichthume der Kirche, ja der gesammten Christenheit alter und neuer Zeit so zu Hause seyn, als er es war, und an Allem, was er Gutes fand, eine so reine Freude haben, wie er; darum war's ihm auch Freude, den Zugang zu solchem Reichthum in seinem Liederschatze (1. Aufl. 1837. 2. Aufl. 1850. 3. Aufl. 1865) der Gemeinde weit zu öffnen und zur Gesangbuchsreform in seinem engeren Vaterlande thätig mitzuwirken, wie er 1855, veranlaßt durch den Wunsch eines auswärtigen Gemeindekreises, ein „evangelisches Gesangbuch" (Leipzig, bei Tauchnitz) herausgab. Die hymnologischen Grundsätze, nach welchen er dabei verfuhr, hat er in den Vorreden zum Liederschatz und zu diesem Gesangbuche, so wie in der Schrift: „Ansichten über den würtembergischen Gesangbuchs-Entwurf vom Jahre 1839" entwickelt. Gerade an diesem Punkte ist er vielfach angegriffen und von Einzelnen (z. B. in Stip's Hymnologischen Reisebriefen noch im J. 1852) unwürdig traktirt worden. Der Grund war lediglich der, daß Knapp die Beseitigung veralteter, unschöner oder unverständlicher Wortformen und Ausdrücke in den alten Liedern für kein Unrecht, vielmehr im Interesse der Erbauung für geboten hielt und demgemäß auch in seinem Liederschatz und in

seinen Arbeiten für das würtembergische Gesangbuch verfuhr. Menschen, die sich auf Grund vielen Wissens für hymnologische Autoritäten halten, die aber selber keine Poeten sind und daneben sich halbkatholische Vorstellungen von Kirche, Opfer und Sakrament angeeignet haben, — solche können mit den alten Liedertexten, als einer Art wunderthätiger Reliquie, immerhin einen Götzendienst treiben; sie haben aber kein Recht, dasselbe auch von Anderen zu verlangen. Wenn dagegen ein Mann von solcher poetischen Begabung, wie Knapp, von solchem an den Klassikern der deutschen Literatur gebildetem Geschmack und solcher Sprachmeisterschaft, der zugleich für den kirchlichen und privaten Gebrauch der Lieder in der lebendigen Gegenwart arbeitete, folglich weder ein antiquarisches Interesse für maßgebend achtete, noch auch einen Heiligencultus mit den Liedern trieb, sondern immer sich fragte: was mag denen, die das singen sollen, zur Erbauung dienen? — wenn ein solcher Bearbeiter da und dort weiter geht mit seinen Emendationen, als nöthig wäre: so ist das entschuldbar, um so mehr, je weniger übersehen werden kann, daß auch diese Kunst des Restaurirens erst gelernt werden mußte, und daß Knapp selbst bei seinen späteren Arbeiten Vieles zurückgenommen, viele ursprüngliche Lesarten wieder hergestellt hat. (Vgl. was Nitzsch, prakt. Theol. II. 2. S. 354 zu Gunsten Knapp's geltend macht.) Der ganze Zug und Ton der Zeit war in den dreißiger Jahren noch keineswegs darauf vorbereitet, daß Knall und Fall die alten Liedertexte wörtlich wieder hätten Eingang bei den Gemeinden finden können; wer aber eine Gesangbuchsreform für die Gemeinden beabsichtigt, der muß, bei aller Objektivität seines Urtheils und Standpunktes denn doch seiner Zeit Rechnung tragen. Knapp sagt darüber in den oben erwähnten „Ansichten", Vorrede S. IX: „Auch bessere Gemüther, welchen die Herrlichkeit des Evangeliums noch fremder ist, können durch eine schöne, durchsichtige Form hehrer Kirchengesänge gewonnen werden, wie sie im Gegentheil, oft ohne bösliche Meinung, durch verunglückte Formgebung dem heiligen Stoffe selbst können entfremdet werden. Gibt man ein evangelisches Gesangbuch, mit allen Reichthümern des Glaubens und der Gottseligkeit, in der rechten zeitgemäßen Form, so sind dem Unglauben desto weniger Waffen in der Hand gelassen und auch der Glaube hat desto mehr daran." Hiernach hat Knapp optima fide gehandelt. — Der verstorbene König von Würtemberg hat sich, nachdem der Liederschatz erstmals erschienen war, persönlich mit Knapp über die Gesangbuchsfrage besprochen und auch auf diesem Wege Impulse empfangen, denen er hernach in so erwünschter, wohlmeinender Weise folgte (vgl. hiezu noch den Art. „Dann" im Suppl.-Band S. 380).

Das Beste und Schönste, was wir außerdem von Knapp besitzen, sind seine biographischen Arbeiten, die in den verschiedenen Jahrgängen der Christoterpe erschienen, und unter diesen stehen wiederum die drei oben an: „Das Jugendleben Ludwig Hofacker's" (Jahrg. 1844), was hernach zu einer eigenen, stets von Vielen mit Liebe und Segen gelesenen Schrift von ihm erweitert wurde: Ludwig Hofacker's Leben, 1. Aufl. 1852. 2. Aufl. 1855. 3. Aufl. 1859; ferner der Aufsatz: „Aus dem Leben des sel. C. A. Dann" (Jahrg. 1847), und seine eigenen „Kindheitserinnerungen" (Jahrg. 1849). Außerdem finden sich Biographien von Hedinger (1836), Steinhofer (1837), Magdalene Sibylle von Würtemberg (1841), Jakob Balde (1848), Eberhard Wörner (1850) Jeremias Flatt (1852). In diesen Arbeiten hat er oftmals sich selbst übertroffen; da kommt seine mit reichem Humor gewürzte Darstellungsgabe im Bunde mit einer liebevollen Hingebung an seinen Gegenstand zum schönsten Ausdruck; der Dichter erweist sich hier als ächter Künstler, der mit dem Auge des Malers eine Menge von Karakterzügen und Lebensmomenten auffaßt und mit geschickter Hand dem Gesammtbilde einfügt, welche der Laie entweder kaum gewahr würde oder die er nicht zu verwerthen verstünde. Ein ächt Knapp'scher Zug war es, daß immer derjenige Held, dessen Leben er beschrieb oder dessen Dichtungen er bearbeitete, ihn so ganz erfüllte, daß es war, als erschiene ihm jedesmal der, mit dem er sich beschäftigte, als ein Ideal. Daraus begreift es sich, daß er z. B. Zinzendorf in der Vorrede zu seiner Ausgabe von dessen

geistlichen Gedichten (Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1845, S. XI) an Geisteskraft mit Augustin und Luther auf gleiche Höhe stellt und diese zusammen als die drei größten Zeugen Christi seit der Apostelzeit betrachtet. — Daß seine Biographien dennoch keine Lobreden im Sinne eines Hofpoeten oder Hofhistoriographen wurden, dafür sorgte seine Aufrichtigkeit, sein Wahrheitssinn; es ist immer doch nur die Pietät, die ihm die Feder führte; solch' ein Schwärmen, dessen Kern das *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ* ist, läßt sich der Leser schon gefallen.

Und hieran knüpfen wir nur noch die Uebersicht über Knapp's eigenen Lebensgang. Er ist in Tübingen geboren am 25. Juli 1798, in einem Hause gegenüber der Westseite der St. Georgenkirche, neben dem damaligen Cotta'schen Buchladen, als Sohn des Hofgerichtsadvokaten Knapp, mit dem er schon als zweijähriges Kind in den Klosterort Alpirsbach auf dem Schwarzwald übersiedelte, wohin der Vater als Oberamtmann versetzt war. Wie dort sowohl die herrliche Natur im Waldgebirge als die Räumlichkeiten des seiner Zeit prächtigen, aus dem 11. Jahrhundert stammenden Benediktinerklosters auf den lebhaften, phantasievollen Knaben gewirkt hat, wie jenes schöne Thal die rechte Wiege des Dichters gewesen ist, das muß man in den vorhin genannten „Kindheits-Erinnerungen" (Christot. 1849. S. 221 ff.) lesen, um eine so hingebrachte Jugend mitzugenießen. Eine sorgsame, liebevolle Erziehung ward noch ergänzt durch einen trefflichen Präceptor, den nachmaligen Rektor in Nürtingen und Pfarrer in Stammheim, Handel, mit dem Knapp (wie Barth) bis an sein Ende treueste Freundschaft pflog. Die dichterische Anlage zeigte sich vorerst, neben dem vollen In-sich-saugen alles Schönen, was Leben und Umgebung darbot, in allerlei Träumen, die im Wachen und Schlafen sich einstellten: ein Zug, der Knapp sein Lebenlang nachgegangen ist; er hatte auch als Mann allerlei Träume mitzutheilen, und wenn wir nicht irren, haben solche selbst bei entscheidenden Entschlüssen mitgewirkt. Nachdem sein Vater in Rottweil, wohin er zur Zeit der Territorial-Erweiterungen unter Napoleon als Oberamtmann gekommen war, und wo unsern Knapp ein brennendes Heimweh nach Alpirsbach verzehrte, nur zwei Jahre geamtet hatte, entließ ihn auf eine lügenhafte Denunciation hin der tyrannische König Friedrich ohne Untersuchung, ohne Richterspruch und ohne Entschädigung; eine jener schändlichen Thaten, die König Wilhelm nach seinem Regierungsantritt mit eben so viel Rechtssinn und Güte gegen die Mißhandelten als mit Schonung für den Namen seines Vaters wieder gut zu machen sich angelegen seyn ließ. Nachdem nämlich der entlassene Oberamtmann 5 Jahre unter großer ökonomischer Beschränkung in Tübingen privatisirt hatte, ward er zum Oberjustizrath am dortigen Kreisgerichtshof ernannt. Der junge Albert hatte inzwischen schon anticipando einige philologische Collegien an der Universität gehört und bei dem Professor der Philosophie, nachmaligen Prälaten Sigwart, Privatunterricht genossen. Im Jahre 1814 trat er in das Maulbronner, 1816 in das Tübinger Seminar ein. Die Universitätsjahre füllten sich für ihn mehr mit poetischem als mit theologischem Inhalt aus; zu jenem trug die Zeit das Ihrige bei, in welcher die burschenschaftliche Erregung in hohen Wogen ging, wo bei Waterloo- und anderen Festen ein begeisterter Dichter eben so viel Zündstoff für sich fand, als allenthalben willkommen war. Die theologische Fakultät des damaligen Tübingens besaß wohl wackere, ehrwürdige Männer, wie Bengel, Steudel, Wurm, Bahnmaier (welch' letzterer später Knapp's Vorgesetzter und College in Kirchheim war); aber die supranaturalistische Theologie der damaligen Zeit war denn doch für einen feurigen Geist, wie Knapp, allzu kühl; wir können es ihm nicht allzu hoch anrechnen, wenn damals, was er nachher oft so tief beklagte, sein geistiger Schwerpunkt theils in der schönen Literatur, theils in dem politischen Drange der Zeit lag. Dankbar hat er es stets im Gedächtniß behalten, daß die Aufsichtsbehörde des Seminars ihm manchfache Ueberschreitungen der damals noch enger gezogenen Gränzen der Seminar-Hausordnung zu gute hielt; sie erkannte in dem stattlichen, warmblütigen, offenen Jüngling den trefflichen Kern, den er in sich trug. Daß von damals her wohl ein freier, männlicher Sinn ihm blieb, dieser

aber nicht in die alberne Demagogie und Tyrannenfresserei ausartete, die noch lange hernach so viel Schwindel und Unheil mit sich führte, beweist unter Anderem ein vortreffliches Gedicht, womit Knapp 1831, als die Folgen der Julirevolution sich entwickelten, an „Völker und Fürsten" sich wandte (gedruckt bei F. Schneider in Basel 1831). Zu vergleichen ist damit noch das Strafgedicht: „Der heilige Bund", abgedruckt in den „Herbstblüthen" 1859. —

Im November 1820 ward Knapp als Vikar nach Feuerbach, später nach Gaisburg geschickt, beide in der Nähe von Stuttgart. Hier nun hatte der Umgang mit L. Hofacker, der schon in Tübingen aus heiterem Studentenleben sich plötzlich zu tief-christlichem Ernst umgewandt hatte, einen so starken Einfluß auf ihn, daß auch in ihm ein tiefes Sündenbewußtseyn erwachte, das ihn dazu trieb, fortan sich mit seinem Dichten und Trachten auf den Grund eines innigen Glaubens zu stellen, — eine Gemüthsrichtung, die sich durch vielen inneren Kampf und ein anfänglich gesetzliches Streben erst hindurchringen und darin abklären mußte. Wie viel dazu der Umgang mit Hofacker, mit Wörner und anderen gleichgesinnten Freunden beitrug, ist aus den verschiedenen biographischen Mittheilungen zu entnehmen; was er im ersten Bande seiner „christl. Gedichte" (Basel 1829) in der Zueignung an den Erlöser ausgesprochen:

„Vor Deinem Throne liegt mein Saitenspiel,
Du bist's, o Herr, der ihm die Töne leihet,
So sey Dein Ruhm auch meines Liedes Ziel
Und Deiner Treue jeder Laut geweihet",

das war und blieb sein redlicher Wille; ist es ihm auch, wie oben bemerkt, nicht immer gelungen, in seinen poetischen Ergüssen dieses Eine, was noth ist, mit den mancherlei menschlichen Interessen, denen er als aufrichtiger Mensch seine Seele nicht verschließen konnte, in den richtigen Einklang zu bringen: er selber, seine Person und Gesinnung, bewies um so mehr, daß das Eine das Andere nicht ausschließe und daß die reine Freude an allem Menschlichen einen mit reichem Geiste und warmem Herzen ausgestatteten Mann noch nicht zum Weltmenschen mache. — Im Jahre 1825 erhielt er das Diakonat Sulz am Neckar, von wo er, auf besonderen Wunsch der edlen Herzogin Henriette von Würtemberg, im Jahre 1831 auf das Diakonat Kirchheim unter Teck berufen wurde. Wie viele Nahrung hier wieder in der Nähe der herrlichen Teck und anderer Berge der Alb seine poetische Freude an der Natur fand, das findet sich in prächtiger Schilderung ausgesprochen in seiner Biographie Steinhofer's, Christot. 1837. S. 336 f. Mochte es ihm dort auch ein oder das andere Mal begegnen, daß er in dichterische Intuitionen versunken oder, in Feld und Wald sich ergehend, einmal eine casuelle Funktion rein vergaß: die Gemeinde hielt ihm das gern zu gute; waren es doch sonst desto reichere Gaben, die sie von ihm genoß, und konnten sich doch wenige Städte rühmen, einen Mann wie ihn zu besitzen. Dort war es, wo er — aufgefordert durch einen kurz hernach verstorbenen Freund, J. Banga in Rom — seine Christoterpe herauszugeben begann, einen jährlich erscheinenden Almanach, wie schon in älterer Zeit z. B. Stilling, in der Form eines Taschenbuchs alle Jahre eine Sammlung von Aufsätzen, Gedichten u. dergl. herausgegeben hatte, um auf diesem Wege geistliche Nahrung namentlich in die Familien zu bringen, nur daß Stilling sein Taschenbuch allein schrieb, Knapp dagegen das seinige zu einem Sammelpunkte für eine große Anzahl gleichgesinnter, kenntnißreicher und hochgebildeter Männer (wie G. F. Kern, J. F. v. Meyer, G. H. Schubert, G. C. Barth, C. H. Sack, E. M. Arndt, Fr. Theremin, Zeller in Winnenthal, Ullmann, Stier, Osiander u. A.) zu machen wußte. Das Unternehmen fand in gebildeten christlichen Familien erfreuliche Aufnahme; wie vielfach lag die Christoterpe als Christgeschenk, zumal für Frauen und Jungfrauen, auf dem Weihnachtstische! Es war denn doch nicht, wie in den „kritischen Gängen" a. a. O. behauptet wird, eine Anbequemung an die Weltsitte, ein „Christus im Frack", der mit der Almanachsform hervortrat; der Gedanke lag gar nicht so fern und war eben darum auch, wie oben er-

wähnt, gar kein neuer, in einer periodisch erscheinenden Sammlung eine Mannichfaltigkeit originaler Abhandlungen und Poesien einem frommen und gebildeten Leserkreise darzubieten, die, da oder dort einzeln erscheinend, sich verloren haben würden. Jedoch ist die Redaktion einer solchen Schrift immer eine schwierige Sache, weil es aus verschiedenen Gründen kaum möglich ist, das Mittelgut immer fern zu halten; und so wurde nach zwanzig Jahren, um die der Herausgeber inzwischen auch älter geworden war (mit dem Jahrgang 1853), die Fortführung aufgegeben. Wie schon bemerkt, halten wir — neben nicht wenigen poetischen Gaben, wie z. B. den „Liedern einer Verborgenen“ — die biographischen Aufsätze, und zwar die vom Herausgeber selbst, für das Beste darin, das einen bleibenden Werth hat.

Im Jahre 1836 wurde Knapp, dem aus der Hauptstadt des Landes laut gewordenen Wunsche gemäß, in diese versetzt, wo er an den verschiedenen Kirchen mehrere Stellen nach einander bekleidete, bis er 1845 auf die Stadtpfarrei St. Leonhard vorrückte, wodurch er Gustav Schwab's und C. A. Dann's Amtsnachfolger wurde. Das mit dieser Stelle verbundene Dekanat hat er, wie Dann, abgelehnt; ein Beamter zu seyn, Schulen zn visitiren, Untersuchungen zu führen und Berichte zu machen, war allzu wenig nach seinem Geschmack; nur einmal, noch als Diakonus in Sulz, wo er Schullehrerconferenzen zu leiten gehabt hatte, war er auch auf einem solchen Gebiete thätig gewesen, indem er im J. 1828 eine zu ihrer Zeit sehr brauchbar gefundene „Sammlung der bestehenden Verordnungen für den evangelisch-deutschen Schulstand Würtemberg's und die damit verbundenen Volksbildungsanstalten“ (Tübingen bei Laupp) herausgab. Auch an den vielen in Stuttgart bestehenden Vereinen für alle möglichen wohlthätigen Zwecke betheiligte er sich nicht in der ausgedehnten Weise, wie dieß den Geistlichen großer Städte so oft zugemuthet wird; er hielt Erbauungsstunden und präsidirte nach Dann's Tode die halbjährige Predigerconferenz, aber „ich bin kein Comité-Mann“, sagte er und hatte für seine Person Recht damit. Inhaltsvoll war sein Leben dennoch in reichstem Maße; seine Gemeinde und namentlich mehrere der angesehensten christlichen Familien waren ihm mit herzlicher, auch vielfach bewährter Liebe ergeben; von nah und fern gingen Freunde bei ihm aus und ein, und von Fremden ward er als eine der Stuttgarter Celebritäten fleißig aufgesucht.

Mit seltenen Unterbrechungen war seine Gesundheit bis zu seinem 52sten Lebensjahre fest und kräftig geblieben; nur war an die Stelle der Beweglichkeit des einst schlanken Jünglings mehr und mehr eine körperliche Schwerfälligkeit getreten, mit der auch eine manchmal bemerkliche kleine Nonchalance zusammenhing, die man an ihm, weil er Albert Knapp war, gern übersah. Einen ersten schweren Krankheitsstoß erlitt er im Jahre 1850; nachdem dieser glücklich überstanden war, lebte er wohl neu wieder auf, aber nach einem Jahrzehnt stellten sich verschiedene Beschwerden in einem gesteigerten Maße ein, die von einer Herzkrankheit ausgingen und denen er, nachdem ihm Monate lang durch Athemnoth und Bangigkeit die Wohlthat des Bettes versagt gewesen, am 18. Juni 1864 erlag. Was er in einem seiner besten Lieder gebetet: „Eines schenke mir hienieden: deinen Geist und deinen Frieden, und den Ruhm an meinem Grabe, daß ich dich geliebet habe“ — das ist zur Wahrheit geworden.

Ein Mann solchen Gemüthes war denn auch recht daheim im eigenen Hause, dessen Glieder er mit der innigsten väterlichen Liebe umfaßte. Seine erste Gattin Christiane, Tochter des Generals von Beulwitz, mit der er sich 1828 vermählte, ward ihm zu seinem unsäglichen Schmerze schon 1835 entrissen; eine einzige Tochter hat dieselbe ihm hinterlassen. Die zweite Ehe schloß er mit Emilie Hoffmann, Wittwe des Pfarrers Osiander in Maichingen, welche ihm 11 Kinder gebar, von welchen jedoch nur drei Söhne und eine Tochter ihn überleben. Ein Sohn, Paul, starb als wackerer Studiosus der Theologie im Jahre 1857; von den überlebenden Söhnen sind zwei ebenfalls Theologen, der ältere dermalen Repetent am Tübinger Seminar. Auch die zweite Ehe löste der Tod der Gattin im Jahre 1849; zu Ende des folgenden Jahres schloß er die

dritte mit der ihn nun überlebenden Wittwe, Minette, hinterlassener Tochter des verstorbenen Rektors Lerche in Schöppenstädt (Braunschweig), durch welche Verbindung Knapp mit der Brüdergemeinde in neue, persönliche Beziehungen trat. — Ein schönes Denkmal seines Hingangs sind die „Worte der Erinnerung“ (Druck und Verlag von J. F. Steinkopf), Reden und Mittheilungen von Kapff, Oettinger, Leibbrand, Rieger, Ege und dem ältesten Sohne Joseph Knapp, so wie einige poetische Nachrufe enthaltend. Auf den trefflichen Nekrolog von F. Notter in der Allgem. Zeitung, der eine Menge karakteristischer Züge von Knapp enthält, haben wir oben schon aufmerksam gemacht.

Palmer.

Knobel, Dr. Karl August, einer der gelehrtesten alttestamentlichen Exegeten und Archäologen unserer Zeit, wurde am 7. August 1807 zu Tzschecheln bei Sorau, einem Dorfe der damals sächsischen, jetzt preußischen Nieder-Lausitz geboren. Sein Vater, ein einfacher Landwirth, später Oekonomie-Verwalter zu Beinsdorf, vermochte nur mit ziemlicher Mühe die Mittel zu einer angemessenen Ausbildung der nicht unbedeutenden geistigen Fähigkeiten aufzubringen, die er schon in früher Kindheit zeigte. Doch konnte er von seinem zwölften Jahre an das Gymnasium zu Sorau besuchen, wo sich außer dem damaligen Rektor Adler besonders der Conrektor Scharbe (später Professor der klassischen Literatur zu Kasan in Rußland) mit besonderer Sorgfalt seiner annahm, ihm Begeisterung für die klassischen Wissenschaften einflößte und sein Fortschreiten in sprachlicher und historischer Bildung auf alle Weise zu fördern suchte. Diese wirksame Protektion setzte der edle, uneigennützige Mann auch noch fort, nachdem Knobel 1826 die Universität Breslau bezogen hatte. Namentlich griff er ihm, als der plötzliche Tod seines Vaters ihn nach Ablauf seines zweiten Studienjahres der Mittel zur Vollendung des akademischen Cursus zu berauben drohte, durch Darleihung einer namhaften Geldsumme kräftig unter die Arme und ermöglichte ihm hierdurch, sowie durch Erwirkung anderweiter Unterstützungen, die Fortsetzung seiner Studien während weiterer drei Jahre. Unter der Leitung der Orientalisten Bernstein und Habicht, der klassischen Philologen Passow und Schneider und der Theologen Gaß, Scheibel, Middeldorpf, D. v. Cölln und David Schulz erwarb er sich während dieser dreijährigen Studienzeit eine ziemlich vielseitige theologische Ausbildung, deren Gediegenheit die mehrmals von ihm davongetragenen Prämien für Arbeiten im theologischen Seminar bezeugten. Den tiefgreifendsten Einfluß auf den Gang seiner Studien gewann David Schulz. Zu ihm trat er, als Lehrer seiner jüngeren Kinder, in ein besonders vertrautes Verhältniß; von ihm wurde er hauptsächlich zum Ergreifen der akademischen Docentenlaufbahn aufgemuntert; ihm verdankte er auch die entschieden rationalistische Richtung, die er bis zum Ende dieser Laufbahn eingehalten hat.

Im Herbste 1831 begann er, nach kurz zuvor erlangter philosophischer Doktor- und theologischer Licentiatenwürde, seine Vorlesungen, die ihrer eigenthümlichen Frische, anregenden Kraft und Gediegenheit halber ihm von Anfang an eine nicht geringe Zahl von Zuhörern — in den späteren Jahren seines Wirkens in Breslau zuweilen über 200 — zuführten. Einer nebenbei bekleideten provisorischen Lehrerstelle am Breslauer Schullehrerseminar wurde er zwar schon 1833 wieder enthoben, rückte aber dafür 1835 zum außerordentlichen Professor vor (ohne Gehalt freilich), erhielt 1837 die Censur für die evangelisch-theologischen Schriften Schlesiens von den betreffenden Ministerien übertragen und wurde im folgenden Jahre durch einstimmigen Beschluß der Breslauer theologischen Fakultät mit der theologischen Doktorwürde geschmückt. Es war hauptsächlich seine umfassend gelehrte und in vieler Beziehung sehr verdienstliche Untersuchung über den „Prophetismus der Hebräer“ (2 Bde. Breslau 1837) — nach verschiedenen kleineren Schriften (wie „Jeremias chaldaizans“, 1831; „De Marci evangelii origine“, 1831; „De carminis Job. argumento, fine ac dispositione“, 1835; „Commentar über das Buch Koheleth, 1836, seine erstere bedeutendere Arbeit auf alttestamentlichem Gebiete — der er diese Ehre zu danken hatte. Dasselbe Werk verschaffte ihm denn auch,

und zwar noch vor Ablauf eben jenes Jahres 1838, zwei Rufe von auswärtigen Universitäten kurz nach einander, den einen von Gießen, den anderen von Göttingen. Da man in Breslau keinen entschiedenen Versuch machte, ihn zu halten, und da er zur Einnahme des kurz zuvor durch Ewald's Weggang erledigten Göttinger alttestamentlichen Lehrstuhls aus leicht begreiflichen Gründen keine Neigung empfand, so folgte er dem ohnehin recht ehrenvollen Rufe nach Gießen, wo er bereits zu Anfang des Jahres 1839 eintraf, um seine in praktischer wie in schriftstellerischer Hinsicht gleich fruchtbare Wirksamkeit als ordentlicher Professor anzutreten. In seinen Vorlesungen, die sich früher auch auf die Gebiete der biblischen Dogmatik, der Symbolik, Moral, Katechetik und Pädagogik erstreckt hatten, zog er sich jetzt allmählich ganz auf das specifisch alttestamentliche Gebiet zurück, leistete aber dafür auch recht Gründliches in Behandlung der hieher gehörigen Disciplinen, soweit wenigstens die äußere sprachliche und historisch-archäologische Seite derselben in Betracht kam. Zu tieferer Erfassung des theologischen Gehalts der alttestamentlichen Schriften freilich, ja auch nur zu richtiger Würdigung ihrer poetischen Schönheiten, vermochte es sein äußerst nüchterner, im Dienste eines geistlosen wunderläugnenden Rationalismus vertrockneter und verflachter Scharfsinn nicht, oder doch nur in sehr geringem Maaße zu bringen. Denselben Karakter einer ziemlich starken rationalistischen Einseitigkeit und Befangenheit, bei umfassender Gelehrsamkeit und bedeutendem kritischen Scharfsinne, tragen auch die während seiner nahezu 24jährigen Gießener Wirksamkeit von ihm veröffentlichten Schriften. Mit Ausnahme der „Völkertafel der Genesis“ (1850), einer Zusammenstellung ethnographischer Untersuchungen von hohem Werthe sowohl in sprachlicher wie in historisch-geographischer Hinsicht, gehören diese Schriften sämmtlich dem eigentlich exegetischem Gebiete an. Es sind Commentare zum Propheten Jesaja (1843. 3te Aufl. 1861), zur Genesis (1852. 2te Aufl. 1860), zu Exodus und Levitikus (1857), zu Numeri, Deuteronomium und Josua (1861), sämmtlich als Bestandtheile des Hirzel'schen „Kurzgefaßten exegetischen Handbuchs zum Alten Testament“ erschienen, und neben den Arbeiten eines Thenius und Bertheau als die werthvollsten und lehrreichsten Leistungen dieser Sammlung glänzend. Große Nüchternheit und Besonnenheit, gesunde sprachliche und historische Anschauungen und eine umfassende Kenntniß des gesammten orientalischen Alterthums, besonders nach der Seite seiner ethnographischen, topographischen und culturhistorischen Verhältnisse, bilden die eigenthümlichen Vorzüge dieser Commentare, die sich namentlich um der erstgenannten Eigenschaften willen vor den sonst in mehrfacher Hinsicht geistesverwandten exegetischen Arbeiten Hitzig's vortheilhaft auszeichnen. Dabei war Knobel's exegetisch-kritische Methode bei aller Behutsamkeit doch weit entfernt davon, unproduktiv oder unselbständig zu seyn, gab vielmehr in manchen glücklichen Divinationen positiv-kritischer Art sogar eine gewisse Genialität kund, und wußte überall eigenthümliche Anschauungen aufzustellen und gegenüber anderen namhaften Gelehrten auf alttestamentlichem Gebiete mit Nachdruck zu vertheidigen. Wie er denn seiner Zeit, auf Anlaß jener ersten Auflage seines Jesaja-Commentars, in eine ziemlich heftige, wenn auch bald wieder beigelegte literarische Fehde mit Ewald verwickelt wurde (gegen ihn schrieb er damals sein „Exegetisches Vademecum für Herrn Ewald in Tübingen“ (Gießen 1844) und auch in seiner Erklärung des Pentateuch, namentlich in der der Schlußabtheilung dieses Werkes beigegebenen Darlegung seiner Ansicht von der Entstehung und Composition dieses ältesten israelitischen Geschichtswerkes, mehreren anderen Kritikern von sonst der seinigen nahe verwandter Richtung, wie Hupfeld, Tuch, Bertheau, Stähelin ꝛc. gegenübertrat. Mögen auch nicht alle Einzelheiten der sogenannten Ergänzungshypothese (d. h. der Annahme der Entstehung des Pentateuch durch Ergänzung einer Grundschrift oder Urschrift, der sogenannten Elohim-Urkunde, seitens zweier Schriftsteller der späteren prophetischen Zeit, des Jehovisten und des Deuteronomikers) in der eigenthümlichen Gestalt, die Knobel derselben ertheilt hat, die Billigung seiner Fachgenossen in der Gegenwart oder in der Zukunft erfahren: jedenfalls muß sein Versuch zur Lösung dieses dunkeln und

verwickelten Problems für eine der glücklichsten von allen bisher bezüglich dieses Punktes aufgestellten Hypothesen gelten, und wird der eminente Scharfsinn und der riesige Sammlerfleiß, den er überhaupt in dieser seiner kritischen Bearbeitung des Pentateuchs und des Buches Josua dokumentirt hat, auch noch von den Forschern einer viel späteren Zeit dankbar anerkannt werden.

Noch während ihn diese Arbeiten an den letzten Büchern der Thora beschäftigten, trat die Feier seiner 25jährigen Kathederthätigkeit ein (Herbst 1856), die verschiedene Ehren und Auszeichnungen für ihn mit sich brachte und welcher seine Ernennung zum großherzogl. hess. Geheimen Kirchenrathe ziemlich bald nachfolgte.

Gleich nach dem Erscheinen des letzten seiner Commentare (zu Num., Deut. und Josua) kam ein schon früher in einzelnen Spuren sich ankündigendes Unterleibsleiden, eine Art Magenkrebs, zu vollem Ausbruche und nöthigte ihn durch die rasch in furchtbarem Grade anwachsenden Schmerzen, womit er heimgesucht wurde, zuerst alle anstrengenden wissenschaftlichen Studien und bald auch alles Lesen von Collegien aufzugeben. Er starb nach langem und schwerem Leiden am 25. Mai 1863. Seine namentlich im Fache der Orientalia überaus reichhaltige und werthvolle Bibliothek ist ihrem größten Theile nach der Gießener Universitätsbibliothek einverleibt worden.

Vergl. Nowack, Schlesisches Schriftsteller-Lexikon. I, 83. — Scriba, Biographisch-literärisches Lexikon der Schriftsteller des Großherzogthums Hessen im 19. Jahrhundert. II, 387 ff; auch der Nekrolog in der „Darmstädter Zeitung“, 1863. Nr. 152; in der „Neuen Evang. Kirchenzeitung“ 1863. Nr. 24 u. s. w. — Zur Kritik der Knobel'schen Bearbeitung des Pentateuchs vergl. besonders: Bertheau, in den Jahrbb. für deutsche Theologie, 1862. Heft I. S. 170 ff. Zöckler.

Kolosserbrief, der. Als Paulus den Brief an die Gemeinde zu Kolossä schrieb, war er in Fesseln (4, 3. 18). Allein die zahlreichen Grüße von Freunden (4, 10—14) zeigen, daß der Verkehr mit diesen ihm unverwehrt war; ja obwohl er 4, 3. 4. sich die Befreiung aus der Gefangenschaft zu wünschen scheint, um reichlichere Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums zu haben, so wünscht er sich in dem gleichzeitigen Epheserbriefe doch zunächst nur die rechte Freudigkeit zur Verkündigung (6, 19. 20), die ihm also nicht abgeschnitten gewesen seyn muß. Auch erhellt aus Philem. V. 10., daß er einen nach seinem Aufenthaltsorte geflohenen Sklaven bekehrt hatte, so daß auch Fremden die Gelegenheit gegeben seyn mußte, seine Verkündigung zu hören. An Gefährten und Mitarbeitern fehlte es ihm nicht in seiner Umgebung, ja es scheint nach Kol. 4, 10. (vgl. mit Philem. V. 23.), daß abwechselnd bald der eine, bald der andere bleibend seine Kerkerhaft theilte, um ihm zu Diensten zu stehen. Nur von seinen Volksgenossen waren nur wenige für das Gottesreich mitthätig, und doch grüßt er 4, 10. 11. von dreien derselben, Aristarch, Markus und Jesus Justus. Außerdem werden Timotheus (1, 1), Tychikus (4, 7.), Lukas und Demas (4, 14) genannt. Nach dem gleichzeitigen Handschreiben an Philemon (Vs. 22) hoffte er auf seine baldige Befreiung und wollte sich dann unverweilt nach Kleinasien begeben, wo er sich in Kolossä Quartier bestellt.

Nach der herkömmlichen Annahme hätten wir diese Situation des Apostels in der römischen Gefangenschaft zu suchen; allein seit David Schulz (in den Stud. und Krit. von 1829) haben sich Viele, freilich aus sehr verschiedenen Gründen, für Cäsarea entschieden (vgl. Wiggers ebendas. 1841; Thiersch in s. Kirche im apostol. Zeitalter. 2te Aufl. 1858; Meyer in s. Commentar, 2te Aufl. 1859; Reuß in s. Gesch. des N. T. 4te Aufl. 1864). In der That wollen viele der für eine der beiden Ansichten geltend gemachten Gründe nicht ausreichen. Wissen wir aus Apgesch. 28, 17. 30. 31., daß Paulus in Rom, obwohl gefesselt, doch ungehindert Besuche empfangen und das Evangelium predigen konnte, so ließ man auch in Cäsarea nach Apgesch. 24, 23. 27. den Gefesselten mit seinen Anhängern verkehren, und da die Deutung der ihm gewährten *ἄνεσις* auf Fessellosigkeit durch den Context ausgeschlossen wird, so reicht dieselbe hin,

um seine Lage in Cäsarea den Voraussetzungen des Briefs als eben so entsprechend erscheinen zu lassen. Wenn Paulus in dem zweifellos zu Rom geschriebenen Philipperbriefe verlassener von Freunden erscheint, und, obwohl die Hoffnung auf Befreiung nicht aufgebend, sich doch auch auf den Märtyrertod gefaßt macht, so schließt bei der Dauer der dortigen Gefangenschaft die Aenderung seiner Situation in beiden Beziehungen eine Abfassung beider Briefe in derselben nicht aus; und gewiß konnte der flüchtige Sklave bei dem regen Verkehr, in welchem die Welthauptstadt mit allen Theilen des orbis terrarum stand, sich so gut nach Rom wie nach dem näher liegenden Cäsarea wenden, zumal das relative *πρὸς ὥραν* (Philem. V. 15) nicht besagt, daß Onesimus erst kurze Zeit von seinem Herrn getrennt war. Selbst die feinsinnigen Combinationen, durch welche man neuerdings die Frage entscheiden wollte, reichen nicht aus; denn es erhellt nicht, daß Tychikus, der Ueberbringer der drei gleichzeitigen Briefe von Rom aus über Ephesus nach Kolossä, von Cäsarea aus über Kolossä nach Ephesus reisen mußte, da er sich auch von Cäsarea aus zunächst nach Ephesus einschiffen konnte. Und weder folgt aus dem Epheserbrief, dem ja alle Personalien fehlen, daß bei der Uebergabe desselben Tychikus den Sklaven Onesimus bereits in Kolossä abgesetzt hatte, noch folgt aus Ephes. 6, 21., daß es die Kolosser waren, die schon vor den Lesern durch den Ueberbringer Nachricht vom Apostel erhalten hatten.

So bleibt als wenigstens mit überwiegender Wahrscheinlichkeit entscheidend nur ein Punkt übrig. Es wäre schon an sich auffallend, wenn Paulus von Rom aus, wo ihn eine weite Seereise von Kleinasien trennte, den Philemon (Vs. 22) um sofortige Bereitung der Herberge bittet. Nun aber wissen wir aus Phil. 2, 24., daß er im Falle seiner Befreiung von Rom aus gar nicht zunächst nach Kleinasien, sondern nach Macedonien zu gehen gedachte. Wir werden ihn also in Cäsarea zu suchen haben, wo bei der milden Behandlung durch Felix er leicht auf baldige Befreiung hoffen konnte, zumal auch die Absichten des Felix, die Apgesch. 24, 26. andeutet, es wohl mit sich brachten, daß eine solche ab und zu in Aussicht gestellt wurde. Der Plan seiner römischen Reise, der von der dortigen Gefangenschaft durchkreuzt wurde, brauchte ja deshalb keineswegs aufgegeben zu seyn, wenn er den Landweg über Kleinasien wählte. Aber allerdings mußten es ganz besondere Gründe seyn, die den Apostel bestimmten, sich nach seinem kleinasiatischen Missionsgebiete zurückzuwenden, von dem er so feierlich auf Nimmerwiedersehen Abschied genommen hatte (Apgesch. 20, 25). Diese Gründe können wir nur in den Nachrichten suchen, welche der Kolosser Epaphras (Kol. 4, 12) ihm gebracht hatte. Dieser, obwohl nicht ausdrücklich als sein Schüler bezeichnet, hatte doch unzweifelhaft in paulinischem Sinne (vgl. 1, 5. 7. 23) in Kolossä, wie in den Nachbarstädten des südwestlichen Phrygiens (4, 13) gewirkt und wenigstens die Gemeinde in ersterer Stadt wahrscheinlich gegründet (1, 7). Waren auch die Nachrichten, die derselbe über den Stand des Christenthums in jener Gegend und in Kleinasien überhaupt dem Apostel gebracht hatte, im Ganzen erfreulich (Kol. 1, 3. 4. 8. 2, 5. vgl. Eph. 1, 15), so berichtete er doch auch über Besorgniß erregende Erscheinungen, welche wohl den Entschluß des Apostels erklären, noch einmal nach Kleinasien zurückzukehren, zumal es sich zunächst um eine Gegend handelte, in der er persönlich noch nicht gewirkt hatte.

Kolossä nämlich oder, wie Paulus aus unbekannten Gründen wahrscheinlich schrieb, *Κολάσσαι*, lag im südwestlichen Theile von Großphrygien am Lykus, nicht weit von Laodicea und Hierapolis. Nach dem Chronikon des Eusebius wurden alle drei Städte im 9., nach Paulus Orosius im 14. Regierungsjahre des Nero durch ein Erdbeben zerstört; wenn aber Tacitus (Annal. XIV, 27), der von einer theilweisen Zerstörung der Stadt Laodicea (wovon sie sich aus eigener Kraft bald wieder erholte) berichtet, dasselbe Ereigniß meint, so setzen es beide zu spät an, da es dann in das 7. Regierungsjahr Nero's fällt. Ist die letztere Combination aber richtig, so wäre das ein wichtiges Indicium für die Abfassung unseres Briefes in Cäsarea, da Paulus in Rom ein so schreckhaftes Ereigniß, das dann der jüngsten Vergangenheit angehörte, schwerlich unerwähnt

gelassen hätte. Nun war der Apostel nach Apgesch. 16, 16. auf seiner zweiten Missionsreise durch Phrygien und Galatien gezogen, da er aber von Lycaonien kam (16, 1), so hatte er unstreitig nur den nordöstlichen Theil der Provinz berührt, während ihn der durch Phrygien ziehende Bergrücken von dem südwestlichen schied, und als er auf der dritten Missionsreise (Apgesch. 18, 23) von Galatien aus durch Phrygien nach Ephesus ging, hatte er nur die dort bereits gestifteten Gemeinden im Auge. So darf es uns nicht wundern, wenn wir Kol. 2, 1. hören, daß Paulus die Christen in Kolossä und Laodicea noch nicht von Angesicht gesehen hatte, was trotz der neueren Einreden von Dr. Schulz und Wiggers (a. a. O.) seine eigenen Worte unzweifelhaft besagen. Dennoch fehlte es ihm, zumal in ersterer Stadt, nicht ganz an Anknüpfungspunkten. Abgesehen davon, daß er die überwiegend heidenchristliche Gemeinde (Kol. 2, 11. 13. vgl. 1, 24. 27.) mit zu seinem speciellen Missionsgebiete rechnen konnte, war es ja, wie wir oben sahen, eine paulinische Pflanzung im weiteren Sinne. Auch war wenigstens ein hervorragendes Mitglied der Gemeinde, das in seinem Hause Gemeindeversammlungen hielt (Philem. Vs. 1) und dem er irgendwo auf seinen Missionswegen begegnet seyn muß, sein unmittelbarer Schüler gewesen (Philem. Vs. 19). Ja es scheint ein näheres oder ferneres Glied des ihm so eng verbundenen Hauses, Archippus (Philem. Vs. 2) in Kolossä ein Gemeindeamt bekleidet zu haben (Kol. 4, 17). Dennoch mußten es Gründe von besonderer Bedeutung seyn, die den Apostel bewogen, sich an die ihm persönlich unbekannte Gemeinde zu wenden, und diese lagen eben in den eigenthümlichen Gefahren, von denen dieselbe nach dem Bericht des Epaphras bedroht war, wie wir sie theils direkt, theils indirekt aus unserem Briefe kennen lernen.

Eine neue Weisheitslehre, die sich vielleicht selbst als φιλοσοφία bezeichnete (2, 8), wurde in gewandter Form (2, 4) den Gläubigen dargeboten, und zwar als eine über den gewöhnlichen Standpunkt des christlichen Glaubens hinausgehende, wie aus der apologetischen Bemerkung 2, 3. folgt. Ihr Inhalt bestand wohl hauptsächlich in Spekulationen über die höhere unsichtbare, besonders über die höhere Geisterwelt, mit der die Verkündiger derselben nach 2, 18. auch durch Visionen in einen geheimnißvollen Zusammenhang zu treten suchten. Es scheint nach 1, 16., daß sie diese höhere Geisterwelt nicht zur Schöpfung rechneten, sondern als einen Bestandtheil der göttlichen Wesensfülle — vielleicht von ihnen πλήρωμα genannt — betrachteten, wodurch natürlich die einzigartige Dignität Christi in seinem Verhältniß zu Gott, wie in seinem Verhältniß zur ersten und zweiten Schöpfung beeinträchtigt wurde. Allein selbst das Heilsmittlerthum Christi wurde dadurch bedroht. Denn die Engelverehrung, die als Ergebniß dieser Theosophie erscheint (2, 18. 23) wird von Paulus ausdrücklich als Ausdruck einer falschen Demuth qualificirt. Man meinte wohl, daß man sich unmittelbar dem höchsten Gotte, dessen Wesen man so erst in seinem ganzen Umfange erkannt hatte, nicht nahen dürfe, und nahm darum die Fürbitte der Engel in Anspruch. Es war offenbar nur die praktische Seite dieser Richtung, wonach dieselbe nicht nur auf dem Wege der Spekulation sich in die göttlichen Mysterien — auch dieß scheint eines ihrer Stichworte gewesen zu seyn — versenkte, sondern sich auch durch gewisse Enthaltungen in Speise und Trank (2, 16. 20. 21. 23) von der Verflechtung mit der materiellen Welt zu lösen und zu der höheren zu erheben suchte, woran sich dann leicht die Lehre von einer verunreinigenden Kraft der Materie schloß (2, 22). Es erhellt nicht, daß man die göttliche Hoheit und das Heilsmittlerthum Christi in Abrede stellte, aber er mußte beides mit den Engeln theilen; es erhellt nicht, daß man dem Standpunkte des gewöhnlichen christlichen Glaubens und Lebens die Kraft, zur Seligkeit zu führen, absprach; aber offenbar meinten die Irrlehrer, wie aus den apologetischen Bemerkungen des Apostels erhellt (vgl. 1, 28. 2, 10), daß nur ihre neue Weisheit und ihre Ascese zu der höheren Stufe christlicher Vollkommenheit und vielleicht auch zu einer höheren Seligkeit führe.

Die Verkündiger dieser neuen Lehre hielten die Kirchenväter vielfach für heidnische Philosophen, neuere, wie Eichhorn und Schneckenburger (in den Studien u. Krit. 1832)

für pharisäisch gesinnte oder philosophisch gebidete Juden; allein die in unserem Briefe vorausgesetzte Beunruhigung der Gemeinde durch sie und die ganze Polemik des Apostels, welche ihre Ansicht an dem Maßstabe der christlichen Heilswahrheit mißt (vgl. z. B. 2, 19), zeigt evident, daß sie innerhalb der Gemeinde standen. Es müssen aber Judenchristen gewesen seyn; denn Stellen wie 2, 11. 3, 11. zeigen deutlich, daß man auf die Beschneidung ein besonderes Gewicht legte. Und hiedurch lernen wir noch eine besondere Gefahr dieser Richtung kennen. Im benachbarten Galatien hatte Paulus einst den pharisäischen Judaismus im heißen Kampfe zu Boden geworfen, hier tauchte der alte Feind in neuer Gestalt auf. Es war nicht mehr die Beschneidung und Gesetzesbeobachtung die Bedingung der Heilserlangung; aber es waren doch Beschnittene, die mit dem Anspruch auftraten, den Weg zu dieser höheren christlichen Vollkommenheit zu weisen, und wenn auch das Satzungswesen, über welches dieser Weg führte, nicht mehr mit der Autorität des alttestamentlichen Gesetzes sich deckte, so konnte doch so gut wie die Beschneidung auch jedes andere Stück der alttheokratischen Lebensordnung als ein Vorzug derer erscheinen, die diese neue Stufe christlicher Vollkommenheit betraten. So erklärt sich am einfachsten, daß neben den Enthaltungen auch die jüdischen Festfeiern (2, 16) als für sie verbindlich betrachtet wurden. Zur geschichtlichen Nachweisung dieser Erscheinung hat man bald auf die Kabbala (vgl. Osiander in der Tübinger Zeitschrift, 1834), bald auf die gnostischen Systeme hingewiesen, deren Keime man hier zu finden meinte (vgl. Neander in s. Gesch. der Pflanzung und Leitung 2c.). Allein da beide Erscheinungen späteren Datums sind, so werden wir vielmehr nach den der apostolischen Zeit näher liegenden Quellen zu forschen haben, aus denen auch diese geflossen sind. Und da führen sowohl die theosophischen Lehren über die höhere Geisterwelt, welche nach 2, 8. auf einer alten Lehrtradition fußten, als die ascetischen Satzungen, immer wieder auf den Essenismus zurück (vgl. Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. 1857). Von ehemaligen Essäern, welche zum Christenthum übergegangen waren, wird diese neue geistige Bewegung ausgegangen seyn; auf dem Boden Phrygiens, wo ein von Alters her zum religiösen Enthusiasmus neigender Volkskarakter ihr Nahrung gab, mochte sie am leichtesten Eingang zu finden hoffen; gewiß ist, daß bereits Kolossä mit seinen beiden Nachbarstädten (4, 13) davon bedroht war und sie zum mindesten die Gemeinden in Unruhe über die Frage versetzt hatte, ob sie auch in ihrem bisherigen Christenthume die volle Wahrheit und die Gewißheit des vollen zukünftigen Heiles erlangt hätten (vgl. 1, 23. 2, 2). Diese Verhältnisse waren es, welche den Apostel bewogen, sich schriftlich an die ihm persönlich unbekannte Gemeinde in Kolossä zu wenden.

In der üblichen Weise entbietet Paulus der Gemeinde seinen Gruß, in welchen sich Timotheus, der nächste der bei ihm befindlichen Freunde, einschließt (1, 1. 2). Sodann folgt die Danksagung für den durch Epaphras ihm berichteten Zustand der Leser (1, 3—8), in welche er bereits eine Hinweisung auf die Wahrheit und Oekumenität des ihnen verkündigten Evangeliums einflicht (1, 5. 6), an dessen Vollgenugsamkeit man sie irre machen wollte. Auch er erfleht für die Leser eine weitere Zunahme ihrer Erkenntniß (1, 9); aber der Gegenstand derselben ist nicht die höhere übersinnliche Welt mit ihren Mysterien, sondern der geoffenbarte Gotteswille, dessen Erkenntniß sich wirksam beweist in fruchtbarer sittlicher Thätigkeit (1, 10), in unbesieglichem Leidensmuth (1, 11) und in freudiger Dankbarkeit für die bereits empfangene Gnade, die uns durch die Versetzung aus der Welt in das Reich Christi (1, 13) und durch die Ertheilung der Sündenvergebung (1, 14) zu dem seligen Ziele christlicher Vollendung befähigt hat (1, 12). Ist hiedurch bereits gesagt, daß die Christen auch ohne die neuen Anerbietungen der Irrlehrer bereits Alles haben, was sie bedürfen, so schließt sich daran sehr natürlich an die Hervorhebung des Einen Heilsmittlers, durch den sie es haben, in seiner durch die Irrlehrer bedrohten Dignität. Es wird sein einzigartiges Verhältniß zu Gott (1, 15), zur ersten Schöpfung (1, 16. 17) wie zu der Gemeinde, als der neuen Schöpfung

Gottes (1, 18. 19) hervorgehoben, es wird der universale Karakter seines Versöhnungswerkes geltend gemacht (1, 20) und ihnen, den Heidenchristen, insbesondere vorgehalten, wie sie durch seinen Tod mit Gott versöhnt seyen (1, 21. 22), und wie es für sie nur darauf ankommt, festzuhalten am Glauben und an der Hoffnung, die ihnen durch das ökumenische Evangelium verbürgt ist (1, 23).

Dieses Evangeliums Diener ist er. In seinen Leiden wie in seinen Arbeiten ist er dazu bestimmt, den göttlichen Heilsrathschluß, der den Heiden in Christo die Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit darbietet, zu verwirklichen (1, 24—27) und durch seine Vermahnung und Lehre sie zu der wahren Vollkommenheit in Christo zu führen (1, 28. 29). Der Apostel will dadurch motiviren, weßhalb er sich an sie, die ihm persönlich Unbekannten, wende (2, 1), die der Beruhigung und Befestigung bedürfen, indem sie immer tiefer in die Erkenntniß des Heilsgeheimnisses geführt werden, welches alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß in sich schließt (2, 2. 3). Man täuscht sie, indem man ihnen eine neue Weisheit bietet, die doch nur auf Menschenüberlieferung beruht und darum einem überwundenen vorchristlichen Standpunkte angehört, wo es noch nicht die volle Offenbarung in Christo gab (2, 4—8). Dieser ist's, in dem die ganze Fülle der Gottheit allein zu finden ist (2, 9) und darum auch die ganze Fülle des Heils (2, 10). Eine viel höhere Beschneidung, als die von den Gegnern so hochgeschätzte, hat er an uns vollzogen (2, 11), da er uns in der Taufe auferweckt hat (2, 12) und aus dem Sündentode zu neuem Leben gebracht (2, 13), nachdem er am Kreuz unsere Sünden gebüßt (2, 14) und die Mächte der Finsterniß bezwungen (2, 15). Mit ihrem Satzungswesen jagen sie nur dem Schatten dessen nach, dessen Wesen wir in Christo haben (2, 16. 17), mit ihrer scheinbar so demüthigen Engelverehrung nähren sie den Hochmuth einer Verbindung mit der höheren Geisterwelt und führen von dem einigen Haupte, Christo, ab (2, 18. 19). Die mit Christo dem vorchristlichen Wesen Abgestorbenen beugen sie wieder unter das Joch der Satzungen (2, 20. 21), die auf nichtige Menschenlehren gegründet sind (2, 22) und bei aller Schonungslosigkeit gegen den Leib doch nur das Fleisch und seinen Hochmuth sättigen (2, 23). Von diesen nichtigen Zielen ruft Paulus die Leser ab zu dem Einen himmlischen Ziele des Christenlebens, dessen Gewißheit er ihnen schließlich noch einmal verbürgt (3, 1—4). Und weil das Streben nach diesem Ziele das Princip der christlichen Sittlichkeit ist, so bildet dieß naturgemäß den Uebergang zu dem praktischen Theile des Briefs.

Nicht irgend eine selbstgemachte Ascese ist es, worauf es ankommt, die alten Sünden sollen abgethan, an Stelle des alten Menschen der neue angezogen werden, an welchem nicht mehr dieß oder jenes, was in der vorchristlichen Zeit Unterschiede und Vorzüge constituirte, irgend etwas gilt, sondern Christus allein Alles ist (3, 5—11). Und nun wird in lebensvollen Zügen das Bild des christlichen Tugendlebens gezeichnet (3, 12—17) und mit knappen, aber um so markirteren die Gestaltung des ehelichen, elterlichen und hausherrlichen Verhältnisses auf dem Grunde desselben (3, 18—4, 1). An die Bitte um ihre Fürbitte (4, 2—4) schließt sich endlich noch eine Schlußermahnung, die wohl durch den Blick auf die gefahrvolle Stellung des Christenthums nach Außen hin, an welche seine gegenwärtige Lage mahnt, motivirt ist (4, 5. 6). Es folgt eine Empfehlung seines Abgesandten Tychikus und des Onesimus, den er seinem Herrn als Sklaven, der Gemeinde aber als ihren christlichen Bruder zurücksendet (4, 7—9); dann die Grüße der um ihn befindlichen Freunde, besonders des Epaphras (4, 10—14). Er selbst bittet die Laodicener zu grüßen und ihnen diesen Brief zum Lesen zuzustellen, während sie den lesen sollen, den sie aus Laodicea empfangen werden (4, 15. 16). Die Hypothese, daß dieser Brief unser Epheserbrief sey (s. d. Art. „Epheserbrief") läßt sich nicht durchführen, geschweige denn die von Wieseler (in s. Chronologie des apostolischen Zeitalters, 1848), daß der Brief an Philemon gemeint sey. Wahrscheinlich war es ein Brief, den Paulus in derselben Sache an die eben so gefährdete Gemeinde zu Laodicea geschrieben und, in dem er ähnlich wie hier eine Mittheilung an die Gemeinde in Kolossä

angeordnet hatte. Zuletzt läßt er den Archippus vermahnen, treu in der Führung seines Amtes zu seyn (4, 17). Paulus hat den Brief diktirt uud einen eigenhändigen Gruß so wie die Bitte, seiner zu gedenken, heruntergesetzt (4, 18).

Bei den apostolischen Vätern findet sich, mit Ausnahme einer sehr unsichern Spur im Barnabasbriefe, keine Benutzung unseres Briefs, aber dasselbe gilt auch z. B. von den Thessalonicherbriefen; bei Justin und Theophilus von Antiochien erinnert die Bezeichnung Christi als *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* entschieden an Kol. 1, 15; seit der Zeit des Irenäus ist er mit allen anderen als paulinischer Brief allgemein anerkannt. Dennoch hat ihn Mayerhoff (der Brief an die Kolosser, 1838) entschieden für unächt erklärt, indem er darin eine Nachbildung des Epheserbriefs findet. Die Sprache des Briefs sey unpaulinisch, ihr fehlten die grammatischen und lexikalischen Eigenthümlichkeiten der paulinischen Briefe, während sich Vieles von der paulinischen Weise Abweichendes finde. Richtig ist daran nur, daß namentlich im ersten und in der ersten Hälfte des zweiten Kapitels die Rede sich mehr durch participiale oder relative Verknüpfungen fortspinnt und nicht in selbstständigen, durch Partikeln verbundenen Sätzen. Aber das hängt damit zusammen, daß hier der Verfasser nicht argumentirt oder polemisirt, sondern mehr durch positive Entfaltung der evangelischen Wahrheit die Leser gegen die Irrlehrer befestigt. Eben so ist richtig, daß die mit der paulinischen Rechtfertigungslehre zusammenhängende Terminologie hier zurücktritt, während andere übrigens theilweise sichtbar mit der bekämpften Irrlehre zusammenhängende und vielleicht geradezu an die Stichworte derselben anknüpfende termini in den Vordergrund treten. Im Uebrigen ist das Gepräge der paulinischen Lehrsprache im Großen und Ganzen unverkennbar. Hapaxlegomena kommen in jedem Briefe vor und einige Einzelheiten, an denen Mayerhoff die Differenz des Ausdrucks darzuthun sucht, wie die Stellung *Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος* (3, 11) oder der Singular *οἰκτιρμός* (3, 12) sind kleinlich und nichtssagend. Der Vorwurf aber, daß der Verfasser seine Gedankenarmuth hinter gehäuften Synonymis verberge, und der paulinischen Weise entgegen im theoretischen Theile planlos, im praktischen planvoll schreibe, muß als einseitig und unrichtig zurückgewiesen werden. Sehr ärmlich sind die Nachweisungen einer verschiedenen Lehrweise ausgefallen. Wenn der Verfasser seine Polemik gegen das Gesetz nicht wie Paulus an den Ausdruck *νόμος*, sondern an den Ausdruck *δόγματα* knüpfen, und das Gesetz als Menschenwerk betrachten soll, so übersieht Mayerhoff, daß die Ascese der Irrlehrer in Umfang und Motivirung sich von dem mosaischen Gesetz entfernte, und wenn er findet, daß der präexistente Christus Gott untergeordnet werde, so widerspricht er der sonst allgemeinen Beobachtung, daß die Christologie unseres Briefs eher über die der älteren hinausgeht. Völlig mißlungen aber ist sein Beweis, daß unser Brief in den Parallelstellen sich vom Epheserbrief abhängig zeige. Derselbe kommt meist darauf hinaus, daß in den parallelen Abschnitten sich Ausdrücke finden, die sonst im Kolosserbriefe nicht vorkommen, was bei dem geringen Umfange des Briefs natürlich ohne jeden Belang ist, zumal auch das Umgekehrte sich findet. Am scheinbarsten ist noch seine Beweisführung bei 1, 9. 19. 2, 9., wo aber auch die Schwierigkeiten sich keineswegs ausreichend und keineswegs nothwendig aus den Parallelstellen erklären. Im Ganzen bleibt seine Textvergleichung eine sehr äußerliche. Dafür, daß die in unserem Briefe bekämpfte Irrlehre die cerinthische sey, fehlt aber gerade in den entscheidendsten Punkten der letzteren der Nachweis. Für die vermittelnde Annahme Ewald's daß die Abfassung des Schreibens nach vorläufiger Besprechung des Inhalts durch Timotheus geschehen sey und erst gegen das Ende Paulus immer mehr diktire (vgl. Sendschreiben des Apostel Paulus, 1857), fehlt jede genügende Berechtigung.

Consequenter und darum bedeutungsvoller sind die Versuche der Tübinger Schule, unseren Brief mit dem Epheserbrief zusammen den irenischen Schriften des zweiten Jahrhunderts einzureihen (vgl. Baur in seinem Paulus, 1845, Schwegler in s. nachapostolischen Zeitalter, 1846, Plank und Köstlin in den Theologischen Jahrbüchern,

1847. 50). Baur hebt besonders hervor, daß die Christologie unseres Briefs über die paulinische hinausgehe und in einem von gnostischen Ideen erfüllten Kreise entstanden sey. Letzteres hat er nicht nachzuweisen vermocht (vgl. Kloepper, de origine epist. ad Eph. et Col. 1852), ersteres ist insoweit richtig, daß Paulus sich im Gegensatze zu den Irrlehrern veranlaßt fand, die höhere Dignität Christi, namentlich sein Verhältniß zur höheren Geisterwelt und damit seine universale Stellung und Bedeutung absichtsvoller hervorzuheben (vgl. bes. 1, 20); doch liegen die Grundzüge zu der Christologie unseres Briefes in 1 Kor. 8, 6. 2 Kor. 4, 4. Röm. 9, 5. klar zu Tage. Daß der gnostische Ebjonitismus in unserem Briefe bekämpft werde, hat Baur nicht erwiesen, die irenische Tendenz hat in der Erwähnung des Markus und Lukas (4, 10. 14) einen sehr unsicheren Anhaltpunkt, und wenn die Nothwendigkeit der Einheit der Kirche betont wird, so hat das in der durch die neue geistige Bewegung geschaffenen Zeitlage sein ausreichendes Motiv (s. d. Art. „Epheserbrief") und mit den Gegensätzen heidenchristlicher und judenchristlicher Richtung nichts zu thun. Während Baur geneigt ist, unseren und den Epheserbrief demselben Verfasser zu vindiciren, der alles Polemische, Specielle, Individuelle dem Kolosserbriefe vorbehielt, während er den Inhalt desselben im Epheserbriefe weiter ausführte, sieht Schwegler in unserem Briefe eine Vorstufe des Epheserbriefs, der von einem entwickelteren dogmatischen Standpunkte und entwickelteren kirchlichen Verhältnisse aus den Uebergang zum johanneischen Evangelium bilde. Den Kolosserbrief dagegen reiht er den Unionsbestrebungen innerhalb der kleinasiatischen Kirche ein, welche mit Hülfe des beginnenden Gnosticismus den dortigen Ebjonitismus verdrängten. Mit Baur sieht auch er die Rechtfertigungslehre zurückgestellt, um der Synthese von Glaube und Liebe, als einer neuen Unionsformel Raum zu machen, worüber vgl. den Art. „Epheserbrief". (Zur Exegese vgl. die neueren Commentare von Junker 1833, Bähr 1833, Steiger 1835, Böhmer 1835, Huther 1841, Dalmer 1858 und die bekannten Handbücher.) Prof. Dr. Weiß.

Komander, Johann (Dorfmann). Wahrscheinlich aus dem Rheinthal stammend, wurde er katholischer Pfarrer zu Igis in Graubünden und von hier 1523 nach Chur als Messepriester zu St. Martin berufen. In Zürich gebildet, wie er selbst andeutet, stand er mit Zwingli, der ihn von Jugend auf kannte und seines Fleißes wie seiner Sittsamkeit wegen schätzte, in innigster Verbindung. Durch Muth und Eifer ausgezeichnet, ward er der hauptsächlichste Beförderer der Reformation im Bündnerlande und Jahrzehnte lang ihr festester Stützpunkt. Auch in diesem so eigenthümlich gestalteten Lande, einem vielverzweigten Netze von Alpenstöcken, das, in etwa 150 Thäler zerklüftet, die größten Unterschiede des Klima's wie der Sprachen, der Abstammung und Volkssitte in sich schließt, fehlte es nicht an grellen Mißständen, welche das Bedürfniß einer Reformation dringend fühlbar machten. Der Zudrang Unwürdiger zu den geistlichen Pfründen stieg in's Unglaubliche. Oft ließen sich Abwesende durch Solche vertreten, die nicht einmal der Landessprache kundig waren, zumal in den romanischen Gegenden. Daher beschränkte sich der Gottesdienst auf die Messe. Die Unwissenheit ging so weit, daß viele Erwachsene weder den Glauben noch die zehn Gebote wußten, Manche auch nicht das Vaterunser. Die Unsittlichkeit der Priester war gränzenlos. Manche derselben zogen in ungeziemender Kleidung, Kriegern ähnlich, umher und suchten durch die niedrigsten Künste Gewinn. Die Mönche in Churwalden hielten ungescheut ihre Weiber und Kinder bei sich im Kloster. Noch im Jahre 1528 war ein Spruch des Gerichtes nöthig, um sie zur Wegschaffung dieser Angehörigen zu nöthigen; doch wurde 1530 dem alten Abte bewilligt, seine Tochter Anna zu seiner Pflege bei sich zu behalten und seinen Kindern wurde eine Wiese des Klosters zum Unterhalt zugetheilt.

Bei alledem erhielt sich ein gesunder Sinn unter dem Volke, das in eine Menge selbstständiger, nur durch mannichfaltige Bündnisse unter sich verknüpfter Gemeinwesen sich zertheilend, seiner Selbstherrlichkeit sich wohl bewußt blieb auch in Hinsicht auf geistliche Dinge, zumal auf kirchliche Besitzthümer, und schon vor der Reformation

öfter von derselben Gebrauch machte. Das aufstrebende Volksbewußtseyn, gefördert in den letzten Jahrzehnten durch Vervollständigung der inneren Bündnisse, durch Verbündung mit den Eidgenossen, sowie durch Theilnahme an den Kriegen in Oberitalien, und Erwerbung des Veltlin (seit 1512) war hier ein mächtiger Gehülfe zum Widerstand gegen die kirchlichen Verderbnisse, sowie zugleich gegen die politischen Ansprüche der Prälaten, namentlich des Fürstbischofs von Chur. Zur Verstärkung dieses Gegensatzes diente dessen Verflechtung mit dem Widerstreite der österreichischen und französischen Faktion, von denen jene im Bischof von Chur ihren vornehmsten Anhänger hatte, während der Abt des benachbarten Klosters Pfäffers sich zur letzteren hielt.

Schon früh gab es in Graubünden gebildete Laien, die dem Auftauchen der Reformation freudig zuschauten. Martin Säger, Stadtvogt von Maienfeld, schickte im Jahre 1520 ein Spottlied gegen Luther's Gegner an Zwingli, um es in Zürich drucken zu lassen. In der nahe bei Maienfeld gelegenen Filiale Fläsch fand das Evangelium, das durch einen vom Züricher See hergekommenen Prediger im J. 1521 oder 1522 etliche Male verkündigt wurde, großen Anklang, eben so in Malans. Ebenfalls von Außen wurde es in das rauhe St. Antonien-Thal im Prättigau gebracht. Davos vernahm die evangelische Predigt durch seinen Pfarrer; ein großer Theil des Zehngerichtenbundes neigte sich bald demselben zu. Immer weiter drang die Wirksamkeit des Gotteswortes. In Chur wirkte dafür der Schullehrer des Stiftes Jakob Salzmann (Salandronius, auch Aleander genannt), der als Humanist längst mit Zwingli im Briefwechsel stand. Die allgemeine Unzufriedenheit über die kläglichen Zustände der Kirche bewog endlich den Bundestag (d. i. die Versammlung der Abgeordneten aller drei Bünde in Rhätien, welche abwechselnd in Ilanz, Chur und Davos gehalten wurde), im Jahre 1523 etwelche Abhülfe zu versuchen, in ähnlicher Weise, wie dieß anderwärts vorkam. Am 4. April des Jahres 1524 kam daher auf dem Bundestage zu Ilanz der „Artikelbrief" zu Stande, aus 18 Punkten bestehend, der zwar keine kirchliche Lehre antastete, aber den grellsten Uebelständen wehrte und der Reformation den Weg bahnte (er ist abgedruckt in Leu's schweizer. Lexikon Bd. I. S. 353.) Jeder Pfarrer, sagt der erste Artikel, soll seine Pfründe selbst versehen und dort wohnen, oder wenn er es nicht kann, sie einem Anderen übergeben, jedoch nur einem Solchen, zu dessen Ernennung die Kirchgenossenschaft ihre Einwilligung erklärt. Ebenso sollen erledigte Pfründen nur geschickten und ehrbaren Männern ertheilt werden, die dem Lehnsherrn, wo ein solcher ist, und den Kirchgenossen tauglich scheinen. Bei Verlust der Pfründe darf kein Pfarrer in Todesnöthen seine „Unterthanen" verlassen. Geistliche Personen dürfen keinen Kranken oder Sterbenden zu einem Testament verleiten ohne Beiseyn der Erben oder, wo diese fehlen, der Amtleute. Niemand soll den Anderen vor ein geistliches Gericht laden außer wegen Ehesachen oder kirchlicher Einkünfte. Die Unkosten bei den bischöflichen Gerichten sollen ermäßigt werden und die Anwälte sollen ihre Reden nicht lateinisch, sondern, wie vor Alters, deutsch halten. Appellationen vom geistlichen Gerichte nach Rom sind einstweilen noch gestattet, doch soll der Richter innerhalb der drei Bünde bestellt werden und unparteiisch seyn. Ewige Zinsen sollen abgelöst werden und die Abgabe an den höheren Klerus, mit der die armen Kaplane in neuerer Zeit beschwert wurden, aufgehoben seyn. In Hinsicht auf Kleidung und Waffen wie ihren ganzen Wandel sollen die geistlichen Personen sich der Ehrbarkeit befleißigen; sollten sie von ihren Ungebührlichkeiten nicht abstehen und die bischöflichen Beamten denselben nicht steuern, so würde der Bundestag sich veranlaßt finden, Abhülfe zu schaffen.

Dieser anscheinend so wenig bedeutende „Artikelbrief", der Jahrhunderte lang in Graubünden als Landessatzung galt, wurde, da er sofort zur Anwendung kam, entscheidend, insbesondere auch für die Stellung unseres Komander. Der Domdekan in Chur war Pfarrer der Hauptkirche zu St. Martin. Der Rath verlangte daher nunmehr von ihm, daß er seine Pfründe selbst versehen, namentlich predigen solle. Da

er sich hierzu für unfähig erklärte, so forderte der Rath den Vikar des Domprobstes als Lehnsherrn auf, die Stelle gemäß dem Artikelbrief mit ihnen gemeinsam neu zu besetzen, und schritt nach dessen Weigerung zur Wahl Komander's, wie dieser im August 1524 an Zwingli berichtet. Damit war ihm die feste Stellung angewiesen, in der er 33 Jahre lang mit unermüdetem Eifer die evangelische Lehre verkündigen und zur Förderung der Reformation in ganz Bünden auf's Namhafteste mitwirken konnte. Freilich war seine Lage dürftig, da die Pfründe verloren ging und die Bürgerschaft ihn durch Steuern nothdürftig besoldete. An vielfachen Gefahren und heftiger Anfeindung fehlte es ihm nicht, so daß ihn die Bürger, bewaffnet mit Ober- und Untergewehr, zur Kirche und wieder heim geleiteten. Doch hatte das Evangelium fröhlichen Fortgang; immer mehr wuchs die Zahl der treuen Mitarbeiter. Von Zwingli, der selbst seinem Geburtsorte nach dem Churer Bisthum angehörte, sah sich Komander insbesondere unterstützt durch ein kräftiges Ermunterungsschreiben vom 14. Januar 1525 „an gemeine drei Bünde in Rhätien“, worin er sich freut über die freudige Aufnahme des wahrhaften, unüberwindlichen Gotteswortes und dessen freie Predigt an manchen Orten in Bünden, den Komander als einen treuen, wohlgelehrten Prediger, einen Mann voll Glaubens ihnen bestens empfiehlt, und hofft, daß Zürich und Bünden wohl zusammenstehen in der Liebe zum Gottesworte. Auf's Aeußerste sah sich aber Komander geschmäht und in's Gedränge gebracht durch die Umtriebe der Wiedertäufer, die schon im Sommer desselben Jahres auch in Bünden die evangelisch Gesinnten stutzig machten und von schlauen Gegnern Komander's, wie von dem Abte Theodor Schlegel, dem eifrigen Verfechter des Pabstthums, sogar begünstigt wurden, um ihn wo möglich zu vertreiben. Einige der hervorragenden Wiedertäufer, wie „der starke Georg“, genannt Blaurock, waren Bündner. Auch die politischen Verhältnisse wurden für das Evangelium bedenklich. Da Bünden im Falle war, die Eidgenossen um Hülfe zu bitten gegen den Castellan von Musso (am Comer See), so forderten die katholischen Orte Unterdrückung der neuen Lehre als Bedingung ihres Beistandes. Einen Hauptschlag aber gegen Komander und seine Gefährten versuchte das Domcapitel bei dem Bundestage zu Chur vor Weihnachten 1525. Im Namen des Bischofs Paul Ziegler erschien Schlegel, Abt des St. Lucienstiftes zu Chur, nebst dem Domdekan Iter mit einer schweren Anklage; sie beschuldigten jene der Ketzerei, des Aufruhrs, des Kirchenraubes, der Schändung der heiligen Sakramente, und begehrten inständig, weil diese Vergehen mit keiner Kirchenstrafe genugsam könnten gebüßt werden, so sey es hohe Noth, daß diese Leute durch die weltliche Obrigkeit verdientermaßen vom Leben zum Tode gebracht werden, wie es sich bei Majestätsverbrechen gezieme. Komander wurde vorbeschieden; er vertheidigte sich und seine treuen Gehülfen, deren, wie er sagte, mehr als vierzig seyen, ruhig und muthvoll; er habe nur gemäß dem ausdrücklichen Befehle der Landesobrigkeit gepredigt, was der heil. Schrift gemäß sey, und bitte, dieß in einer öffentlichen Disputation erweisen zu dürfen. Diese wurde auf den 7. Januar 1526 nach Ilanz angesetzt. Komander verfaßte hiefür folgende achtzehn Thesen, die er im Drucke erscheinen ließ: 1) die christliche Kirche ist aus dem Worte Gottes geboren; in demselben soll sie bleiben und die Stimme eines Anderen nicht hören; — 2) die Kirche macht keine Gesetze ohne Gottes Wort, sondern sie hört, was ihr Gemahl Christus Jesus gesetzt und geordnet hat; sonst wäre sie geringer als die jüdische Synagoge; — 3) aus diesem folgt, daß die Ohrenbeichte und ihres gleichen, so man Kirchengebote nennt, nicht weiter binden, als sie im göttlichen Worte gegründet und geboten sind; — 4) Alles, was von dem Fegfeuer bisher gelehrt worden, ist nicht von Gott gekommen; — 5) die Ehe und Speisen, die Gott geschaffen hat, verbieten, sind Gebote derer, die von dem Glauben abgefallen sind, und sind aus Eingebung der Teufel; — 6) welcher empfindet, daß er die Gabe der Reinigkeit von Gott nicht habe, derselbe mag und soll sich verehelichen, weß Standes er immer sey; — 7) Bilder zur Verehrung machen, ist wider Gottes Wort des neuen und alten Testamentes; — 8) alle Menschengebote und Menschen-

satzungen, die die Gewissen fangen, sind unnütz, abzuthun und ganz hinwegzunehmen; denn sie sind ein vergeblicher Gottesdienst; — 9) die Bischöfe sollen selber predigen, nicht das weltliche Schwert führen, nicht große Güter besitzen, sondern ziemliche Nahrung haben und über die Schafe Christi mit dem Worte Gottes wachen; — 10) die sogenannten Geistlichen, weß Standes sie immer seyen, sollen in zeitlichen Dingen der weltlichen Gewalt unterthan seyn; — 11) Christus Jesus ist ein einiger oberster Priester des neuen Testamentes, der ewig lebendig bleibt, darum er keines Entsetzens bedarf; — 12) dieser oberste Priester ist unser einiger Mittler zwischen Gott dem Vater und uns, seinen Gläubigen; deshalb alle anderen Mittler und Fürsprecher außer ihm ohne Grund der heil. Schrift aufgeworfen sind; — 13) dieser unser oberster Priester hat ein einig, ewigwährend Opfer gethan; deshalb alle andere Sündopfer aufgehoben sind, und nachdem dieses einmal geopfert worden, mag es um seiner Vollkommenheit willen von keinem Menschen gewiedert (wiederholt) werden; — 14) die Messe, worin man Christum Gott dem Vater für die Sünde der Lebendigen und Todten aufgeopfert, ist der heiligen Schrift zuwider und eine Lästerung des allerheiligsten Leidens Christi; — 15) die Messe ist dem heiligen Evangelium und dem ganzen neuen Testament unbekannt, aber durch die Veränderung der Danksagung (Eucharistie) in ein Opfer verwandelt worden; — 16) daß Christus wesentlich, wie er zur Rechten Gottes des Vaters sitzt oder am Stamme des Kreuzes hing, in dem Brote der Danksagung sey, ist ein Irrthum und mag mit der heil. Schrift nicht erwiesen werden; — 17) des Herrn Abendmal zum Gedächtniß und zur Danksagung des Leidens Christi nach seiner Einsetzung, sammt dem christlichen Bann, ist hingenommen und die erdichtete Opfermesse an dessen Statt eingesetzt; — 18) welcher von den Zehenden Antwort haben will, dem wollen wir uns auch nicht widersetzen. Gott sey Preis und Ehre in die Ewigkeit! Amen."

Komander sah sich von den beiden Bürgermeistern der Stadt Chur nach Ilanz begleitet, auch stand der Domherr Pontisella auf seiner Seite, sowie Johann Blasius, Pfarrer zu Malans, später bis an sein Lebensende (1550) Pfarrer in Chur, ebenso ein junger Engadiner Philipp Gallicius, auch Salutz genannt, der auch weiterhin bei allen wichtigen Verhandlungen und später (seit 1550) als College in Chur ihm auf's Vortrefflichste beistand. Von Zürich her fanden sich die beiden Gelehrten Sebastian Hofmeister (zuvor in Schaffhausen) und Jakob Ammann ein, versehen mit dem hebräischen und griechischen Grundtext der Bibel. Doch wurde ihnen als „Fremden" verwehrt, mitzureden, und ihnen kaum gestattet, zuzuhören, während man andererseits einen Mönch aus Straßburg als Wortführer hinstellte. Auch sonst versuchten die Gegner alles Mögliche, um es nicht zu einer ordentlichen Disputation kommen zu lassen. Erst am zweiten Tage gelang es Komandern, der mit unerschütterlicher Festigkeit seine Stellung behauptete, die erste seiner Thesen zu verfechten; er that es mit so gründlicher Schriftkenntniß, daß Hofmeister, von dem wir eine einläßliche Beschreibung dieses Gespräches haben (in Füßlin's Beiträgen zur Reformationsgesch. Bd. I. S. 337—382) sich über ihn verwunderte, da er seine Erwartung weit übertraf. Auch von den Gegnern wurde diese These schließlich zugestanden. Ueber Anderes wurde nur sporadisch gesprochen, wie über das Ansehen der Tradition, das Fegfeuer, das Verbot der Priesterehe und das Sakrament des Altars. Ueber Letzteres wurde von dem Hauptgegner, dem Abte Schlegel, mit Absicht so weitschweifig geredet, daß die Abgeordneten der Bünde ungeduldig aufstanden und das Gespräch abbrachen, ungeachtet Komander dagegen protestirte. Nahmen die Gegner davon Anlaß, sich den Sieg zuzuschreiben, weil sie zuletzt das Wort geführt, so war doch der Erfolg im Ganzen dem Evangelium günstig. Die Schriftkenntniß und der würdige Ernst seiner Bekenner ward weiteren Kreisen kund, auch von den Gesandten der Bünde selbst anerkannt. Sieben Priester traten sofort der evangelischen Lehre bei. Die Anklage gegen Komander war beseitigt, ungehindert konnte er fortwirken. Zwar wurde auf die Drohungen der katholischen Eidgenossen vom Bundestage zu Chur Festhalten am alten Gottesdienste neben der Predigt des Gottes-

wortes versprochen. Dennoch wagte es Komander, zu Ostern des J. 1526 das heilige Abendmahl in evangelischer Weise auszutheilen, auch wurden die Bilder größtentheils weggeschafft. Um dieselbe Zeit wurde der Kaplan Gallicius im Engadin und Blasius, auf dessen Betrieb zu Malans Messe und Bilder abgeschafft worden, für einige Zeit verbannt, aber bald wieder zurückgerufen. Die köstlichste Nachwirkung der Ilanzer Disputation sollte alsbald zu Tage treten. Da sich nämlich gegen das oben erwähnte Versprechen in den Gemeinden Mißbilligung erhob, wurde um Pfingsten 1526 von dem Bundestage zu Davos beschlossen: Jedem solle es in Graubünden völlig freistehen, sich zum römischen oder evangelischen Glauben zu bekennen und denselben auszuüben; alles Verfolgen und Schmähen anders Gläubiger wurde streng verboten und die Prediger beider Theile verpflichtet, sich genau an das göttliche Wort Alten und Neuen Testamentes zu halten; die wiedertäuferische und andere Sekten wurden dagegen für immer verboten und ihre Anhänger, wofern sie nach geschehener Widerlegung und Ermahnung nicht davon abstehen, mit Verbannung bedroht. Damit war nun der Grund gelegt zu geordneter Glaubensfreiheit Graubünden's, und auf diesem Grunde ließ sich weiter fortbauen. Während der Bischof der katholischen Eidgenossen willfährig seine Abgeordneten zu der von diesem angeordneten Badener Disputation schickte (Mai 1526) und seine Umtriebe immer mehr Verdacht erweckten, wurden im Juni 1526 auf Anregung der Bürgermeister von Chur zwanzig neue Reformationsartikel aufgestellt, welche des Bischofs politischen Einfluß wesentlich beschränkten und dem Uebergreifen desselben in die kirchlichen Angelegenheiten feste Schranken setzten. Jede Gemeinde erhielt das Recht, ihren Pfarrer selbst zu wählen und wieder zu entlassen, wodurch in Bünden, freilich nicht immer zum Heile der Gemeinden, erreicht wurde, was man anderwärts damals umsonst begehrte. In weiten Kreisen gelangte forthin die Reformation zum Durchbruch, hier schneller, dort langsamer, meist ohne Störung der Ruhe. Der Bischof und Abt Schlegel, äußerst erbittert, machten Anschläge, sie wieder zu unterdrücken, und ließen sich deshalb mit dem alten Feinde der Bündner, dem Castellan von Musso, Jakob Medici, und seinem Bruder Johann Angelo, damaligem Erzpriester in Veltlin, dem späteren Pabste Pius IV., in Verbindungen ein, wegen deren der Abt im Januar 1529 enthauptet wurde, während der Bischof, schon zuvor entflohen, im Auslande weilte, woselbst er im Jahre 1541 starb.

Komander war indeß unermüdet, die Reformation wahrhaft durchzuführen. Erst jetzt noch bemühte er sich so eifrig, das Hebräische zu erlernen, daß er sich ein höchst beschwerliches Augenleiden zuzog. Sein Briefwechsel mit Zwingli gibt uns ein lebendiges Bild seines emsigen Strebens. Bald ist es eine dunkle Stelle der Schrift, über die er sich Aufschluß erbittet, wie 1 Joh. 5, 4—8., bald eine schwierige Frage praktischer Art, wie über Zulässigkeit der Krankencommunion in der Pestzeit 1526, da das Beispiel von Basel und Constanz dafür sprach, seine eigene Ansicht dagegen; sodann erbittet er sich einen geschickten Lehrer für Chur, sowie Bücher auch zur Belehrung der romanisch Redenden, oder er klagt 1528 auf's Neue über seinen harten Stand gegenüber den Wiedertäufern, die alle seine Kraftanstrengung in Anspruch nahmen, deren Bestrafung mit dem Tode ihm jedoch sehr mißfällig war, dann wieder über seine Bedrängniß von Seiten der Papisten, wie 1529 bei dem drohenden Briefe, den der Reichstag von Speier an Bünden richtete, oder über die französischen Umtriebe behufs der unseligen Kriegsdienste. Auf dem Punkte, Bünden deshalb zu verlassen, gewärtigt er (1522) nur noch Zwingli's Wink, wohin er gehen soll, harrt aber auf's Neue aus; innig freut er sich über Zwingli's glückliche Rückkehr aus Marburg und gibt ihm in den Kriegsjahren genaue Auskunft über die bedeutenderen Persönlichkeiten in Bünden. Der furchtbare Schlag, der mit Zwingli's Tode und dem darauf erfolgten ungünstigen Friedensschlusse 1551 eintrat, war auch für Bünden empfindlich. Um so mehr bemühte sich Komander in Verbindung mit Bullinger, dem Nachfolger Zwingli's, in

dem er eine tüchtige und willkommene Stütze fand, für den Ausbau der Kirche, für Unterricht und für die höchst nöthige Disciplin unter den Geistlichen zu sorgen.

Es fehlte der evangelischen Kirche Bündens besonders an einheitlicher Entwickelung; bei der Unabhängigkeit der Gemeinden traten da manche Uebelstände ein, leicht drängten sich Unwürdige zum Pfarramt. Die Geistlichen hatten anfangs kirchliche Angelegenheiten, in vertraulichen Gesprächen (Colloquien) behandelt. Indessen war eine festere Organisation dringend nöthig; daher trat Komander sammt seinen Amtsbrüdern vor den Bundestag mit der Bitte um Errichtung einer Synode. Die Urkunde, durch welche diese sanktionirt wurde, vom 14. Januar 1537 (späterhin öfter erweitert) überträgt der Synode die Gewalt, fremde Geistliche zu examiniren, lässige Pfarrer zu ermahnen, lasterhafte zu entsetzen, so daß die Gemeinden hierin sich nach ihren Beschlüssen richten sollten, wiewohl diese nicht immer und überall Nachachtung fanden. Oft stellten eben Gemeinden solche Geistliche an, welche am wenigsten Lohn begehrten, und nahmen auch diejenigen in Schutz, deren Entfernung der Synode nothwendig erschien. Die Hauptlast in der Führung der Synode lag insgemein auf Komander und seinen zwei Collegen in Chur, mit denen ihn treue Liebe verband. Noch im nämlichen Jahre wurde dem Evangelium ein bedeutender Fortschritt zu Theil durch die in romanischer Sprache gehaltene Disputation zu Süs im Engadin, der Gallicius, damals Pfarrer in Malans, und Komander's College Blasius beiwohnten. Komander's Thesen, die er elf Jahre zuvor für das Ilanzer Gespräch verfaßt hatte, wurde ihr zu Grunde gelegt. In Folge dieser Disputation wurde in wenigen Jahren fast das ganze Engadin reformirt. Gleichzeitig arbeitete Komander einen Katechismus aus, welcher späterhin (im Jahre 1552 durch den Rechtsgelehrten Jakob Biveroni aus Samaden) in's Romanische übersetzt wurde. Ungeachtet aller dieser Verdienste sah Komander in eben diesem Jahre seinen kärglichen Gehalt um ein Drittheil vermindert, weil er es für seine Pflicht erachtete, unablässig gegen die französische Faktion und das unheilvolle Reislaufen zu predigen. Doch ließ er sich nicht ermüden. Jahre lang war er auf Errichtung einer höheren Schule bedacht. Nachdem endlich durch Bullinger's Beihülfe der einflußreiche Landeshauptmann Johann Travers gewonnen worden, der, früherhin Commissär des Bischofs, noch in seinen alten Tagen die Kanzel bestieg, um die evangelische Lehre zu verkünden, kam endlich 1543 ein Gymnasium in Chur zu Stande, das unter dem in Zürich gebildeten jüngeren Pontisella und dem Dichter Lemnius für Zöglinge beider Confessionen wohl gedieh.

Besonders viele Sorge und Mühe verursachten Komandern die Regungen des Evangeliums in den italienischen Vogteien Bündens, die hauptsächlich durch italienische Flüchtlinge befördert wurden. Während er diese anfangs mit Bewunderung und hoher Freude über die Opfer, die sie gebracht, begrüßte, erkannte er nachgerade zu seinem Schmerze, wie Manche von ihnen, vom Skepticismus ihrer früheren Umgebung angesteckt und von eitler Ehrsucht getrieben, mehr in spitzfindigen Fragen mit ihrem Scharfsinn zu prunken, als ernste schlichte Erbauung zu schaffen trachteten. In seinen Briefen an Bullinger sucht er Trost und Rath bei diesen schwierigen Dingen, denen er sich in aufrichtiger Bescheidenheit kaum gewachsen fühlte (s. Pestalozzi, Bullinger S. 258 ff. 354. 427. 449 ff.). Während er sich über den gesunden Glauben eines Agostino Mainardi und Giulio Milanese freuen durfte, pflanzten schon im J. 1544 Francesco Calabrese und Girolamo Milanese im Engadin gefährliche Irrthümer, denen man durch eine zweite Disputation zu Süs begegnete (s. den Art. „Antitrinitarier", Bd. I. S. 403). Froh war er sowie seine Amtsgenossen, von dem Anabaptisten Tiziano um 1548 doch noch einen Widerruf erlangen, ihn dadurch der Todesstrafe entreißen und jener Fluth von Vorwürfen entgehen zu können, die einige Jahre später Calvin trafen nach Servede's Lebensende. Besonders gaben aber die Zweifel und Einwürfe, durch welche der Sicilianer Camillo Renato die Gemeinde zu Chiavenna beunruhigte, nament-

lich in Hinsicht auf die Kraft der Sakramente, die Gültigkeit der im Pabstthum empfangenen Taufe, die Sterblichkeit der Seele, zu langwierigen Verhandlungen Anlaß. Nachdem Renato im J. 1547 umsonst vor die Synode zu Chur war geladen worden und von ihr den Befehl erhalten hatte, still zu bleiben, lehnte es Komander sammt seinen Collegen im folgenden Jahre bescheiden ab, die erneuten Streitigkeiten zu entscheiden und wies die Streitenden nach Zürich und Basel, wo „gelehrte Männer“ seyen. Doch wandte auch die Bündner Synode auf's Neue Alles an, um Camillo zurecht zu leiten; erst im Juni 1550 erfolgte, da er nicht bloß beharrte, sondern eine wiedertäuferische Gemeinde um sich sammelte, seine Excommunikation. Um eben diese Zeit bat die Synode den Bundestag, durch Anstellung frommer Prediger und Schullehrer das Evangelium in den italienischen Thälern zu stärken. In den folgenden Jahren hatte sie aber wieder mit Camillo zu schaffen. Auch Francesco Stancaro u. A. finden wir bei diesen Verhandlungen betheiligt, sowie den vielgeschäftigen Pietro Paolo Vergerio, dessen Uebertritt Komander anfangs (1549) in seinen Briefen an Vadian voll freudiger Hoffnung pries. Allein Vergerio's unruhiges Treiben, seine Ansprüche und Anmaßung, sein Verlangen, die schwachen italienischen Gemeinden, die nur im festen Anschluß an die Bündner Synode einen Halt finden konnten, von dieser loszureißen, fanden bei Komander und seinem Mitarbeiter Gallicius (seit 1550 Pfarrer zu St. Regula in Chur), der in allen diesen Dingen sein treuer Gehülfe war und Komander seinen „Vater“ zu nennen pflegte, Mißbilligung und erweckten Mißstimmung, so daß Vergerio's Weggang nach Württemberg (1553) willkommen war. Auch seine Weigerung, die rhätische Confession zu unterzeichnen, trug hiezu bei. Zur Abfassung der Confessio Rhaetica fand sich die Synode im J. 1552 eben um der Italiener willen bewogen. Nachdem dieselbe von Bullinger, dem Komander sie übersandte, gebilligt worden, wurde sie 1553 sammt der ihr beigefügten Synodal- und Gemeindeordnung von der ganzen Synode unterzeichnet (sie steht bei de Porta, 2. S. 193 ff.). Wir dürfen sie als ein wesentliches Moment in der Befestigung der evangelischen Kirche Bündens betrachten. Um so nothwendiger war es, fest zu stehen, da von Seiten der Katholiken allerlei Anschläge gemacht wurden. Höchlich freute sich Komander über das plötzliche Ende des Concils zu Trient im April 1552. Emsig wirkte er im folgenden Jahre dem von Bullinger rechtzeitig entdeckten Bestreben des Pabstes entgegen, der unter Mitwirkung des Kaisers durch seinen Legaten der Inquisition in Bünden Eingang zu verschaffen suchte. Was in seiner Kraft stand, that er gern, um die Bündner günstig zu stimmen für die evangelische Gemeinde von Locarno, als diese im März des Jahres 1555 gewaltsam von Haus und Hof vertrieben wurde und ihre Zuflucht vorerst nirgends suchen konnte, als auf bündnerischem Gebiete. Während Komander seit der Pest, die im Sommer 1550 in Chur gegen 1500 Menschen hinraffte (zu seiner tiefen Betrübniß auch seinen langjährigen und vielgeliebten Collegen Blasius) und ihn selbst heftig mitnahm, die frühere Kraft nicht mehr gewann, sehen wir ihn 1556 mit neuem Feuer vor dem Bundestage predigen, um zu verhüten, daß Bünden dem Pabste durch eine Sendung nach Rom eine schmähliche Huldigung darbringe. In den ersten Tagen d. J. 1557 vollendete dieser treue Diener Gottes seinen Lebenslauf, nachdem er zur Gründung und Erhaltung der evangelischen Kirche Bündens Jahrzehnte lang nach seinen Kräften mit unerschütterlicher Ausdauer so Wichtiges geleistet, worauf der rüstige Johannes Fabricius Montanus, den man sich von Zürich her erbat, treulich in seine Fußtapfen trat.

Vergl. Zwinglii opera. Bd. 7. u. 8. — Anhorn, Wiedergeburt der Kirche in Pündten. Brugg 1681. — de Porta, historia reformationis eccles. Rhaetic. Chur u. Lindau 1772. Bd. 1. — J. J. Hottinger, helvet. Kirchengesch. Bd. 3. — Truog, Geschichte der Reformation von Graubünden. Chur 1819. — Kind, die Reformation in den Bisthümern Chur u. Como. Chur 1858. — Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier. Heidelb. 1844. Bd. 2. — F. Meier, die evangel. Ge-

meinde in Locarno. Zürich 1836. 2 Bde. — U. Campell's rätische Gesch. von C. v. Mohr, in Mohr's Archiv f. die Gesch. der Republik Graubünden. Chur 1848. 1853. 2 Bde. — Bei Goldast, Alamann. rer. script., Briefe Komander's an Vadian de antiquitatibus Curiae in Rhaetia. Frankf. 1606. Karl Pestalozzi.

Korinther, Briefe an die. Korinth, die altberühmte Handelsstadt auf dem Isthmus, der üppige Sitz der Bildung und Ueberbilduug, der Sittenlosigkeit, insonderheit eines schamlosen Aphroditecultus, war das Ziel der zweiten Missionsreise des Apostels Paulus gewesen, der während seines anderthalbjährigen Aufenthalts (vgl. Apgesch. 18, 1—17) das Christenthum daselbst pflanzte (1 Kor. 3, 6) und eine gleich anfangs vorwiegend aus Heidenchristen bestehende (1 Kor. 12, 2) Gemeinde stiftete. Aber nur wenig Gebildete befanden sich unter den Bekehrten (1 Kor. 1, 26 f.); zu den Vornehmsten scheint der Synagogenvorsteher Krispus (1 Kor. 1, 14. Apgesch. 18, 8) gehört zu haben. Einen zweiten Besuch machte Paulus nach 1 Kor. 16, 7. 2 Kor. 2, 1. 12, 14. 21. 13, 1. 2. während seines dreijährigen Aufenthaltes in Ephesus von letzterer Stadt aus in Korinth, vgl. übrigens Bd. XI. S. 244. Ueberhaupt aber sind auch die Erinnerungen, welche sich an die Namen Apollos (vgl. S. 74 dieses Bandes), Aquila und Priscilla (vgl. Bd. I. S. 456) knüpfen, für die engeren Beziehungen beweisend, welche zwischen den Gemeinden zu Ephesus und Korinth obwalteten. Schon bei jenem, in der Apostelgeschichte nicht erwähnten zweiten Besuche hatte Paulus in Korinth nicht Alles so angetroffen, wie es zu wünschen gewesen wäre (2 Kor. 2, 1. 12, 21). Bereits nämlich war auch Apollos daselbst anwesend gewesen, und hatte die kunstmäßige und rednerische Form, in welcher er das Evangelium verkündigte, und der, von der einfachen Weise des Paulus (1 Kor. 1, 17. 2, 1—5. 3, 1. 2) nicht minder abstechende, auf dem Gebiete der Allegorie und Typologie sich bewegende Inhalt seiner Predigt Anlaß zu den Anfängen jener Parteibildung gegeben, durch welche die korinthische Gemeinde einen keineswegs vortheilhaften Ruf erlangt hat. Aber dieselbe stellte auch noch in anderer Beziehung ein Bild der Streitigkeiten dar, von welchen das apostolische Zeitalter bewegt war. Versehen mit Empfehlungsbriefen (2 Kor. 3, 1), kamen pharisäische Judenchristen (2 Kor. 11, 22) nach Korinth, wo sie das Ansehen der Urapostel dem Paulus gegenüber geltend machten und sich in dessen Wirkungskreis eindrängten (1 Kor. 9, 2. 2 Kor. 10, 13—16. 11, 5). Weil man auf dieser Seite den Namen des Petrus als Aushängeschild gebrauchte, entstand später die bei dem korinthischen Dionysius bezeugte Sage von einer Anwesenheit des Petrus in Korinth. Uebrigens machten unter den judenchristlichen Gemeindegliedern diese Sendlinge nicht wenig Glück, besonders dadurch, daß sie scharf die Nationalprärogative Israels hervorhoben (2 Kor. 5, 12. 11, 18. 22. 12, 11), während sie andererseits nicht, wie die Irrlehrer in Galatien rücksichtslos auf Beschneidung drangen, sondern bloß eine je länger, desto heftiger werdende Feindschaft gegen die Person des Heidenapostels an den Tag legten. Da sie dabei die Partei des Apollos schonten, wurden die Modifikationen der heidenchristlichen Richtung auch durch diesen gemeinsamen Gegensatz nicht unter einander ausgeglichen. Ohnedieß hatte Apollos keinen Anspruch erhoben, ein Apostel zu seyn, und stand, wenn er Verfasser des Hebräerbriefes ist, dem Judenthume überhaupt viel näher, als Paulus.

Nun wird aber neben diesen drei Parteien an der maßgebenden Stelle 1 Kor. 1, 12. noch einer vierten Erwähnung gethan, der sogenannten christinischen, über deren Eigenthümlichkeit und Stellung zu den übrigen schwer etwas Sicheres zu sagen ist, obwohl dieser Punkt Anlaß zur Entstehung einer ganzen Literatur gegeben hat. Wir geben hier bloß eine übersichtliche Darstellung der Ausgangspunkte, von denen die Lösung des Räthsels hat versucht werden wollen.

Als abgethan kann die frühere Meinung betrachtet werden, als handle es sich überhaupt nur um drei Parteien, wobei man (Michaelis, Räbiger) zuweilen, und auf die Autorität vieler Kirchenväter gestützt, noch weiter annahm, es seyen die 1 Kor. 1, 12. genannten Parteihäupter nur erdichtet, um die wirklichen Schismatiker nicht zu nennen.

Aber dem ganzen Zusammenhange von 1 Kor. 1, 10—13. nach ist die vierte Losung ebenso ein Parteistichwort, wie die drei früheren, und fallen die Christiner in dieselbe Verdammniß, wie die Pauliner, Apollonier, Petriner; sie sind somit weder als neutral (Eichhorn, Bleek), noch gar als diejenigen zu bezeichnen, auf deren Seite Paulus selbst sich stelle (Schott).

In neuerer Zeit hat man daher allgemein anerkannt, daß von vier Parteien die Rede ist, die man aber vermöge verschiedenartiger Combinationen wieder auf zwei Grundrichtungen zurückzuführen strebt. Am nächsten liegt es hier allerdings, den bekannten Gegensatz des apostolischen Zeitalters herbeizuziehen, wornach wir zwei Richtungen zu unterscheiden hätten, von denen jede wieder in zwei Modifikationen oder gar nur unter doppelten Parteinamen existirte. So hatte schon Storr die Christiner für Jakobusjünger gehalten, die sich der Verwandtschaft ihres Meisters mit Christus rühmten. Auch nach Hug, Heydenreich, Flatt, Osiander wären sie Heidenchristen gewesen, die ebionitisirend statt des Petrus lieber gleich den Erlöser selbst zum Parteihaupt wählten. Bald hält man sie dann wieder für die mildere, weil dem Paulus persönlich verbundene (Becker), bald für die schroffere und anmaßendere Richtung der Petriner (Billroth, Credner, Reuß). Baur hat seit 1831 sich öfters über diese Frage verbreitet und darin den Ausgangspunkt für seine ganze Auffassung des Urchristenthums gefunden. Nach ihm wären es dieselben Personen gewesen, die sich Petriner nannten, weil sie die Lehre Jesu durch den Hauptapostel Petrus vermittelt wußten, Christiner, weil sie an den Uraposteln, als den von Christus selbst Berufenen, festhielten. Diese Judenchristen sind zugleich die im Briefe vorkommenden Schwachen, die den Genuß des Götzenopfers scheuen und auch heidenchristliche Gewissen damit beunruhigen. Die Heidenchristen aber sind die Reichen, Stolzen, Starkgeistigen, die sich übermüthig hinwegsetzen über jegliche Form und Rücksicht. Auch Gegner der Tübinger Schule, wie Lechler und Ewald, sind im Allgemeinen ähnlicher Meinung. Insonderheit findet Letzterer in den Christinern geradezu Essäer, Fanatiker der Ehelosigkeit, Vorgänger der Mönche, während umgekehrt Jäger sie für solche Judenchristen, die heidnisch, antinomistisch lebten, gehalten hat.

Aber es gibt auch noch einen anderen Weg, auf welchem man die vier Parteien in zwei Hauptgegensätze auflösen wollte. Man unterschied nämlich eine apostolische Richtung, die sich an menschliche Vermittelungen des Christenthums anschloß, und eine antiapostolische, die keinerlei derartige Vermittelung anerkannte. Die letztere ist natürlich die Christuspartei.

Eine derartige Lösung des Problems ist in dreifacher Form versucht worden. Man stellt die Christuspartei entweder auf die heidenchristliche oder auf die judenchristliche Partei, oder man erblickt in ihr einen, gegen diesen Hauptgegensatz sich gleichgültig verhaltenden exclusiven Sonderbund.

Die erste Möglichkeit ist vertreten durch Neander, Guericke, Olshausen. Indem die Christiner sich an ein schriftliches Evangelium hielten, verwarfen sie in philosophischem Dünkel alle apostolischen Traditionen; sie waren Gnostiker, die in dem Erlöser nur einen höheren Sokrates sahen. Auf sie bezieht sich der Tadel menschlicher Weisheit im Briefe.

Auf die zweite Möglichkeit hat zuerst Schenkel hingewiesen, dem de Wette, Grimm, Lutterbeck und A. Maier gefolgt sind. Die Anhänger der vierten Partei waren Theosophen, welche mit Verwerfung aller apostolischen Tradition, sich selbst Inspiration zuschrieben und durch Visionen mit Christus in Communikation traten. So finden besonders Stellen wie 1 Kor. 9, 1. 2 Kor. 10, 7. 12, 1. ihre Erklärung. Eine Modifikation dieser Hypothese versuchten Dähne und Goldhorn, die auf alexandrinische Religionsphilosophen riethen, so daß diese Christiner zugleich als die ersten Keime häretischer Gnosis erscheinen (Kuinöl).

Der dritten Möglichkeit zufolge, die in den Commentaren von Rückert und Meyer entwickelt ist, wäre die vierte Partei an sich orthodox. Die Vermehrung des zweispal-

tigen Parteiwesens zum dreispaltigen habe das Bedürfniß nach Einigung erweckt; so entstand eine vierte Richtung, die sich dadurch über alle schon vorhandenen hinausstellte, daß sie von aller menschlichen Autorität Umgang nahm. Nichts lag näher, als daß sie diese ihre Parteistellung durch den Namen Christi selbst zu decken suchte.

Bei Beurtheilung dieser verschiedenartigen Hypothesen ist vor Allem festzuhalten: 1) daß nur der erste Theil des ersten Briefes 1, 10—4, 21. vom Parteiwesen handelt, weßhalb es gewagt ist, aus anderen Parthien der Briefe Züge zur Karakteristik der Parteien herbeizuziehen; 2) daß aber auch innerhalb dieses ersten Theiles von der Christuspartei nur ganz gelegentlich an der Einen Stelle 1, 12. die Rede ist, während die eingehendere Polemik des ganzen Abschnittes sich offenbar (vgl. 4, 6) auf die Apollospartei bezieht; 3) daß keineswegs alle Uebel und Schäden der korinthischen Gemeinde in dem Parteiwesen ihren Grund haben oder damit auch nur zusammenhängen. So hat z. B. die Parteiung das Abhalten gemeinsamer Versammlungen nicht verhindert (vergl. 14, 23), und die bei denselben vorkommenden „Spaltungen" (vgl. 11, 18. 19) laufen nicht auf den Gegensatz von Petrinern und Paulinern, sondern auf den von Armuth und Reichthum zurück.

Es war nämlich überhaupt zu Korinth noch gar Manches keineswegs in wünschenswerther Ordnung. Den neubekehrten Heiden fiel es auch hier schwer, sich der unbefangen geübten geschlechtlichen Zuchtlosigkeit zu entschlagen (1 Kor. 5, 9—11. 6, 12—19. 5 Kor. 12, 21). Diese Neigung der Gemeinde zur Unzucht hatte den Apostel schon einmal veranlaßt, von Ephesus aus ein nicht mehr vorhandenes, später durch ein werthloses Apokryph ersetztes Schreiben nach Korinth zu richten, dessen Spur sich noch 1 Kor. 5, 9. findet. Nachher erfuhr Paulus von einem in Korinth vorgekommenen, besonders ärgerlichen Fall, daß nämlich Einer mit seiner Stiefmutter in verbotenem Umgang lebte. Zugleich erhielt er auch Kunde von dem Ausbruche des Parteiwesens, und zwar durch die Familien- oder Hausgenossen einer gewissen Chloë (1 Kor. 1, 11). Die stärkste Aufforderung aber zu einer neuen schriftlichen Ansprache an die Gemeinde wurde ein Brief, den die Korinther selbst an den Apostel richteten und durch Stephanas, Fortunatus und Achaikus überbringen ließen (16, 17). Derselbe enthielt eine ganze Reihe von Fragen, sich beziehend auf Ehelosigkeit, darin Einige eine besondere Höhe der Vollkommenheit erblickten, ohne Zweifel im Gegensatz vor Allem zum Judenchristenthum (7, 1), auf das Essen des Götzenopferfleisches (8, 1), wahrscheinlich auch auf die Geistesgaben (12, 1) und die Collekte (16, 1). Aus der Antwort des Apostels ersehen wir, daß sich die Heidenchristen in Korinth überhaupt sehr frei benahmen, Einladungen zu heidnischen Opfermahlzeiten annahmen (10, 27. 28), ja sogar in Streitsachen über das Eigenthum vor heidnischen Gerichten gegen einander Recht suchten (6, 1). Daran nahmen dann die Judenchristen gerechten Anstoß. Aber auch bezüglich der Gemeindeversammlungen und der Liebesmahlzeiten waren Unordnungen eingerissen, in deren Folge die ursprüngliche Bedeutung des Abendmahls verloren gehen wollte (11, 17—34). Die Weiber ihrerseits fühlten sich emancipirt und bethätigten ihre neugewonnene Freiheit besonders in der Kopftracht (11, 2—16) und durch öffentliches Reden (14, 34—36). Zugleich war man verschiedener Ansicht hinsichtlich der Geistesgaben (12, 1 f.), und wurde insonderheit die Gabe der Glossolalie ein Gegenstand kindisch eifersüchtiger Bestrebungen (14, 1 f.). Endlich tauchten auch an der Auferstehungslehre des Apostels Zweifel auf (15, 1 f.), welche wohl eher von der philosophischen Bildung der Griechen, als von einer sadducäischen Richtung ausgegangen seyn mochten.

Die dargelegten Verhältnisse boten Veranlassung genug, nicht bloß den Timotheus, der gerade mit Erast und Anderen (16, 11) nach Macedonien reiste (Apgesch. 19, 22), mit einem Besuche in Korinth zu beauftragen, sondern auch den rückkehrenden Gesandten ein längeres Schreiben mitzugeben (16, 12. 17), welches wir in unserem, in seiner Integrität und Aechtheit gar nicht zu bezweifelnden, ersten Korintherbrief, der in Ephesus geschrieben wurde (4, 17. 16, 3. 8. 19), noch besitzen.

In diesem merkwürdigen Denkmal apostolischer Lehrweisheit, das uns zugleich ein lebendiges und anschauliches Bild urchristlicher Gemeindezustände gibt, kommt Paulus nach Gruß und Eingang (1, 1—9) sogleich auf das Parteiwesen zu sprechen, weist auf Christus als den Mittelpunkt des Glaubens hin und vertheidigt gegenüber den Zumuthungen der apollonischen Partei seine kunstlose Weise, das Evangelium zu predigen (1, 10—4, 21). Hierauf geht er zu anderen Schäden über, die ihm auf mündlichem Wege bekannt geworden waren. Er erklärt sich über den Blutschänder, der feierlich excommunicirt werden soll (5, 1—8), und über das Verhältniß der Christen zur unzüchtigen Welt überhaupt (5, 9—13). Er mißbilligt das Laufen vor heidnische Gerichte (6, 1—11) und rügt zum Schlusse noch die in der Gemeinde eingerissene sittliche Schlaffheit überhaupt (6, 12—20).

In einem neuen Abschnitte nimmt nun der Apostel den Brief der Gemeinde zur Hand und verbreitet sich zuerst über die ehelichen Verhältnisse (7, 1—40), dann über den Genuß des Götzenopferfleisches, bei welcher Gelegenheit er sich selbst als Vorbild der verlangten Selbstverläugnung aufstellt (8, 1—11, 1); besonders eingehend ausgeführt ist der, der Regelung der gottesdienstlichen Verhältnisse gewidmete Theil, der mit der Anordnung der Verschleierung für die Weiber beginnt (11, 2—16). Hierauf werden für die gemeinsamen Mahlzeiten (11, 17—34) und für die öffentlichen Vorträge Regeln aufgestellt, wobei der Apostel über den Werth der Geistesgaben überhaupt (12, 1—13, 13), über das Reden mit Zungen insonderheit (14, 1—40) Ansichten und Anordnungen mittheilt. Endlich folgt die einzige dogmatische Partie des Briefes, der Abschnitt über die Auferstehung der Todten (15, 1—58). Der Schluß (16, 1—24) enthält eine Reihe von Nachrichten und Ermahnungen, namentlich auch eine Anordnung in Betreff der Liebesgabe, welche der Apostel nach Jerusalem zu bringen gesonnen war.

Dieses Sendschreiben sollte dem schon abgereisten Timotheus noch zuvorkommen (16, 10) und kurz vor der Osterzeit (5, 7) des Jahres 58 (nach der XI, 242 befolgten Chronologie) in Korinth eintreffen. Timotheus sollte dann nach dem Plane des Apostels wieder zum Apostel zurückkehren (1 Kor. 16, 11). Nun haben freilich angesehene neuere Gelehrte (Neander, Credner, Rückert, de Wette, Reuß, Maier) starke Zweifel dagegen geltend gemacht, daß Timotheus damals überhaupt nach Korinth gekommen sey. Er scheint vielmehr in Macedonien geblieben zu seyn, weßhalb er 2 Kor. 1, 1. wieder zur Seite des Apostels angetroffen wird, ohne daß der Nachrichten, die dieser von ihm erhalten, Erwähnung geschieht. Um so gewisser aber ist es Titus gewesen, der den Paulus durch die Kunde, die er ihm von Korinth überbrachte, zur Abfassung unseres zweiten Korintherbriefes bestimmt hat. Schon von Ephesus aus hatte Paulus ihn vorausgesandt, um ihn dann in Troas wieder zu treffen. Freilich geht aus 2 Kor. 2, 13. 7, 5. 6. hervor, daß, als Paulus nach Troas kam, Titus nicht daselbst zu finden war. Vielmehr hat derselbe sich erst in Macedonien wieder an Paulus angeschlossen und ihm Nachrichten von so ernster Natur überbracht, daß Paulus alsbald zur Abfassung eines neuen, unseres zweiten Korintherbriefes schritt, der nach 8, 10. im Herbste desselben Jahres geschrieben wurde, in dessen Frühling unser erster Brief entstanden ist. Und zwar wurde der zweite Brief nach 2, 13. 7, 5. 8, 1. 9, 1. Apgesch. 20, 1. in Macedonien geschrieben; eine alte Unterschrift gibt geradezu Philippi an.

Der Zweck des Briefes ist 13, 10. ausgesprochen: er sollte die Gemeinde auf die Ankunft des Apostels vorbereiten, sie in diejenige Verfassung bringen, welche Paulus vorfinden mußte, wenn er nicht genöthigt seyn sollte, mit starken Strafmitteln einzuschreiten. Zwar die Mehrheit der Gemeinde hatte des Apostels Anordnungen bezüglich des Blutschänders Folge geleistet (2, 6—10) und anerkennenswerthen Eifer an den Tag gelegt (7, 11. 9, 2), aber die Unzuchtssünden waren keineswegs ganz verschwunden (6, 14—18. 12, 21), des inneren Haders noch lange kein Ende (12, 20. 13, 11), und die Collekte wurde nur lässig betrieben. Insonderheit aber waren die persönlichen Gegner des Paulus viel bitterer und schroffer gegen ihn hervorgetreten, als zuvor, und

die Ankunft eines besonders hervorragenden stand bevor (11, 4). Darum sandte der Apostel den Titus in Begleitung von zwei Brüdern mit diesem Briefe nach Korinth.

Dieß die herkömmliche Erklärung der Abfassungsverhältnisse unseres zweiten Briefes. Indessen muß zugestanden werden, daß dieselben noch keineswegs so gesichert erscheinen, als dieß in Bezug auf die Erklärung des ersten Briefes der Fall ist. Namentlich ist das Verhältniß beider Briefe zu einander noch mannichfach unklar geblieben. Es ist 2 Kor. 7, 8. 12. von einer strafenden Epistel die Rede, welche dem zweiten Briefe vorangegangen sey. Diese Bemerkung bezieht man gewöhnlich auf Stellen, wie 1 Kor. 3, 2. 4, 18—21. 5, 1 f. 6, 8. 11, 17 f. Nicht minder findet man die starken Worte, welche von den Gegnern als Prahlerei ausgelegt wurden, in 1 Kor. 2, 16. 4, 1 4, 1 f. 14, 18. 15, 8. 10. Immerhin aber gewinnt man für die Construktion der Verhältnisse, wie der zweite Brief sie voraussetzt, ein noch freieres Feld, wenn man 7, 12. statt des Blutschänders einen persönlichen Feind des Apostels angedeutet findet. Es ist daher schon vielfach zwischen unseren ersten und zwischen unseren zweiten wieder ein verloren gegangener Brief eingeschoben worden (Olshausen, Credner, Neander, Ewald), und Bleek hat insonderheit angenommen, Timotheus sey wirklich nach Korinth gekommen, aber mit ungünstigen Nachrichten zu Paulus zurückgekehrt; es sey dann Titus mit einem noch stärker strafenden Briefe nach Korinth gesendet, unser zweiter Brief aber erst nach Zurückkunft des Titus geschrieben worden.

Indessen verliefen damals die Reisen nicht so ohne Störung, daß es gerathen wäre, deren allzu viele in einen verhältnißmäßig kurzen Zeitraum einzuschieben. Auf keinen Fall aber ist es nothwendig, einen zweiten, verloren gegangenen Brief anzunehmen, da die vier letzten Kapitel unseres Briefes vollkommen den Inhalt geben, welchen die sieben ersten voraussetzen. Es wäre also mit Weiße (Philosophische Dogmatik, Bd. I, 145) anzunehmen, daß unser zweiter Brief auf einer Combination von zwei bis drei Briefen beruht, deren letztgeschriebener sich aber jetzt am Eingang des Ganzen befindet*). An der Integrität des Briefes haben ohnedieß schon Semler, Weber, van Greeve gezweifelt, und auch die herkömmliche Annahme muß wenigstens zugeben, daß er in Unterbrechungen geschrieben ist, einen starken Wechsel von Stimmungen verräth und im ersten Theile den Apostel in seiner klugen Würde, im zweiten im vollen Feuer des Affektes und der Gereiztheit erscheinen läßt. Auf jeden Fall stehen im engsten Zusammenhange die sieben ersten Kapitel, die in der Feier der Hoheit des apostolischen Amtes des Paulus gegenüber allen Verunglimpfungen ihren leitenden Gedanken offenbaren; dann wieder das achte und neunte Kapitel, vom Collektenwerk handelnd; endlich die vier letzten, in welchen Paulus nicht bloß die Selbstvertheidigung in gereizterer Sprache führt, sondern auch zum schärfsten Angriff auf die Gegner übergeht: sie stellen das Affektvollste dar, was er je geschrieben hat. H. Holtzmann.

Kornthal ist eine politisch-religiöse Gemeinde Württembergs, welche von der Landeskirche zwar hinsichtlich der Kirchenleitung äußerlich abgetrennt, innerlich aber derselben im Verlaufe der Zeit mehr und mehr zugewandt, als eine besondere Erscheinung des kirchlichen Geistes durch das in ihr waltende religiöse Leben, durch ihre eigenthümliche Gemeindeverfassung, durch ihren Einfluß auf die Gemeinschaften dieses Landes und dadurch mittelbar auf die Kirche selbst, durch ihre vielseitige Thätigkeit für die innere und äußere Mission, durch die in der Gemeinde und im Auftrage derselben geübte umfassende Thätigkeit auf dem Felde der Erziehung, sowie durch ihre vielfachen Beziehungen zu den Christen aller Länder und Welttheile in einer nun bald 50jährigen Geschichte eine kurze Darstellung in diesen Blättern verdient.

Still und friedlich im Nordwesten der Hauptstadt des Landes in einem fruchtbaren Thale gelegen, im Norden von Rebenhügeln, im Süden von einem Bergrücken

*) Weiße steht in der Neuzeit mit jener Vermuthung ganz vereinzelt da; denn weder de Wette, noch Baur, noch Reuß u. A. haben Anstand genommen, die Integrität auch des zweiten Briefes anzuerkennen. Anm. d. Redaktion.

begränzt, auf welchem das königl. Schloß Solitude in's Land hinausschaut, fällt das freundliche Dorf von 800 (mit den Bewohnern der Erziehungsanstalten nahezu 1300) Seelen dem vorübergehenden Wanderer durch die regelmäßige Bauart seiner Häuser, durch die Reinlichkeit der breiten Straßen und die stattlichen Gebäude, die sich dazwischen erheben, vor anderen württembergischen Dörfern vortheilhaft in's Auge. Ursprünglich ein allodiales Rittergut, Eigenthum der Grafen von Görlitz und der Freiherren von Münchingen, wurde Korntbal im Jahre 1819 der Sitz von Familien, welche den verschiedenen Gemeinschaften Württembergs angehörig, aus allen Theilen des Landes hieher gewandert, von König Wilhelm besondere kirchliche Privilegien zu eigener Einrichtung und Verwaltung ihrer kirchlichen und bürgerlichen Angelegenheiten erhielten.

I. Die Entstehung Korntbals, seiner Zeit von Freund und Feind viel angefochten, erklärt sich aus den politisch-religiösen Verhältnissen jener tiefbewegten Zeit. Der seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in Deutschland um sich greifende Unglaube ließ auch Württemberg nicht unberührt. Zwar hatte dieses von Gott mit geistigen Gaben, wie mit weithin leuchtenden Männern christlicher Gnosis und praktisch-erbaulicher Frömmigkeit reich begnadigte Land lange Zeit der „alles Positive am Christenthum verdünnenden und auflösenden Neologie“ sich erwehrt; doch fand endlich die seichte Aufklärung seit 1786 auch im Consistorium ihre Vertretung und 1791 den ersten öffentlichen Ausdruck. Das in diesem Jahre von dem Prälaten Griesinger redigirte Gesangbuch. hatte die alten Kernlieder voll Saft und Kraft, Mark und Fülle, wenn auch mitunter etwas holperig in Ausdruck und Reim, wie die Vorrede sagt, „durch völlige Umarbeitung dem verfeinerten Geschmacke der Zeit näher gebracht“. Damit „mehr lichtvolle Deutlichkeit“ gewonnen würde, wurden die besten Stämme aus dem Dichterwald der alten Kirche ausgehauen. Schmerzlich trauerte der edlere Theil der Gemeinden um die verlorenen Schätze und fühlte sich durch die gewaltsame Einführung, theilweise selbst durch militärische Gewalt, in seinen heiligsten Rechten gekränkt. War auch der Versuch, dem Volke den alten sogenannten Brenz'schen Katechismus (von 1681 und 1696) zu nehmen und dafür den Braunschweiger unterzuschieben, mißlungen, so brachte der 1. Januar 1809 eine neue Liturgie, welche „der Bildung des gegenwärtigen Zeitalters angemessener sey“, und eben damit den Gemeinden die Gewißheit, daß dem Geiste des Abfalls auch in der Landeskirche Raum gestattet sey. — Diese neue Liturgie, von Prälat Dr. Süskind verfaßt, von Andern verschlimmbessert, ohne Zustimmung der Synode, die Süskind ausdrücklich zur Bedingung gemacht, im Wege der Verordnung eingeführt, warf den Samen tiefer Verstimmung in das bereits durch die verschiedensten kirchlichen Neuerungen, wozu vornehmlich die den 2. Januar 1806 geschehene Einziehung des Kirchenguts im Betrage von ungefähr 30 Millionen Gulden gehörte, mißtrauisch gewordene Volk. Der Hauptgrund der Verstimmung gegen die neue Liturgie war vor Allem das veränderte Taufformular, in welchem die Abrenuntiationsformel ausgemerzt war. Das schwäbische Landvolk, bieder und treu, ohnedieß anhänglich an's Alte, wollte sich die beinahe 300 Jahre unverändert gebliebene Tauf- und Abendmahlsliturgie nicht ohne den zähesten Widerstand entreißen lassen. Manche fromme Männer, des hausväterlichen Priesterrechts eingedenk, tauften ihre Kinder selbst und überbrachten die Geldstrafe von 6 fl. 30 Xr. wie eine Taxe gleich bei der Anzeige der Haustaufe dem Pfarrer. Ein ächt christlicher Prediger und treuer Seelsorger, der beim Volke in hoher Achtung stand, ein origineller Mann und Vertrauter von Ph. Matth. Hahn, Flattich und Andere, J. J. Friederich, Pfarrer zu Winzerhausen (nachmals der erste Pfarrer von Korntbal), der den Muth hatte, offen zu erklären, daß er gewissenshalber die neue Liturgie nicht annehmen könne, wurde seines Amts entsetzt und mit 78 Gulden jährlicher Pension unter obrigkeitliche Aufsicht gestellt. Ja in einem Dorfe am Fuße der Alb geschah es, daß ein Vater, der sich geweigert hatte, sein Kind nach der neuen Liturgie taufen zu lassen, in's Gefängniß gesperrt, das Kind der Mutter durch Polizeidiener vom Bett weg-

genommen und in die Kirche zur Taufe gebracht wurde, wodurch die Wöchnerin auf einige Zeit wahnsinnig wurde.

Leider gaben auch die Geistlichen selbst dem Volke vielfachen Grund zur Klage (s. Steudel, ein Wort der Bruderliebe an und über die Gemeinschaften in Württemberg, 3ter Thl. Stuttg. 1820). Wenn auch der rationalismus vulgaris unter den Geistlichen Württembergs nie eine Heimath und Pflege fand, so ergoß doch die Literatur des Un- und Halbglaubens ihren Wasserstrom auch in's Schwabenland, und statt des kräftigen Weins biblischer Wahrheit wurde auf mancher Kanzel Wasser gespendet. Das Volk fühlte sich unbefriedigt und leer „bei der dürren Moral und leeren Dogmatik des einen und anderen Predigers" (Grüneisen, Abriß einer Geschichte der religiösen Gemeinschaften Württembergs, in Ilgen's Zeitschrift f. hist. Theol. 1841. S. 109). Zudem war das Veto, das nach der alten Kirchenordnung (Cynosura genannt) den Gemeinden zukam und bis 1810 in den Anstellungsdekreten anerkannt blieb, allmählich in Abgang gekommen, und die Gemeinden mußten jeden, auch den indifferentesten Prediger sich gefallen lassen, den das Consistorium ihnen sandte. Kein Wunder, daß auch in die Schule der neue Geist eindrang. Pestalozzi und Dinter waren die Meister und Muster, und so mancherlei Gutes sie in formeller Beziehung bringen mochten, sie ermangelten des ächt-christlichen Geistes und vermochten der eben in dieser Zeit der Napoleonischen Kriege unter Jung und Alt einreißenden Verwilderung keinen schützenden Damm entgegen zu stellen.

Zu diesen Gründen, die an sich schon genügten zur Erklärung, daß viele ernster gesinnte Familien, mit der Lage der Dinge in der Heimath unzufrieden, den Blick in die Ferne richteten, kamen aber noch andere, tiefer liegende. Es war die Zeit der Befreiungskriege. Das Gefühl der Verschuldung, durch welche Deutschland so tief gesunken war, einerseits, und das Dankgefühl andererseits für das wunderbare Gottesgericht, das auf den Eissteppen Rußlands der allmächtige Gott, dessen Existenz seit Jahrzehnten in Frage gestellt war, eben gehalten, bewegte das Volk in seinen tiefinnersten Gründen. Die wieder gewonnene Freiheit des Vaterlandes nach dem Sieg über den wälschen Dränger ertrug schwer den Druck von Religions- und Gewissenszwang, und die Jubiläumsfeier der Reformation im J. 1817 erweckte neu das Andenken an die unter heißen Kämpfen errungenen höchsten Güter der evangelischen Christenheit. Alles dieses spiegelte sich aber bei den Pietisten Württembergs noch in ganz specifischem Lichte. Zwei Männer waren es insonderheit in jener Zeit, welche durch ihre Persönlichkeit und ihre Schriften einen tief gehenden Einfluß unter dem Landvolk übten, — Jung Stilling und Michael Hahn. In jenem lebte Bengel's Apokalyptik, in diesem Oetinger's Theosophie neu auf. Gewohnt, die Zeichen der Zeit an der Hand der Propheten und der Offenbarung Johannis zu prüfen, sahen sie in den Gräueln der französischen Revolution, sowie in dem oben geschilderten Zustande der evangelischen Kirche den der antichristlichen Zeit unmittelbar vorangehenden Abfall (2 Theff. 2, 3). Die durch die Geistlichen in öffentlichem Vortrage todtgeschwiegene Wahrheit von der Wiederkunft Christi rächte sich, indem sie um so lebendiger die Gemüther der „Stundenleute" erregte, und es bewährte sich hier die alte Erfahrung, daß immer etwas faul seyn müsse in der Kirche, wenn ernste, wahrheitsuchende Christen sich nicht darin befriedigt finden. Im Lichte der Offenbarung war ihnen der Ἀπολλύων der Apokalypse (9, 11.) — mit dem N der Negation alles Heiligen an der Stirne — Napoleon, in seiner Verheirathung mit der Tochter des Kaisers von Oesterreich sahen sie die Erfüllung von Dan. 11, 17. Der Feldzug Napoleon's wider Rußland schien ihnen den Weg nach Jerusalem zu bahnen. Viele glaubten, daß er aus seiner Verbannung, dem Non esse, wieder kommen werde, daß er nicht gestorben, und nun die Zeit gekommen sey, ihm zu entfliehen. Aber wohin? Einer wenn auch schwachen Spur Bengel's folgend, hatten seine Nachfolger und in jenen Zeiten insonderheit in pietistischen Kreisen Pfarrer Friederich, in michelianischen Michael Hahn mit ausgestrecktem Zeigefinger auf Rußland gewiesen, als den gott-

bestimmten Bergungsort für das „Sonnenweib", (Apok. 12.) und der evangelische Sinn Kaisers Alexander I., der bei seiner Anwesenheit in Karlsruhe von Stilling persönlich mit dieser Anschauung der Dinge vertraut gemacht worden war, kam wie eine Einladung diesen Hoffnungen und Deutungen entgegen.

So gespannt waren die Verhältnisse in Württemberg, als den 30. Oktober 1816 König Wilhelm den Thron bestieg. Die unter dem straffen Regiment seines gestrengen Vaters gänzlich abgeschnittene, nun in Uebereinstimmung mit den Beschlüssen des Wiener Congresses gnädigst gestattete Freizügigkeit eröffnete die Schleußen, und der Strom der Auswanderung, durch die Theurungsnoth des Jahres 1816—17, die auch Württemberg auf's Empfindlichste traf, noch mehr geschwellt, ergoß sich vorzüglich nach Rußland. Allein in der Nähe von Tiflis haben sich 1816—17 sieben deutsche Kolonistendörfer (Neu-Tiflis, Katharinenfeld, Alexandersdorf u. a.) mit 2600 Personen gebildet, die zumeist aus Württemberg auszogen. Eine gleiche Zahl siedelte sich in einem anderen Theile Transkaukasiens an und gründete die Gemeinden Stuttgart, Neuhoffnung, Hoffnungsthal, Rosenfeld. Mehr als 1700 Familien hatten sich bereits unterschriftlich bereit erklärt, ihrem Beispiele zu folgen. Heute noch leben in Korntha Familien, welche schon die Wagen gekauft hatten, um gleichfalls dorthin auszuwandern, und noch lange nach Gründung der Gemeinde war dort ein eigenthümliches Fahrzeug im Gebrauche, das noch heute unter dem Namen „Jerusalemskutsche" bekannt ist — ein schon bereit gehaltener Auswandererswagen. Nicht ohne Besorgniß sah die Regierung diesen Abzug so vieler wohlhabender, rechtschaffener Unterthanen und erließ den 14. Februar 1817 ein Ausschreiben an sämmtliche obrigkeitliche Stellen des Landes, des Inhalts, dieselben möchten die Auswanderer vor der Gefahr, in die sie sich und ihre Familien durch unüberlegte Auswanderung bringen, unterrichten und warnen.

Nun lebte damals zu Leonberg, der Geburtsstadt Schelling's, drei Stunden von Stuttgart, ein edler Bürgermeister. Er hieß Hofmann, war aber ein Volksmann von ächtem Schlag oder vielmehr ein Hoffmann — denn so schrieb er sich —, ein Mann der Hoffnung, der die Devise hatte: „Spes non confundit."

Gottlieb Wilhelm Hoffmann, der nachmalige Gründer und vieljährige Vorsteher der Gemeinde Korntha, war zu Ostelsheim bei Calw auf dem württembergischen Schwarzwald den 19. Dezbr. 1771 geboren. Sein Vater, M. Christian Ludwig Hoffmann, stammte von einem edlen Märtyrer der evangelischen Kirche, Georg Hoffmann ab, der zu Hirschberg in Schlesien für das Bekenntniß der evangelischen Kirche gestorben ist. Von seinem Vater, einem streng orthodoxen, eifrigen Kirchenmanne alten Stils, von erstaunlichem, aber beengtem Fleiß, war der Knabe in möglichster Einschränkung mit fast pedantischer Strenge erzogen. Von seinen Eltern dem Schreiberstande gewidmet, durchlief er eine nicht minder gesetzesstrenge Lehrzeit bei einem tüchtigen Manne seines Fachs, dem Stadtschreiber zu Calw. Aus seiner jugendlichen Sicherheit, in welcher der 18jährige Jüngling dahinlebte, ward er durch eine ganz besondere Lebenserfahrung aufgeweckt, die ihm von der treu über ihm waltenden Vorsehung Gottes einen tiefen Eindruck gab. Seine Bekehrung war ihm immer ein heiliges Geheimniß, sein Auge glänzte, wenn er in trautem Bruderkreise davon redete. „Ich bin als Pregizerianer erweckt worden", konnte er oft sagen. Er meinte damit, daß seine Seele damals von den Strömen der göttlichen Gnade überfluthet worden sey. Zur Pflege seines jungen religiösen Lebens hatte Gottes erziehende Weisheit zwei Werkzeuge in seine Nähe gestellt, die damals in Württemberg weithin fruchtbare Samenkörner der Wahrheit ausstreuten und ganz geeignet waren, einen Jüngling von solchem Feuergeiste zu fesseln, Pfarrer Machtholf von Möttlingen und Pfarrer Flattich von Münchingen.

Während der letztere, mit dem er später durch seine Verheirathung in die engsten Familienbande trat — Flattich war der Oheim von Hoffmann's erster Gattin —, ihm durch seine praktisch-heitere Art im täglichen Umgang und in der Erziehung, sowie durch sein unerschütterliches Gottvertrauen imponirte und dadurch eine verwandte Saite

in Hoffmann's reichem Gemüth anregte, prägte sich die tiefe Demuth, die aufopfernde Liebe und Dienstwilligkeit Machtholf's unauslöschlich seinem Geiste ein, und noch in späterem Alter erzählte er mit tiefer Rührung, wie der dienstwillige Pfarrer ihm die zehn schweren Foliobände von Luther's Werken, die er ihm zur Lektüre empfohlen, vier Stunden weit in seinem Zwerchsack auf dem Rücken in's Haus getragen. Außer Luther's Schriften studirte der inzwischen nach Leonberg berufene Jüngling Jakob Böhme, Arnold, Zinzendorf, Tersteegen, Bengel, Oetinger, Steinhofer und trat theilweise schon jetzt, zum Theil nachher, mit Michael Hahn in Sindlingen, Pregizer in Haiterbach, Dann, Jeremias Flatt, K. H. Rieger in Stuttgart, Pfarrer Friederich in Winzerhausen, Jung Stilling in Karlsruhe, Lavater in Zürich u. A. in fruchtbare Geistesgemeinschaft. Es war die selige Zeit des Werdens, als im Anfange dieses Jahrhunderts der junge Mann mit anderen gleichgesinnten Freunden von einem Besuche bei Graf Seckendorf und K. H. Rieger in Stuttgart über die Solitude nach Hause zog, Loblieder dem Lamme singend und, wie die Tradition erzählt, hellaufjauchzend seinen Hut in die Höhe warf und in die Worte ausbrach: „Brüder, wir erleben's noch, daß der Herr kommt!“ Die im Jahre 1801 von ihm herausgegebene Liedersammlung, das Leonberger oder Brüderbüchlein genannt, spiegelt die gehobene Glaubensfreudigkeit Hoffmann's in jener Zeit ab, aus der heraus er die Lieder auswählte.

Kurz vor Auflösung des römischen Reichs zum kaiserlichen Notarius ernannt und bald darauf von den Bürgern Leonbergs zum Amtsbürgermeister erwählt, sodann im Verlaufe der nächsten 15 Jahre mit einer Reihe städtischer Aemter betraut, und 1815 bis 1819, 1820 bis 1826 zum Landtagsabgeordneten durch das Vertrauen des Volks berufen, zwischenhinein von der Regierung mit dem Vertrauensposten eines Landescommissärs zum Behufe der Einquartierung der durchziehenden Truppen betraut, hatte er die reichste Gelegenheit, sein organisatorisches Talent zu üben, und jene Sicherheit des praktischen Blicks zu gewinnen, der ihn sein ganzes Leben hindurch auszeichnete und zum Rathgeber für Tausende machte.

In solcher Stellung geschah es, daß er immer auf's Neue angegangen wurde, Bittschriften um Beibehaltung der alten Liturgie an die Regierung abzufassen, und da diese abschlägig beschieden wurden, Auswanderungslustigen mit seinem Rathe beizustehen Als er daher durch jenes oben erwähnte königliche Reskript angewiesen wurde, solche vor der Gefahr der Auswanderung zu warnen, ergab sich ihm von selbst in Erwiderung hierauf jene erste vom 28. Februar 1817 datirte Eingabe, welche durch die besondere Beachtung, die ihr König Wilhelm, der ihn persönlich kannte und hochschätzte, unmittelbar zu Theil werden ließ, die nächste Veranlassung der Gründung Kornthals wurde.

Er finde — schreibt er —, daß außer zwei Klassen von Auswanderern, wovon die einen, die Separatisten, nicht zu überzeugen, auch in ihren Grundsätzen nicht eigentlich religiös, die anderen, verkommene Arme und Proletarier, für den Staat ohne Werth seyen, eine dritte Klasse wohl verdiene, vom Staate zurückgehalten zu werden. Sie bestehe aus ruhigen, gewissenhaften, fleißigen und großentheils vermöglichen Leuten, die sich in ihrer Gewissensfreiheit beschränkt fühlen. Diese letztere Klasse würde im Lande verbleiben, wenn ihnen die Anlegung eigener Gemeinden nach Art der von König Friedrich 1806 privilegirten Brüdergemeinde zu Königsfeld, das damals württembergisch war, gestattet würde. Die Rechte und Freiheiten einer solchen Gemeinde würden die nämlichen seyn, wie die der Brüdergemeinde, und sich nur auf religiöse Gegenstände beziehen. Die Lehre der Gemeinde sollte keine andere seyn, als die alte evangelisch-lutherische Glaubenslehre, nur müßte ihnen gestattet seyn, solche Einrichtungen in Kirchensachen zu treffen, welche ihren Ueberzeugungen gemäß seyen. Dem Staate würden dadurch nützliche Staatsbürger, der Kirche aber die reine lutherische Lehre erhalten, von welcher der größere Theil der Lehrer mehr oder weniger abgewichen sey.

Das sind die Stamina der Entstehung Kornthals. Stehen wir, ehe wir die Entwickelung weiter verfolgen, einen Augenblick stille, so ergibt sich uns beim Rückblick

darauf eine gedoppelte Thatsache. Das Motiv des Gründers der Gemeinde, der nicht die Initiative ergriff, keine Bitte vorlegte, sondern einen in seiner amtlichen Stellung begründeten Vorschlag im Interesse der Regierung dem Könige vorzulegen sich gedrungen fühlte, ist kein eigenmächtiges, donatistisches Kirchenmachen, entgegen den Worten des göttlichen Meisters Matth. 13, 29. 30., kein schwärmerisches Anticipiren idealer christlicher Zustände, wie sie diesem Aeon nicht vorbehalten sind, auch nicht das Bestreben gewesen, den Reizungen oder Störungen des Weltlebens enthoben, sich hier ungetrübt von feindlichen Einflüssen nach Gemüthlichkeit unter lauter Brüdern zu etabliren (vgl. Steudel a. a. O. S. 26). Noch viel weniger ist aber der Vorwurf des Separatismus, der seiner Zeit von Seiten der Kirche erhoben wurde, gerechtfertigt. Die Gründer von Kornthal sind Pietisten, keine Separatisten gewesen. Die Separatisten stehen außerhalb der Kirche, diese als Babel oder Hure anfeindend und verlästernd. Die Pietisten stehen innerhalb der Kirche, gehören zu ihren treuesten und eifrigsten Besuchern. Nicht von der lutherischen Kirche wollten sie sich lossagen, sondern unabhängig von dem in ihren Augen von der reinen Lehre abgefallenen Consistorium der württembergischen Landeskirche auf Grund der aus der Reformationszeit stammenden Kirchenbücher und im Genusse der unverfälschten Kirchenlieder ihres von den Vätern überkommenen Glaubens leben. Vielmehr sind gerade durch die Gründung Kornthals solche Elemente, die durch fortdauernde Verstimmung zur Opposition und Separation hätten gedrängt werden können, hieher abgeleitet, gesammelt und befriedigt, ein Salz für die Kirche geworden. Denn es unterliegt bei unbefangener Betrachtung keinem Zweifel, daß die von da an theilweise gestattete Fortbenutzung der alten Liturgie, deren sich auch Dann mit kühnem Freimuth unangefochten bediente, und die sich immer lauter äußernden Kundgebungen über „Gesangbuchsnoth“ und Abänderung der Liturgie von 1809, die in den dreißiger Jahren allgemein wurden und 1842 die Einführung des neuen Gesangbuchs und der neuen Liturgie zur Folge hatten, mit eine Nachwirkung jener Kämpfe waren. Gerade diese von der Kirche selbst kaum zwei Jahrzehnte darauf beschlossene Abschaffung der den Pietisten jener Zeit so anstößigen Kirchenbücher war die beste Rechtfertigung ihrer gerechten Wünsche.

Sollten auch wirklich, wie durchaus nicht zu läugnen ist, von Manchen, welche nach Bengel's Vorgang für das Jahr 1836 das Ende der antichristlichen Zeit und den Anbruch des tausendjährigen Reiches erwarteten, weiter gehende chiliastische Ideen mit der Gründung der neuen Gemeinde in Verbindung gebracht worden seyn (vgl. Dr. Barth's, des damals 20jährigen Jünglings, Erstlingsschriftchen „Hoffmännische Tropfen gegen die Glaubensohnmacht“ — Worte des Friedens über die neue württembergische Gemeinde, Tübingen, bei Laupp, 1820), so wissen wir sattsam aus der Geschichte der christlichen Kirche, daß derartige Auswüchse in Zeiten religiöser Erregung unvermeidlich sind.

Wie dem auch sey, soviel ist unverkennbar, daß unter der gnädigen Führung Gottes die in der württembergischen Kirche gährenden Elemente, denen zum weitaus größeren Theil ein gesunder Kern ächter Glaubensfreudigkeit und Leidenswilligkeit, sowie ein ernstes Ringen nach Heiligung innewohnte, in ein abgesondertes Bett geleitet, die oppositionellen Kräfte lokalisirt, dem Lande erhalten und die Kirche vor Zerklüftung bewahrt wurde.

Es kam jetzt Alles darauf an, wie sich die württembergische Staatsregierung zu diesem Ansinnen Hoffmann's stellte. Aus dem Umstande, daß zwischen der vom 28. Februar 1817 datirten Eingabe des oben erwähnten Vorschlags und dem am 22. August 1819 verliehenen Privilegium $2\frac{1}{2}$ Jahre verstrichen, läßt sich abnehmen, daß sie sehr vorsichtig zu Werke ging. Sie hatte auch alles Recht dazu. War ja doch jene Uebergangszeit nicht bloß die Zeit religiöser, sondern auch politischer Spannung, die Zeit des Wartburgfestes, die Zeit politischer Strebungen und Rückstrebungen, die Zeit getäuschter politischer Hoffnungen und Illusionen, für Württemberg insonderheit die Zeit der Verfassungskämpfe. Auf der einen Seite lag die ganze Tragweite eines Vorschlags, hinter welchem die wahrscheinliche Auswanderung von 1700 Familien stand, welche,

wie wohl mit Recht vermuthet wurde, von Seiten der russischen Regierung Unterstützung fand, sodann die Hoffnung, die man höheren Orts hegen mochte, daß redliche Seelen, die sich aus religiösen Bedenken eines irrenden Gewissens an den Einrichtungen der herrschenden Kirche stoßen, vor gänzlicher Separation könnten hiedurch verwahrt werden, der Gedanke endlich, daß wenigstens der Versuch der Errichtung solcher Gemeinden gemacht werden möchte, und falls er gelänge, dem Separatismus überhaupt die Spitze abgebrochen, seine feindliche Stellung gegen die Kirche aufgehoben und die separirten Elemente am ehesten wieder der Kirche zugeführt werden möchten.

Auf der anderen Seite stand freilich ein aus der Zeit des herrschenden Rationalismus herausgewachsenes Kirchenregiment unter dem Einfluß eben jenes Prälaten Griesinger, der, ein ächter Repräsentant seiner Zeit, im Jahre 1791 die Kirche mit dem modernen Gesangbuch beschenkt hatte, eine Zeitrichtung, welche religiösen Excentricitäten abhold den Pietismus verabscheute, und die Separatisten für politisch-religiöse Jakobiner ansah, — die unter der niederen und höheren Geistlichkeit des Landes gangbare Verwechslung von Pietismus und Separatismus und von württembergischer Landeskirche mit evangelisch-lutherischer Kirche überhaupt, der Umstand ferner, daß selbst gläubige Geistliche wie Dr. Steudel (vgl. seine Schrift: Ein Wort der Bruderliebe an und über die Gemeinschaften in Württemberg, namentlich der Gemeinde in Kornthal, Stuttgart 1820) Bahnmaier (Bruder Ulrich an die lieben Brüder der neuen Gemeinden in Württemberg, Stuttgart 1818), Dann (vgl. Karl Werner, Leben Dr. Barth's, Bd. I. S. 170) u. A., nichts weniger als für die neue Gemeinde eingenommen waren, sodann die natürliche Befürchtung, durch Errichtung vieler Gemeinden dieser Art dem Geiste der Unabhängigkeit und Selbständigkeit auf religiösem Gebiete Vorschub zu leisten, auch wohl die Besorgniß, diese Gemeinden möchten der Sammelplatz der verschiedenartigsten Elemente der Opposition werden und durch Aufnahme auch unlauterer und unmoralischer Mitglieder oder durch Mangel an Subsistenzmitteln sittlichen oder finanziellen Bankerutt machen, und hiedurch Kirche und Staat gleich sehr gefährden. Nehmen wir endlich dazu, daß die ersten Entwürfe selbst etliche zu weit gehende Bestimmungen enthielten, die den Gegnern Anlaß zu Mißverständnissen und Verunglimpfungen boten, wie die Exemtion vom Militärdienst (§. 5. des Entwurfs), eine andere Form der Steuererhebung (§. 7.), sowie „sonstige Erleichterungen gegen andere Staatsbürger wenigstens für die ersten Jahre ihrer Entstehung" (§. 6.), so ist hinreichend klar, warum die Väter der Kirche der königl. Staatsregierung den wohlgemeinten Rath gaben: videant consules, ne quid respublica detrimenti capiat.

Diese Wartezeit von 2½ Jahren war für die gute Sache heilsam, diente zur Abklärung, trieb in's Gebet und hinterließ, nachdem ihr wider Vermuthen, allen Hindernissen zum Trotz, die königliche Genehmigung dennoch zum Theil wurde, die begeisternde Gewißheit, die Barth in seinem Motto zu den „Hoffmännischen Tropfen" in die Worte faßte: „Ist das Werk von Menschenhänden, wird es fallen, wird es enden; ist's von Gott, Er wird's bebehüten, wenn auch Welt und Teufel wüthen." Solcher Begeisterung bedurfte es, um die Schwierigkeiten zu überwinden, die, nachdem jetzt die äußeren glücklich beseitigt waren, erst recht als innere sich offenbarten.

Es galt jetzt, die Idee einer neuen Gemeinde, wie sie Hoffmann vorschwebte, zu realisiren. Welches diese Idee sey, ist in Hoffmann's erster Eingabe angedeutet, in seinem gedruckten „Entwurf zur äußeren und inneren Einrichtung religiöser Gemeinden nach dem Muster der sogenannten Brüdergemeinden" ausführlicher dargelegt. Es ist die Idee, „eine Gemeinde des Herrn darzustellen, welche nach dem Vorbild der ersten apostolischen Gemeinden eingerichtet, die Vorschriften der Bergpredigt und die aus den Lehren der apostolischen Briefe gezogenen Verhaltungsmaßregeln als die höchste Moral, die Vergebung der Sünden durch den Glauben an Jesum den Gekreuzigten als den einzigen Weg zur Seligkeit lehrt (S. 96), deren Glaube und Lehre nichts Anderes ist, als was Jesus und die Apostel gelehrt und die Reformatoren in der Augsburgischen

Confession zusammengestellt haben*) (S. 42), eine Gemeinde, welche über dieser Lehre genau und unverbrüchlich hält (§. 28.) und nach dem Vorbild der Lehre Jesu und seiner Apostel gute Sitte und wahre Religiosität zu pflanzen und zu erhalten bemüht ist" (S. 13). „Um ein Mitglied dieser Gemeinde zu seyn, wird erfordert eine durch den Geist Gottes gewirkte Sinnesänderung, welche sich in dem wahren Leben aus Gott durch die Erfahrung der Vergebung der Sünden und in dem Gesinntseyn, wie Jesus Christus auch war, zu Tage legt" (§. 30). Die Aufgabe einer solchen Gemeinde wäre die Durchdringung des gesammten häuslichen, beruflichen, bürgerlichen und gottesdienstlichen Lebens durch das Christenthum. Demgemäß sollen „die Eltern ihre Kinder als ein mit dem Blute Jesu erkauftes Eigenthum Gottes vor Aergerniß bewahren, durch ihr Beispiel erbauen und zur Nachfolge reizen, zur Arbeit anhalten, nicht weichlich oder zärtlich erziehen, sondern an die Mühseligkeiten des menschlichen Lebens gewöhnen, sie nicht nur religiös, sondern auch wissenschaftlich zu bilden bemüht seyn (S. 88)**), „hauptsächlich aber in der Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit nach der heiligen Schrift unterrichten lassen und fleißig zum Gebet anhalten." Im Haus- und Familienleben soll „jeder Ueberfluß und unnöthige Kostbarkeit in Speise, Kleidung und Hausgeräthe, jede Ueppigkeit, Eitelkeit und Luxus sorgfältig vermieden werden" (§. 20). Jedes Gemeindeglied soll „nach des Apostels Regel arbeiten und sein eigen Brod essen und kein Müssiggänger geduldet werden" (S. 64). Um für den irdischen Beruf theils „zu landwirthschaftlicher Verbesserung des Bodens, theils zur Gründung und Betreibung von Gewerben und Fabriken" die jungen Leute tüchtig heranzubilden, sollten Lehr- und Industrieschulen errichtet (S. 75), und um tüchtige Arbeiter für's Reich Gottes heranzuziehen, Erziehungsinstitute (S. 75), Bibel- und Missionsanstalten gegründet und zur Herstellung und Verbreitung religiöser Schriften eine eigene Buchdruckerei errichtet werden" (§. 12.).

Es ist nicht zu verkennen, welche Anschauung dieser Idee zu Grunde lag. Wenn es offenbar die Brüdergemeinde ist, die für Hoffmann Muster und Vorbild war, warum, möchte man fragen, schlug er nicht den einfachen Weg ein und gründete oder veranlaßte Herrnhuter Kolonieen an allen Orten des Landes, die hiefür zu erwerben waren? Wie innig vertraut er mit dem Herrnhutischen Geiste war, zeigt ein bekanntes Wort, das man ihn oft konnte sagen hören: „Ich bin als Pregizerianer erweckt worden, ich möchte als Michelianer wandeln und als Herrnhuter sterben", d. h. im alleinigen Vertrauen auf den Kreuzestod Jesu. Er machte auch wiederholt Besuche in Königsfeld und unterhielt durch reisende Diasporabrüder beständigen Verkehr mit der Brüdergemeinde. An der Erlaubniß solcher Kolonieen im Lande von Seite der königl. Staatsregierung war nicht zu zweifeln. Der Vorgang der Fundationsurkunde Königsfelds vom 12. Aug. 1806 gab vielmehr für diese in den meisten strittigen Fragen des Kornthaler Privilegiums den Ausschlag. Für die Oberkirchenbehörde war jene Bezugnahme auf Königsfeld die einzige Empfehlung in Hoffmann's ganzem Entwurfe, und es ist bemerkenswerth, mit wie großer Achtung und Anerkennung in ihren damaligen Verhandlungen von der Brüdergemeinde geredet wurde.

---

*) Mit Ausnahme des stehenden Zusatzes der Augustana: damnant omnes haereses, contra hunc articulum exortas, wogegen §. 29. des ersten Entwurfs sagt: „Allen Religionshaß wird die Gemeinde, als dem Sinne Christi schlechterdings zuwider, verabscheuen und alle Kinder Gottes, sie seyen in welcher christlichen Religionsverfassung sie wollen, für ihre Brüder erkennen, solche besuchen und sich gerne von ihnen besuchen lassen, ja alle Menschen als Miterlöste aufrichtig lieben"; womit zu vergleichen aus dem Mich. Hahn'schen Entwurf der Gemeindeverfassung Bd. XII. 2ter Theil §. 5: „Wahre Kinder Gottes sind Kinder der oberen Mutter und sind keiner Partei zugethan, sind aber auch keine Parteienmacher. In allen christlichen Parteien sind welche." §. 40: „Die erfahrensten Gemeindeglieder müssen sehr tolerant seyn." §. 59: Ueberhaupt kann eine Geistesgemeine nicht zu viel auf Einförmigkeit absehen, da ja die Weisheit Gottes mannichfaltig ist; wenn man nur in Hauptsachen einig ist, so habe man immer zerschiedene Meinung." —

**) Hoffmann verlangte im ersten Entwurf selbst von dem Gemeindeschullehrer die Kenntniß der lateinischen Sprache (s. Geschichte und Veranlassung rc. 1818. S. 16).

„Der religiöse Geist der Herrnhuter sey zwar durch allzu engherzige Ansichten beschränkt und beachte das Princip des Fortschreitens in religiöser Erkenntniß zu wenig, aber er sey der einer redlichen, praktisch-wohlthätigen Religiosität. Die Mitglieder der Brüdergemeinden seyen nicht nur ganz unschädliche, sondern auch in beschränkteren Verhältnissen für die menschliche Gesellschaft sehr brauchbare Leute, die durch das Beispiel der stillen, nicht verketzernden, nicht verfolgenden, der Einmischung in die Politik sich enthaltenden Religiosität, sowie eines hohen Grades von Ehrlichkeit, Bescheidenheit und Arbeitsamkeit wohlthätig auf ihre Umgebung einwirken. Ja sie seyen selbst in kirchenhistorischer Hinsicht ein sehr merkwürdiges und erfreuliches Phänomen, sie haben sich um die Ausbreitung des Christenthums in den entferntesten Welttheilen mehr als irgend eine herrschende Kirche verdient gemacht und können mit Recht als Depositäre des biblischen Christenthums nach dem Lehrbegriff der evangelisch-lutherischen Kirche betrachtet werden, welche dem Unglauben und Religionsindifferentismus still, aber nicht unkräftig entgegenwirken, ohne darum eine dem Staate oder der Kirche schädliche Schwärmerei an und für sich selbst zu befördern."

In der That hat auch Hoffmann für Gemeindeverwaltung, Gottesdienst und religiöse Sitte viel Gutes von den Herrnhutern entlehnt. Daß er aber je hätte herrnhutisch werden und die neuen Gemeinden dazu machen wollen, davon findet sich weder in den gedruckten noch in den schriftlichen Quellen irgend eine Spur. Hoffmann hatte ja auch zunächst nicht für *seine* Person allein eine neue Gestaltung der kirchlichen Dinge seiner Heimath gewünscht. Er war Wortführer derjenigen unter den württembergischen Pietisten geworden, die der eingerissenen Neologie sich entwinden und rein auf Grund des Wortes Gottes ihre bürgerlichen und kirchlichen Verhältnisse neu zu constituiren sich anschickten. Er war aber nicht der einzige Wortführer. Neben Hoffmann standen noch andere Häupter anderer Richtung. Und eben hier war der Ausgangspunkt der inneren Schwierigkeiten, die sich der Realisirung des Hoffmann'schen Plans entgegenstellten, und durch deren glückliche Ueberwindung sich seine göttliche Legitimation bewähren mußte.

Während nämlich Zinzendorf mit schaffendem Geiste die religiösen Elemente, die er in seinem Kreise vorfand, in sich aufnahm und sie als neuen, von dem frischen Hauche seines Geistes durchdrungenen Guß mit überwältigender Genialität in die Adern seiner Gemeinde ausgoß, während in Folge davon ein neues Gemeindeleben, neue Gemeindeordnungen, ja ich möchte sagen, neue Gemeindegefühle und Gemeindeanschauungen sich bildeten, die ihre kräftige Lebendigkeit in einer besonderen religiösen Poesie zum festen Ausdruck brachten, traten bei der Bildung von Kornthal drei zum Voraus noch nicht verschmolzene Elemente in äußerlichen Bund, dessen festes Zusammenhalten nicht durch innere Verschmelzung, sondern durch das Organisationstalent und die Willensstärke ihres Gründers gegeben war. Diese drei Elemente, die nicht, wie bei der Brüdergemeinde, in sprudelnder, quellenhafter Lebendigkeit aus dem religiösen Princip entsprangen, sondern als bereits fertige, nebeneinander großgewachsene Individualitäten ineinanderzugliedern waren, sind 1) das *altkirchlich-pietistische*, vertreten durch Hoffmann und die numerisch kleinere Fraktion der Pietisten, sowie durch das alte Gesangbuch und die alte Liturgie; 2) das *michelianische*, vertreten durch Michael Hahn und die überwiegende Zahl seiner Anhänger; endlich 3) das *herrnhutische*, vertreten durch die projektirte religiös-politische Einrichtung der Gemeinde, durch die Form des Gottesdienstes, sowie einige wenige Herrnhuter, die sich der Gemeinde anschlossen. „Aber wie gedenken Sie es mit den verschiedenen religiösen Färbungen in Ihrer neuen Gemeinde zu halten?" fragte einmal in wohlmeinender Sorge der sel. Prälat Dr. Joh. Friedr. *Flatt* den Bürgermeister Hoffmann. „Ich möchte sie alle" — erwiderte dieser — „in dem Mörser der Liebe zerpulvern und dann wieder ebenso viele Menschen daraus bilden." — Verstand Hoffmann diese Kunst, so hat er weiter herausgebracht, als die alchemistischen Autoren alle von Hermes an bis auf Sendivogius Philaletha, von denen Oetinger schreibt, daß er sie Jahr und Tag gelesen.

Wir sind hier an dem Punkte angekommen, wo Michael Hahn als wesentlicher Faktor in die Entwicklung eingreift. Er stand damals im 62. Lebensjahre, auf der Höhe seiner Wirksamkeit, und wir können das uns vorliegende Stück württembergischer Kirchengeschichte nicht verstehen, ohne eines Mannes von solch' nachhaltiger Wirkung, der weder Doktor noch Magister war, insonderheit Erwähnung zu thun. (Vrgl. den Artikel über Hahn Bd. V. S. 472.)

Michael Hahn (geb. 2. Febr. 1758) war ein religiöser Autodidakt, der vielfach an Jak. Böhme erinnert. Nachdem er unter äußerst beschränkten Verhältnissen seine Knabenzeit verlebt und vom 17. bis zum 20. Jahre unter Anfechtung seines zarten Gewissens im Kampfe zwischen Geist und Fleisch und unter dem Druck des verdammenden Gesetzes verbracht, geschah es in seinem 20. Lebensjahre, daß seine Seele erleuchtet ward. Er war auf dem Felde zur Zeit der Ernte mit Gerstenhäufeln beschäftigt, als ihm das Licht aufging. Die Erleuchtung währte damals 3 Stunden, das zweite Mal in seinem 23. Jahre fast ununterbrochen 7 Wochen. „Ich sah in die innerste Geburt und allen Dingen in's Herz" — schreibt er darüber —, „mir war, als ob ich die Allenthalbenheit Gottes schaute, mein Herz war gleich der ausgedehnten Ewigkeit, darinnen sich Gott offenbart" (s. J. M. Hahn's Schriften III. S. 9 ff.). „Es war lange finster auf der Tiefe, nämlich auf dem Chaos meiner qualvollen Herzensconfusion, bis göttliche Bewegung es durch das Wort Galgal wendete und das Licht aus der Finsterniß hervorbrachte und einen lichthellen geborenen Schein in die Centralkräfte meiner Seele gab. Weil mir dann in dieser anhaltenden centralischen Schau und tiefen Eröffnung der innersten Sinnen alle möglichen Fragen von Gott, von Christo, vom Geiste Gottes, nämlich wie, wo und was der dreieinige Gott sey, und wie Alles von ihm herkomme und in ihm bestehe und durch ihn wiederbracht werde, auf einmal beantwortet wurden, so war ich in der That centralisch erleuchtet, und weil dieß so gar unmittelbar geschah (denn ich war mit Nichts dergleichen im Geringsten bekannt), so kann ich mit Recht dieß eine unmittelbare Erkenntniß Gottes nennen. Daß ich es aber auch von erleuchteten Menschen als bestätiget haben möchte, fügte es Gott, daß ich von Amtswegen zu Herrn Consistorialrath und Hofprediger Rieger in Stuttgart in's Verhör mußte, der mir dann erst sagte, was und von wem mein Pfund sey und was ich zu thun hätte, um es recht anzulegen" (s. M. Hahn's Schriften XII. S. 574 ff.).

Von Jedermann für einen Sonderling, Phantasten und Schwärmer gehalten, von Niemand verstanden, von seinem Vater so geschlagen, „daß die Nachbarn etlich und siebenzig Streiche zählten", ging der 20jährige Jüngling endlich mit seines Vaters Bewilligung zu einem Bauer eines Nachbardorfes in Dienste, diente aber zugleich in kindlicher Einfalt und heiligem Wandel Gott, streng gegen sich, die Hasser segnend, von Gott gesegnet. Vom 22. Jahre an in's Vaterhaus heimgekehrt, lebte er unangefochten, in größter Verläugnung aller Sinnlichkeit, in schlechter Kleidung, geringer Kost, trank in 20 Jahren bloß Wasser und Milch, und „weil er oft im Gebet begriffen war, wenn ihm zum Essen gerufen worden, so ließ er sich's gefallen, die Erdbirn, welche man den Schweinen aufbewahrt hatte, zu essen, wenn sonst nichts übrig geblieben war" (I. S. 35). Die 7 Wochen seiner zweiten Erleuchtung verbrachte er für sich allein theils schreibend, theils betend, wobei er sich oft so vergaß, „daß er bis Nachts 3 Uhr am Schreibtisch verweilte und nur deßwegen aufhörte, weil die Hand ihren Dienst versagte oder weil er so lange im Gebet anhielt, daß er beim Aufstehen von demselben fast ganz erstarrt war und die Füße kaum mehr fortschleppen konnte." Nach Verfluß dieser Zeit besuchte er zum erstenmal die Privatversammlungen und diente ihnen forlan mit der Gabe, die er empfangen hatte, als ein treuer Haushalter in großer Demuth und unbeugsamer Ausdauer. Verkannt, verfolgt, verketzert, in öffentlichen Blättern geschmäht, vor Schultheißen und Pfarrer, vor Kirchenconvente und Oberamtscanzleien, vor Dekane und das Oberconsistorium in Stuttgart vorgeladen, immer geängstet und gescheucht,

fand der schlichte Bauersmann ungesucht solchen Zulauf, daß man ihn bald zu Hunderten und Tausenden zählte.

Obgleich vom Jahre 1787 an allen Auswärtigen bei Strafe des Arrestes verboten war, wieder zu kommen, wurde der Zulauf immer größer, der unermüdliche Mann immer lebendiger, daß er Sonntag Nachmittags bis in den Abend seinen Vortrag hielt, und wenn er Solchen, die seinen Rath und Hülfe suchten, noch bis Mitternacht geistlichen Trost und Rath ertheilt, häufig bis zur Morgenfrühe des Montags das Wort verzog. Dann stand er auf, „ging in den Stall, schnitt Futter für das viele Vieh seines Vaters und half ihm die Woche über treulich in seinen Feldgeschäften.“ Eine Erweckung um die andere entstand, ganze Dörfer wurden vom Feuer des neu erweckten Wortes Gottes in Brand gesteckt. Seine Persönlichkeit wirkte wie ein milder Lichtglanz. Obwohl er in seiner abgetragenen, fast zerlumpten Bauerntracht Vielen ein Gegenstand des Spottes war, leuchtete doch aus seinem schön geformten Angesicht, seiner hohen, erhabenen Gestalt ein solcher Geistesadel, daß wenn er in bäuerlichen Geschäften durch die Gassen seines Dorfes ging, Kinder öfters ungeheißen vor ihm aufstanden und die Mütze vor ihm abzogen. Sein späterer Aufenthaltsort Sindlingen, wo er vom J. 1794 an ein stilles Asyl gefunden, war fortan ein vielbesuchter Segensort der Stillen im Lande.

Obwohl dieser Mann, nach dessen Tode von seinen hinterlassenen Papieren 15 Bände von je circa 60 Bogen herausgegeben werden konnten — freilich die Goldkörner oft unter lockerem Gerölle, theilweise in gereimter Prosa verborgen — keinen Buchstaben in Druck gab, wurden sie doch, wie zur Zeit vor Erfindung der Buchdruckerkunst, in vielen Abschriften verbreitet und riefen allenthalben im Ober- und Unterland auch da Gemeinschaften hervor, wo Hahn nie persönlich hingekommen.

Dieser Mann, unter dem Volke nur unter dem Namen „der Michele“ bekannt, hinter dem im Jahre 1817 zum mindesten 15000 Anhänger standen, war es, mit welchem Hoffmann jetzt zusammentrat. Mit ihm kamen noch 15 andere Vertreter der verschiedenen Gemeinschaften, unter diesen die einflußreichsten michelianischen Häupter. Beide, Hahn und Hoffmann, brachten einen fertigen Entwurf einer neuen Gemeindeorganisation mit. Der Hahn'sche ist in 64 Paragraphen ausgearbeitet und im zwölften Bande seiner Schriften, II. Abth. S. 259 abgedruckt, ein Muster tiefgründender Weisheit, die aus der Fülle Jesu geschöpft hat. Das Resultat der Conferenzen war der erste von Hoffmann übergebene Entwurf, dessen Principien oben ausgehoben wurden. Diese Principien konnten aber nur durchgeführt werden, wenn die Verschmelzung und gegenseitige Ergänzung der pietistischen und michelianischen Fraktion schon in diesen Vorberathungen vollzogen wurde. Gelang dieß nicht schon hier, so war die Zukunft der neuen Gemeinde, ihre Berechtigung und Bestimmung verloren, gelang sie, so war gegründete Hoffnung, daß sie auch im Großen gelingen werde. Besteht nämlich einerseits die Berechtigung des Pietismus innerhalb der Kirche darin, daß er auf das unmittelbare Verhältniß zu Gott, das allgemeine Priesterthum, fußend, auch dem Laienelement sein Recht, lehrend aufzutreten, vindicirt, gegenüber dem Intellektualismus und Orthodoxismus die eigene Herzenserfahrung, gegenüber der Kirchlichkeit die persönliche, frei sich bethätigende Frömmigkeit, neben der Theilnahme an der größeren und gemischten Gemeinschaft die Vereinigung Gleichgesinnter betont, so liegt seine Gefahr andererseits eben in der atomistischen Hervorhebung der frommen Subjektivität, der eigenen „Erfahrungen“, und in der Versuchung, die Erbauungsübung zur Methode zu machen. „Wo aber Erbauungsübung Methode und Gesetzeswerk wird“, sagt Tholuck gewiß sehr richtig, „bewirkt sie den Tod der Frömmigkeit statt die Belebung.“ Der württembergische Pietismus insonderheit stand zu einer Zeit, wo er weder in der inneren noch äußeren Mission ein Feld der Thätigkeit hatte, noch auch durch das Band einer Organisation zusammengehalten war, in der Gefahr, die Rechtfertigung durch den Glauben in einseitiger Weise zu handhaben und in der Freude über die geschenkte Vergebung der Sünden

den Kampf mit der Sünde und die Arbeit der Heiligung leichter zu nehmen. Dieser Gefahr, welcher der Pregizerianismus (s. Grüneisen in Illgen's Zeitschrift für historische Theologie, Jahrgang 1841, S. 106 ff.) wirklich erlag, entgegenzutreten, den Pietismus aus seiner Stagnation aufzufrischen und heilsam zu befruchten, demselben das Bedürfniß einer Organisation und Gemeinschaftszucht nahe zu legen und zugleich die Kirche vor weiterem Umsichgreifen des Separatismus zu bewahren, war Michael Hahn's Mission gewesen. Daß aber dieß nicht ohne gegenseitige Reibungen, Eifersüchteleien, Empfindlichkeiten, Spaltungen abging, wer, der das menschliche Herz kennt, sollte dieß befremdlich finden? Denn auf der anderen Seite fand der Michelianismus auch wieder sein Correktiv am Pietismus, hinsichtlich aller jener Punkte, wo, wenn auch nicht bei Hahn selbst oder im System in thesi, aber jedenfalls bei vielen seiner Anhänger in praxi etwas faul war. Dieß glaubte man bei ihnen sowohl im formalen als im materialen Princip unseres evangelischen Glaubens zu finden. Unmerklich traten ihnen neben (oder gar über) die heil. Schrift die Schriften Hahn's, denen sie eine Art von Inspiration glaubten zuschreiben zu müssen. Statt der justificatio ex sola fide sah man in ihrem System eine feinere Form der Werkgerechtigkeit, welche das an den Katholicismus anklingende Geständniß Vieler, daß man seines Gnadenstandes nicht völlig sicher seyn könne, nur zu bestätigen schien. Auch die Werthschätzung des ehelosen Standes, die jedoch nicht auf Rechnung Hahn's allein zu schreiben ist (vgl. Haug, Studien der württembergischen Geistlichkeit Bd. XI. 1. S. 155), sowie die Unklarheit ihrer mystisch-theosophischen Sprache, ihre mehr spekulative Auffassung des Christenthums und Anderes mehr schien den Pietisten eine Abweichung vom einfältigen Worte Gottes zu seyn. Und eben hierin sollte der Pietismus dem Michelianismus ergänzend und emendirend zur Seite treten. Um so köstlicher waren jene Tage der gemeinsamen Gebete und des brüderlichen Einverständnisses, da die Freude am Herrn ihre Stärke war, deren Resultat die Vereinigung der beiden Parteien zu gegenseitiger Ergänzung und Handreichung der verschiedenen Gaben und der einstimmige Beschluß war, Michael Hahn zum Vorsteher der neuen Gemeinde zu erwählen.

Der Kauf des Ritterguts Kornthal geschah den 12. Januar 1819. Am 20. Januar, acht Tage darauf, ward Hahn in die obere Gemeinde abgerufen. Seine Zeit war vorüber, seine Aufgabe war vollbracht.

II. Wenn es wahr ist, daß wer da weiß, wie Etwas entsteht, es auch versteht, so ist uns nun das Verständniß dessen, was Kornthal seiner Idee nach ist, nahe gelegt. Was es seit 45 Jahren in der Wirklichkeit ist, mögen die folgenden Blätter zeigen, wenn wir den Geist der Gemeinde, die Gemeindeverfassung, Sitte und Ordnungen, ihre Wirksamkeit, ihre Krisen und Gefahren in kurzen Zügen uns vergegenwärtigen.

Der Geist der Gemeinde ist bedingt durch drei Faktoren, von denen wir sagen können, daß sie in derselben eine Macht sind, das Wort Gottes, das Gebet und die Zucht. Das Wort Gottes wird in jedem Hause jeden Tag von dem Hausvater meist dreimal mit den Hausgenossen gelesen, Morgens, Mittags und Abends. Seine Aussprüche sind das Gesetz im Rathhaus, in der Gemeindeschule, in den zahlreichen Instituten, in den Häusern und in den Werkstätten. Sonntags wird nicht nur, wie in der Landeskirche, Vormittags von 9½ bis 11 Uhr das Wort Gottes gepredigt und Nachmittags von 1 bis 2 Uhr an der Hand des Katechismus durchgeredet, sondern schon von 8 bis 9 Uhr Morgens wird für die Kinder und die anwesenden Landleute, die von auswärts zur Kirche kommen, in kindlicher Weise Evangelium oder Abendlektion ausgelegt und das Verständniß der Predigt vorbereitet, Nachmittags von 3 bis 4 Uhr in zwei getrennten Versammlungen, einer pietistischen und einer michelianischen, und Abends von 7 bis 8 in einer für Pietisten und Michelianer gemeinsamen Abendstunde im Betsaal Abschnitte aus der heil. Schrift gelesen und betrachtet, wobei sich natürlich von selbst versteht, daß der Einzelne nicht allen, sondern nur denjenigen Versammlungen

anwohnt, wozu er Zeit und Lust hat. Die Zöglinge der Erziehungsanstalten besuchen nur die zwei öffentlichen Gottesdienste. Während die Eltern im Abendgottesdienste sind, haben die Kinder eine sogenannte Kinderstunde, in denen ihnen passende Geschichten erzählt werden. Was die Alten von Homer sagten: Nocturna versate manu, versate diurna — kann man hier von der Bibel sagen. In dem Amtszimmer des Gemeindevorstehers, wo der Gemeinderath seine Sitzungen hält, steht an der Wand das Wort geschrieben: Wir müssen Alle offenbar werden vor dem Richterstuhle Christi, 2 Kor. 5, 10. Die Hausordnungen der Institute beginnen mit einer Zusammenstellung der für die jeweiligen Bedürfnisse und Umstände geltenden Gebote Gottes. Die Unterrichtsstunden werden täglich mit einer halbstündigen Bibellektion mit kurzer praktischer Auslegung eröffnet. Was der Prälat Dr. von Kapff, früher als der zweite Pfarrer von Kornthal zehn Jahre lang in gesegneter Wirksamkeit, in seiner hier mehrfach benutzten Schrift: „Die Württembergischen Brüdergemeinden Kornthal und Wilhelmsdorf, ihre Geschichte, Einrichtung und Erziehungsanstalten.“ Kornthal 1839 — von seiner Zeit schreiben konnte: (S. 113) „dem Worte Gottes unterwirft sich auch der fehlende Bruder mit Buße und Glauben, bittet den Beleidigten um Verzeihung und bemüht sich um ein mit Gott und Menschen versöhntes Herz und um neue Kräfte der Heiligung“ gilt im Wesentlichen auch noch heute.

Damit geht Hand in Hand das Gebetsleben, das in der Gemeinde waltet. Davon läßt sich weder reden noch schreiben. Der Vater, der in's Verborgene sieht, kennt der Augen Tropfen und der Herzen Klopfen. Hoffmann und Pfarrer Friedrich und Viele mit ihnen und nach ihnen waren priesterliche Seelen. Kapff's Gebetbuch, das innerhalb 30 Jahren in zwei Ausgaben zusammen in 77000 Exemplaren diesseits und jenseits des Oceans verbreitet, großen Segen gestiftet hat, ist von Kornthal ausgegangen*). Es enthält keine gemachten Gebete, sondern solche, die hier gebetet worden sind. Das Geheimniß der Erziehung von nahezu 500 Kindern, welche täglich hier erzogen, unterrichtet und gebildet werden, ruht allein im Gebet. Hier sey nur das erwähnt, was den öffentlichen Geist karakterisirt. Ohne Gebet wird keine für die Gemeinde wichtigere Handlung begonnen, wird keine Wahl vorgenommen, wird keine Frage von Bedeutung im Gemeinderath verhandelt. Wird ein Haus aufgeschlagen, so versammelt sich zuvor betend die ganze Gemeinde. Sind Freunde Abends traulich beisammen, so trennen sie sich unter Gebet. Regelmäßige Betstunden, in die Chöre der Männer, Frauen, Jünglinge, Jungfrauen abgetheilt, durchziehen die Wochentage. Am Montag jeder Woche bringen auch sie mit den Christen aller Länder und Zonen ihre Fürbitten für die großen Angelegenheiten des Reiches Gottes vor den Thron der Gnade.

Ein drittes Moment ist die Zucht. Es ist damit nicht die Kirchenzucht gemeint, von der später die Rede seyn wird, sondern die öffentliche Sitte. Wer zum erstenmal in die Gemeinde eintritt, bekommt den Eindruck, daß es hier anders ist, als draußen. Fleißige, geordnete, wohlgekleidete Menschen, meist in ländlicher Tracht, wandeln still und gesittet ihre Straße und grüßen einander mit dem Taufnamen als Brüder und Schwestern. Kein Fluch, kein rohes Wort, keine Aeußerung der Gemeinheit, kein wüstes Geschrei, kein lärmendes Herumziehen lediger Bursche verletzt das Ohr, kein Trunkenbold, kein verkommener Mensch, kein baarfußgehendes Kind in zerrissenen Kleidern, kein unziemlicher Umgang der beiden Geschlechter, keine Thierquälerei das Auge und Herz. Das einzige Wirthshaus, Eigenthum der Gemeinde, wird in der Regel nur von Fremden oder Beisassen der Gemeinde besucht. Bettler gibt es nicht, außer denen, die, von Außen hereinkommend, die Freigebigkeit in Anspruch nehmen. Lieblich und wohlthuend ist die Sonntagsstille. Während der drei Sonntagsgottesdienste zeigt sich Niemand auf der Straße. Dasselbe geschieht an den Aposteltagen, die wir noch in Württemberg feiern. In der Landeskirche Zwitternaturen zwischen Seyn und Nichtseyn, Morgens

*) Auch Kapff's Communionbuch, das jetzt in 14 Auflagen und 45000 Exemplaren verbreitet ist, ist von Kornthal ausgegangen.

dem Gottesdienst, Nachmittags dem Nichtsthun oder der Lust geweiht, — sind diese Feiertage hier der Zaun des Sonntags, wie dieser dem Lesen und Betrachten des Wortes Gottes und Brüderbesuchen gewidmet. Während der Bußtagspredigt, die alle vier Wochen, wie in der Landeskirche, gehalten wird, wird in der ganzen Gemeinde keine laute Arbeit verrichtet; auch die Gesellen und Taglöhner, Maurer und Zimmerleute, die von auswärts kommen, stellen ihre Arbeit ein und gehen zur Kirche.

Dieser Gemeindegeist ist einerseits das Produkt der Gemeindeverfassung, sowie andererseits diese selbst aus dem Gemeinschaftsgeist hervorging. Denn so parador der Satz klingt, so gewiß bestätigt er sich dem aufmerksamen Beobachter der geschichtlich gewordenen Kirchenverfassungen: eine lebensfähige Verfassung kann nicht die Bedingung, sondern muß das Resultat eines schon vorhandenen Lebens seyn. Der zuvor vorhandene Geist wird darin so zu sagen „gefaßt". Als das Karakteristische der Verfassung Kornthals ergibt sich uns aus dem Bisherigen die lebendige Durchdringung der häuslichen, beruflichen, bürgerlichen und gottesdienstlichen Verhältnisse durch das Christenthum. Während man im modernen Staatsleben jetzt centrifugale Bahnen einschlägt und das Heil des Staats darin sucht, die Sphäre der Religion und die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft so weit als möglich auseinanderzureißen, Kirche und Staat, Schule und Kirche zu trennen, ist hier Alles centripetal, und je mehr Wort und Wille Gottes Centrum alles ihres Thuns und Lassens ist, desto glücklicher fühlen sie sich. Sie befinden sich zugleich in der günstigen Lage, sich vor allem Experimentiren moderner Staatskünstler verwahrt zu sehen. Denn die Verfassung, die sie haben, ist von allen, die sich bewährt haben, die älteste. So lange Hoffmann lebte und als „Papa Hoffmann" mit seiner überwältigenden Persönlichkeit unter seinen Kindern waltete, könnten wir sie die patriarchalische nennen. Als die Gemeinde in den Anfängen war, war er die Seele des Ganzen. Zwar das Vorsteheramt hatte er von Anfang an abgelehnt. Nachdem er sein vorbereitendes Werk gethan, trat er in die Reihe der Gemeindeglieder zurück. Erst nachdem zuvor von zwei Anderen, die die Vorstandsstelle übernahmen, der Eine abgetreten, der Andere gestorben war, ließ er sich endlich bestimmen, das Vorsteheramt zu übernehmen. Da war er zugleich Bürgermeister, königlicher Notar, zehn Jahre lang Gemeindewirth, leitete und verwaltete den Kaufladen, hielt die Katechesen im Nachmittagsgottesdienste, leitete die Privatversammlungen und fungirte dazwischen als Landtagsabgeordneter der zweiten Kammer vom Jahre 1820 bis zum Jahre 1826. Nach seinem Tode den 29. Januar 1846, als mehr denn 3000 Personen aller Stände den einfachen Sarg zu seiner Ruhestätte begleitet, Pfarrer Staudt vor der Grabesliturgie der Brüdergemeinde das Gebet gesprochen, die Gesänge der Kinder aus den verschiedenen von ihm gestifteten Anstalten verklungen und die ungemein zahlreiche Versammlung in den Betsaal zurückgekehrt war, um sich durch das Wort der Schrift und durch gegenseitige Ermunterung aus der Trauer über den unersetzlichen Verlust in die Freude der Gemeinschaft des Herrn versetzen zu lassen, war der Refrain aller dort gehaltenen Reden und Ansprachen: Wir haben einen Vater verloren. Als „Papa Hoffmann" lebt er noch heute in der Tradition *).

Die Verfassung Kornthals, wie sie in dem Hoffmann'schen Entwurf dargestellt und in dem von der Regierung den 22. August 1819 verliehenen „Privilegium" bestätigt ist, ist die presbyteriale. Es erging hier ähnlich, wie in der ersten Christengemeinde, wie später in der Reformationszeit bei den Ordnungen der Gemeinde des Zwingli'schen und Calvin'schen Typus, zumal in Frankreich, Schottland, am Niederrhein und in Westphalen, und zuletzt bei der Brüdergemeinde. Nicht in Folge exegetischer Studien über Stellung und Wirkungskreis der πρεσβύτεροι im Neuen Testament, nicht durch Berufung auf Luther's Wort: „die christliche Gemeinde habe Macht, daß sie

*) S. über ihn: „Zum Andenken an den vollendeten Gottlieb Wilh. Hoffmann, Stifter und Vorsteher der Gemeinde Kornthal", Stuttg. 1846; und seinen Nekrolog im Schwäbischen Merkur 1846. S. 141 ff.

möge predigen, predigen lassen und berufen" (s. Luther's Schrift von 1523: „das eyn Christliche Versammlung odder Gemeyne recht und macht habe alle Leere zu urteylen" u. s. w.), sondern instinktmäßig von dem die ganze Bewegung treibenden Princip des Priesterthums aller Gläubigen beseelt, erwählten sie die Presbyterialverfassung. Ruhte zuvor der Schwerpunkt der kirchlichen Verwaltung im Klerikalregiment, so ruht er hier in der Gemeinde. Die Gemeinde ist schon in ökonomischer Hinsicht die Substanz. Sie (genauer „die Güterkaufsgesellschaft") ist die Eigenthümerin von Grund und Boden. Sie kaufte das Allodial-Rittergut Kornthal mit allen Gebäuden und 960 Morgen Aecker, Wiesen, Gärten, Weinbergen und Waldungen en bloc für 113700 Gulden und verlieh um den Ankaufspreis jedem Mitglied eine entsprechende Anzahl derselben durch's Loos. Der Inhaber kann eine solche durch's Loos erhaltene Liegenschaft nicht als sein Eigenthum betrachten und nicht nach Belieben verkaufen. Stirbt er und vererbt sie nicht, oder will er sie abgeben, so fällt sie gegen Entschädigung der Ankaufssumme wieder an die Gesellschaft zurück, die sie um denselben Anschlag auf dieselbe Weise an Andere abgibt. Der jeweilige Vorsteher und die Gemeinderäthe sind die Bevollmächtigten der Gesellschaft. Die sämmtlichen Mitglieder derselben haften für einander in solidum. Hiedurch entsteht eine Leih- und Sparkasse, welche zu mäßigen Prozenten an die Mitglieder der Gemeinde die Gelder ausleiht, denen deshalb verboten ist, außerhalb Kornthals Schulden zu machen. Eben dadurch erhält sich der Gemeinderath fortwährend auf dem Laufenden über die ökonomischen Verhältnisse jedes Gemeindeglieds und hat die Freiheit, jederzeit durch Rath oder Beihülfe vor finanziellem Ruin zu bewahren: so daß in 45 Jahren noch keines Kornthalers Name in den öffentlichen Gantlisten zu lesen war. Eben so ist die Gemeinde Eigenthümerin wie des Betsaals und der Gemeindeschule, der Amtswohnung des Pfarrers und Vorstehers, zweier Kinderrettungsanstalten, eines Kranken- und eines Wittwenhauses, so auch des Gasthauses, der Gemeindehandlung, des größeren Töchterinstituts und der (kleineren) sogen. Mittelanstalt. Die vier letzteren Häuser werden auf Rechnung der Gemeinde verwaltet. Der Reinertrag fließt in die Gemeindekasse. Nur das Knabeninstitut ist Privateigenthum. — Die Gemeinde überwacht ihre Bevollmächtigten, denen sie die Leitung dieser Häuser anvertraut, durch die sechs von ihr mit Stimmenmehrheit gewählten Gemeinderäthe, von welchen nach den Landesgesetzen je nach zwei Jahren ein Drittel austritt und neu gewählt wird und welche zu ihrer Controle das Aeltestencollegium haben, das, dem Bürgerausschuß entsprechend, gleichfalls auf zwei Jahre durch Stimmenmehrheit von der Gemeinde gewählt wird und, wie der Name besagt, ursprünglich die ältesten Männer der Gemeinde in sich schloß, jetzt aus Gemeindemitgliedern vom 50. Jahre an aufwärts gewählt wird. Ihre Zahl ist sieben. An der Spitze des Gemeinderaths steht der Gemeindevorsteher, der zugleich als ein von der Regierung geprüfter Notar wissenschaftliche Bildung und Gewandtheit in sämmtlichen Verwaltungsgeschäften haben muß. Gemeindevorsteher, Pfarrer und Schulmeister werden von der ganzen Gemeinde durch Stimmenmehrheit gewählt auf Antrag des Gemeinderaths und unter Beirath des auswärtigen Brüdercollegiums. Dieses ursprünglich aus den obengenannten fünfzehn Vorstehern der wichtigsten Gemeinschaften des Landes von Hoffmann zur Berathung des Verfassungsentwurfs berufene Collegium alter, erfahrener Brüder ergänzt sich durch Cooptation, hat eine berathende Stimme von Gewicht in allen für Kornthal wesentlichen Fragen, übt eine Art sittlich-religiöses Wächteramt darüber aus, daß Kornthal auf seiner ursprünglichen Grundlage, entsprechend den Intentionen der Stifter, sich normal fortentwickele, und gibt bei Streitigkeiten, die sich in der Gemeinde selbst nicht beilegen lassen, in letzter Instanz die Entscheidung (§. 2. der Gemeindeordnung). Die Bestätigung der Wahl des Gemeindevorstehers ertheilt das Ministerium des Innern, die des Pfarrers und Schulmeisters das Ministerium des Cultus durch die Regierung des Neckarkreises. Diese schickt alle zwei Jahre einen Commissär zur Visitation von Kirche, Schule und sämmtlichen Anstalten, sowie von Zeit zu Zeit den Oberbeamten des Be-

zirks Leonberg, dem Korntbal zugetheilt ist, zur Visitation der Regiminal- und Polizei-Angelegenheiten. „Von der Aufsicht und Gerichtsbarkeit der evangelisch-lutherischen Consistorialbehörden ist die Gemeinde befreit“ (Privil. §. 25.). Der Gemeindepfarrer hat im Wesentlichen dieselben Funktionen wie seine Amtsgenossen in der Landeskirche, aus deren Zahl er ist und in deren Kreise er jederzeit wieder zurücktreten kann. Es sind Predigt, Seelsorge, die üblichen Parochialverrichtungen, Confirmandenunterricht, theilweise auch Religionsunterricht, die Inspektion der Schulen und Anstalten, die Kranken, die Armen. Doch macht theils die verhältnißmäßig kleine Zahl der Gemeindegenossen, theils die im Princip liegende Verbundenheit Aller ein engeres und brüderliches Anschließen möglich und nöthig. Er ist der geistliche Vater, der alle Freuden und alle Leiden mit seinen Kindern trägt, in dessen Bruderherz sie auch das niederlegen, was anderswo der Einzelne als Bann oder Druck lebenslang mit sich herumträgt. Da wird auch der Segen der „Schlüsselgewalt“ mehr offenbar. Die Idee des allgemeinen Priesterthums verträgt kein Pfarrherrenthum *). Um auch nur den Schein desselben zu meiden, haben die durch das damalige Klerikalregiment allzu sehr eingeschüchterten Stifter dem Korntbaler Pfarrer auch den Amtstalar entzogen **). Nach Art der Dissenters erscheint er im einfachen schwarzen Rock im Betsaal, der dem einer Herrnhuter Gemeinde so ziemlich gleicht, setzt sich auf die hinter dem Altar auf einer Erhöhung befindliche Bank, auf welcher rechts von ihm die Gemeinderäthe als die Presbyter, links der Gemeindevorsteher und die Inspektoren des Knaben- und Töchterinstituts sitzen, und erscheint so als der primus inter pares. Hat er im Abendgottesdienste Sonntags und Mittwochs das Gebet gesprochen, das bei allen nichtkirchlichen Versammlungen, ja selbst vor der Vormittagspredigt und Kinderlehre am Sonntag ein freies Herzensgebet ist, den betreffenden Bibelabschnitt gelesen, die leitenden Grundgedanken ausgehoben, so setzt der Gemeindevorsteher den Faden fort, der Schulmeister, hier brüderlich mit dem Pfarrer geeint, und die Gemeinderäthe spinnen ihn weiter, und einer von diesen schließt mit einem Gebet. Montag und Samstag hält der Pfarrer den Abendgottesdienst allein, Dienstag und Freitag der Gemeindevorsteher, Donnerstag der Schulmeister. „Zur Beförderung der Andacht“ — sagt §. 27. des Privilegiums — „können die hiezu außer dem allgemeinen Gottesdienste gewidmeten Versammlungen neben dem Geistlichen auch durch andere von der Gemeinde ernannte Mitglieder geleitet werden.“ So erscheinen hier in trautem Vereine Kirche und Schule, Staat und Kirche, Michelianer und Pietisten. An den Verhandlungen des Gemeinderaths nimmt der Pfarrer nur Theil, wenn die Berathung sittenpolizeiliche Angelegenheiten, kirchliche Bedürfnisse, Schul- und Armenwesen oder Fragen der Kirchenzucht betreffen. Die K i r c h e n z u c h t ist eines der wichtigsten Privilegien, welches die Gemeinde empfangen hat. Sie übt sie durch den Gemeinderath und das Aeltestencollegium, unter Umständen in versammelter Volksgemeinde. Sie hat zur Voraussetzung das Recht, Niemand aufnehmen zu dürfen, wen die Gemeinde nicht will. Aufgenommen wird nur, wer durch seine Vergangenheit eine sichere Garantie für die Zukunft bietet und sich durch seine Unterschrift verbindlich macht, der Gemeindeordnung ohne Widerrede sich zu unterwerfen. Das Bestätigungsrecht ist jedoch dem königl. Oberamte vorbehalten. Sie besteht darin, daß Pfarrer und Gemeinderath Freiheit und Befugniß haben, jedes Manko religiöser, sittlicher oder ökonomischer Art, das ihnen zu Ohren kommt, vor ihr Forum zu ziehen, theils unter vier

---

*) „Es ist ein herrliches Verhältniß“, sagt Prälat Kapff, damals Pfarrer in Korntbal, a. a. O. S. 85, „wenn nicht nur die Gemeinde vom Pfarrer, sondern auch der Pfarrer von der Gemeinde lernt und gefördert wird.“

**) Die erste württembergische Kirchenordnung vom Jahre 1536 sagt: „Dieweil wir den Schwachen zu willfahren jetzundt eine gute Zeit den Chorrock an unsern Pfarrherrn und Kirchendienern geduldt, haben wir doch jetzundt für besser angesehen und wollen, daß sie nun fürohin in solchen Kirchenübungen den Chorrock fallen lassen, daneben aber sonst allweg ehrsamlich und tüchtig bekleidet seyen, dann wir gar lange Röck nit achten.“

Augen, theils in öffentlicher Sitzung durchzusprechen, zu warnen, zu strafen, bei gröberer Verletzung der Gemeindeordnung zeitweise vom Abendmahl oder vom Gottesdienst auszuschließen, gravirenden Falls aus der Gemeinde zu verweisen. Da das Kornthaler Bürgerrecht auf die Familienväter beschränkt ist, die außerdem ihr auswärtiges Bürgerrecht in der Heimathsgemeinde, aus welcher sie herkommen, für sich und ihre Familie beizubehalten haben, ist die Möglichkeit gegeben, daß solche Kinder der Gemeinde, welche das Glaubensbekenntniß derselben nicht anerkennen oder sonst sich in die Gemeindeeinrichtung nicht fügen, sobald sie nicht mehr unter der elterlichen Gewalt stehen, ausgeschlossen werden können. Kinder von Kornthaler Eltern sind also nicht eo ipso geborene Glieder der Gemeinde, sondern werden es erst durch einen besonderen Akt der Aufnahme, wenn ihr sittlich religiöser Wandel sie dazu befähigt. In keinem Falle kann ein Gemeindeangehöriger aus der Gemeinde entfernt werden, ehe diese eine anderweitige sichere und angemessene Unterkunft für ihn ausgemittelt hat. Ein weiteres Strafrecht, als die allgemeinen Landesgesetze einräumen, haben die Gemeindevorsteher nicht anzusprechen. Die Führung der Criminaluntersuchungen liegt den gewöhnlichen Behörden ob. Desgleichen findet hinsichtlich der Ehesachen, der Staatsabgaben und Amtscorporationslasten keinerlei Ausnahme von den Landesgesetzen statt. Nur von der gewöhnlichen Eidesleistung, die ihren Grundsätzen zuwider und, wie sie glauben, den Aussprüchen Jesü und der Apostel entgegen ist, sind sie wie die Mennoniten eximirt. Sie bestätigen auf Verlangen der Obrigkeit die Wahrheit ihrer Aussage durch Handgelübde, welches in jeder Hinsicht, auch in Ansehung des Meineids, die Wirkung eines förmlichen Eides hat. Was schließlich die Gemeindeverfassung noch Eigenthümliches hat, ist, daß das Rechnungswesen, Steuersatz, Inventuren, Theilungen und andere Geschäfte der Rechtspolizei von dem Vorsteher, der zugleich Notar ist, selbst vorgenommen und sportelfrei besorgt werden. Sonst werden von der Gemeinde, obgleich sie vom Staate **keinerlei** Unterstützung zu Besoldungen, Bauten, Anstalten u. dergl. erhält, alle Pflichten der übrigen Staatsbürger gewissenhaft erfüllt: sie zahlt Abgaben wie andere Gemeinden, stellt Soldaten und unterwirft sich in polizeilicher und juridischer Hinsicht vollkommen den allgemeinen Landesgesetzen.

Außer der Verfassung schafft sich der öffentliche Geist seinen Ausdruck in **Sitte** und **Brauch**. Was davon schon bisher seine Darstellung gefunden hat, möge hier in einigen Zügen ergänzt werden.

Die **Sonntagsfeier** erinnert an England und Schottland. Nur ist sie nicht so einförmig wie dort, weil gerade an diesem Tage die Fremden von allen Seiten herbeiströmen, so daß der Betsaal, der 2000 Personen faßt, regelmäßig an Sonn- und Festtagen gedrängt voll ist (das Contingent, das Kornthal allein stellen kann, ist 1200). An Festtagen bildet ein Chorgesang von der Orgel, vom Jünglingsverein oder von gemischten Chören vorgetragen, die Einleitung zum Gottesdienste. Der Gemeindegesang ist gebildeter, als man ihn sonst wohl auf dem Lande trifft. Das Lied wird aus dem alten, aber auch aus dem neuen Gesangbuch, aus Hiller oder dem Gesangbuch der Brüdergemeinde vorgesagt. Die Texte bilden die üblichen Perikopen. Die Predigt ist ein freier Vortrag. Die Gebete sind die der alten Legende, deren urkräftiger Gehalt um so mehr erfreut, als sie ein neu errungener Besitz ist; das seither der württembergischen Kirche geschenkte Kirchenbuch hätte sie damals gewiß zufriedengestellt. Die Kinderlehre Sonntag und Feiertag Nachmittags ist von Alten und Jungen eben so besucht, wie die Vormittagspredigt. — Eine besondere Festlichkeit findet am **Ostermorgen** statt. Es war ein erhebender Osterruf, als der sel. Hoffmann in der alten Zeit in der Osterfrühe mit seinem Sprachrohr die Gemeinde wachrief: „Der Herr ist erstanden!“ Um 6 Uhr Morgens versammelt sich die ganze Gemeinde auf dem Gottesacker, der sich den Hügel bergan zieht, der Kornthal auf der Nordseite begränzt, einem lieblichen Garten gleich, der theure Schätze birgt. Der einfache liegende Stein, bei Allen gleich, wie der Tod sie Alle gleich macht, deckt jedes Grab, von Bäumen oder Gehölz beschattet. Posaunen-

klang leitet die Feier ein. Die Gemeinde in festlicher Stimmung singt das Lied: Jesus meine Zuversicht. Darauf wird Zinzendorf's herrliche Osterlitanei gebetet. — Die besonderen Kornthaler Feste, das Missionsfest am Epiphanientage und das Jahresfest der inneren Mission, welches die beiden Kinderrettungsanstalten am Tage Jakobi, den 25. Juli, feiern, vereinigen beide eine zahlreiche Festversammlung, so daß am letzteren Tage zu gleicher Zeit im Betsaale und im Garten des Töchterinstituts Reden und Ansprachen von Geistlichen und Missionaren gehalten werden. Die Beiträge für die äußere Mission fließen in die Kasse der Basler Missionsanstalt, mit welcher die Gemeinde von Anfang an auf's Innigste verbunden ist. — Die Kirchweihe wird alljährlich am 7. November zum Andenken an die den 7. November 1819 gefeierte Einweihung des neuerbauten Gotteshauses gehalten, stille, prunklos, in dankbarer Beugung vor dem Herrn, der einst wunderbar die Herzen gelenkt hatte, daß dieses Haus konnte erbaut werden und innerhalb 12 Jahren schuldenfrei war. Die ganze Gemeinde versammelt sich Abends 7 Uhr zur Zeit der gewöhnlichen Abendbetstunde im hell erleuchteten Betsaale und die beiden Vorsteher halten Ansprachen. Der Geistliche erzählt den Kindern die Geschichte der Väter, die Entstehung Kornthals, die Schwierigkeiten des Anfangs, die Glaubensproben der Alten, die Durchhülfe Gottes, der weltliche Vorsteher liest das Privilegium und die Gemeindeordnungen vor und ermahnt, daß die Kinder in die Fußtapfen des Glaubens der Väter treten. — Die Taufe wird nur an Sonn-, Fest- oder Feiertagen gehalten, und zwar zu jeder Zeit in der Kirche, als der erste Akt des Nachmittagsgottesdienstes vor versammelter Gemeinde, nachdem sie zuvor Vormittags verkündigt und das Kind der Fürbitte der Gemeinde empfohlen worden ist. Während sie in der Landeskirche meist entweder ohne Anwesenheit der Gemeinde oder als Appendix der Katechese behandelt wird, tritt hier das Sakrament als die Hauptsache in den Vordergrund und wird die Gemeinde in Theilnahme und Fürbitte gezogen. Es geht deshalb gerade wie an den hohen Festtagen bei jeder Taufe dem Gesange des Taufliedes ein Chorgesang von der Orgel herab voraus. Die Taufe erhält dadurch die ihrer Bedeutung entsprechende Feierlichkeit, wie die Confirmation, und es ist Thatsache, daß die Gemeindeglieder bei den verschiedensten Anläßen auf die Taufe rekurriren und Viele ihren Taufbund täglich erneuern. Daß bei der Taufhandlung die altwürttembergische Liturgie gebraucht wird, in welcher das Kind selbst angeredet wird, versteht sich nach dem Obigen von selbst.

Der Confirmation am Sonntage nach Ostern geht die übliche Vorbereitung von Neujahr bis Quasimodogeniti voraus. Bei der Anmeldung der Confirmanden erscheinen zu bestimmter Zeit die Eltern persönlich und geben sich gegenseitig das Versprechen, täglich in ihren Gebeten der Confirmanden zu gedenken. Dieß geschieht auch fortan in jedem öffentlichen Gebet. Der Unterricht wird täglich zweimal, Vormittags den Knaben, Nachmittags den Mädchen ertheilt nach Anleitung „des württembergischen Confirmationsbüchleins, erklärt von J. H. Staudt, dermaligem Pfarrer von Kornthal, 2te Aufl. Stuttgart 1853." Die Confirmanden sind meist im Alter von 15 bis 17 Jahren; einen großen Theil des Contingents (im Ganzen gewöhnlich 70 bis 80) stellen die Institute, die es deshalb mit ganz besonderem Danke erkennen, daß das königliche Cultministerium nachträglich genehmigt hat, daß auch die Zöglinge der Anstalten hier confirmirt werden dürfen. Die Confirmationsfeier, im Wesentlichen der in der Landeskirche gleich, gibt in ihrer erhebenden und ansprechenden Form Zeugniß von der hohen Wichtigkeit, welche ihr die Gemeinde beilegt. Nachmittags ist Vorbereitungspredigt auf das heil. Abendmahl, das mit den Neuconfirmirten, ihren Eltern und Verwandten Abends 7 Uhr gehalten wird.

Das Abendmahl wird alle vier Wochen Samstag Abend um 7 Uhr, im Sommer um 8 Uhr, in der Gemeinde gefeiert, ursprünglich zu derselben Zeit mit der Brüdergemeinde; seit diese ihre Abendmahlsfeier nach ihren besonderen Gedenktagen richtete, hörte diese Gemeinsamkeit, die ohnedieß nur eine ideelle war, auf und es läge im Inter-

esse der Sache, daß die Verlegung vom Samstag auf den Sonntag beliebt würde, was ohnedieß zur Erntezeit gewöhnlich geschieht. Die Vorbereitung darauf geschieht Sonntags zuvor und die Woche über, und zwar in drei besonderen Versammlungen, die nach Alter und Geschlechtern getrennt sind, und von dem Pfarrer, Gemeindevorsteher und einigen Gemeinderäthen geleitet werden. Zwei Stunden vor Beginn des Abendgottesdienstes wird ein Zeichen gegeben, daß die Werktagsarbeit ruht. Das Lied: „Die Seele Christi heil'ge mich" — eröffnet die Feier, ein Gebet auf den Knieen vor und nach derselben, das erste vom Prediger, das zweite vom Gemeindevorsteher aus dem Herzen gesprochen, umschließt dieselbe. Nach dem Eingangsgebet wird die altwürttembergische Abendmahlsliturgie mit Beichte und Absolution gelesen. Der Liturgus, welcher Brod und Wein vor dem Altar stehend austheilt, wird von dem Gemeindevorsteher und den Presbytern assistirt, welche die Hostienteller und Kelche aus der Hand desselben empfangen und dem ersten der in ihren Plätzen stehenden Communikanten darreichen, die es sodann unter sich weiterreichen. Zwischenein werden passende Lieder gesungen und von der Orgel aus Joh. 6, 29—69 vorgelesen. Der größte Theil der erwachsenen Gemeindeglieder genießt das heil. Abendmahl regelmäßig alle vier Wochen.

Bei dem unverkennbaren Ernste, einen gottseligen Wandel zu führen, der durch die Sitten und Ordnungen Kornthals hindurchleuchtet, ist es nicht zu verwundern, daß schon den Anfängen der werdenden Familie ein besonderes Augenmerk von Seite der Gemeinde und ihrer Leiter zu Theil wird. Dieß zeigt sich bei Verlöbnissen und Hochzeiten. Wenn ein Paar sich ehelich zu verbinden entschlossen ist, so haben sie die Einwilligung der Eltern oder derer, die ihre Stelle vertreten, nachzusuchen. Diese unterreden sich dann hierüber mit den Gemeindevorstehern, und wenn keine Hindernisse obwalten, findet in Gegenwart der nächsten Anverwandten, des Pfarrers, Vorstehers und der Gemeinderäthe die feierliche Verlobung statt, bei welcher unter Betrachtung eines passenden Bibelabschnittes über christliche Führung des Ehestandes geredet wird. Darauf werden unter Gebet und Handauflegung die Verlobten eingesegnet. Schließlich werden mit den Eltern die ökonomischen Verhältnisse vom Gemeindevorsteher geordnet und festbestimmt, damit hierüber gleich von Anfang an völlige Klarheit herrscht und keinerlei Mißverständnisse, wie sonst oft, ihre Schatten in die beginnende Ehe vorauswerfen. Die Zeit zwischen Verlobung und Trauung ist so kurz als möglich. Nach dreimaliger Verkündigung findet die Trauung vor der versammelten Gemeinde nach der alten Liturgie statt. Bei der engen Verbrüderung dürfen die beiden Gemeindevorsteher, Schulmeister und Gemeinderäthe auch als Hochzeitgäste nicht fehlen, und auch wenn das einfache Hochzeitmahl im Gasthaus der Gemeinde gehalten wird, erschallen keine anderen Lieder, als Lieder des Dankes und christlicher Freude, und man würde glauben, die Würze und Weihe der gemeinsamen Freude dahinten zu lassen, wenn nicht auch hier das Wort Gottes sein Licht auf den Lebenslauf der Neuvermählten leuchten ließe.

Daß die Bruderliebe nimmer aufhört, zeigt sich bei den Begräbnissen. Ein großer Theil der Gemeinde findet sich bei jeder Beerdigung auf dem freien Platze vor dem Betsaale ein, wohin der einfache Sarg, mit rothem Kreuz gezeichnet, unter dem Geleite der Angehörigen und dem Gesang der Kinder getragen wird, singt dort das vom Prediger vorgesagte Lied Zinzendorf's: „Aller Gläubigen Sammelplatz" — und begleitet die verwesliche Hülle des Bruders oder der Schwester zur nahen Ruhestätte. Dort wird ein Gebet aus dem Herzen gesprochen, nachher die Begräbnißliturgie der Brüdergemeinde gebetet, der Segen gesprochen und zuletzt unter dem Gesang „Ruhet wohl, ihr Todtenbeine!" der Sarg eingesenkt. Die Freude darüber, daß der Herr eines seiner Glieder in sein oberes Reich aufgenommen, war bei den Vätern der Gemeinde in so hohem Grade überwiegend, daß sie nicht wollten, daß Trauerkleider angelegt werden; doch wird dem Gefühl der Einzelnen kein Zwang angelegt. Die Feier am Ostermorgen ist zugleich unser Todtenfest.

Die Wirksamkeit der Gemeinde für das Reich Gottes concentrirt sich auf die

äußere und innere Mission und auf die Erziehung der Jugend. Wie wir oben sahen, waren diese drei Punkte von Anfang an in die Idee der Gemeinde mitaufgenommen. Was den ersten Punkt betrifft, so läßt sich hierüber nur so viel sagen, daß die Gemeinde sich als eine Missionsgemeinde weiß und ihre Pflichten als solche zu üben bemüht ist. Wie sie dieß thut, sagt der jeweilige Rechenschaftsbericht, der an jedem Missionsfest öffentlich vorgetragen wird. Das Beste ist nur Gott bekannt. Was sie auch darin schon geleistet haben mag, so viel ist gewiß, daß sie sich mit Beschämung bewußt ist, wie weit sie hierin hinter ihrer Idee zurückgeblieben ist. Daß sie von ihren Söhnen und Töchtern in 45 Jahren nur neun in die Heidenwelt ausgesendet hat, ist zwar Etwas, doch nur als ein kleiner Anfang zu betrachten (acht Söhne der Gemeinde stehen im Kirchendienst, drei bereiten sich eben auf der Universität darauf vor). Eine größere Zahl von Missionaren oder Missionarsfrauen haben als Zöglinge der hiesigen Anstalten die erste Anregung empfangen. Die Thätigkeit in der inneren Mission übt die Gemeinde theils unmittelbar, theils mittelbar. Unmittelbar, indem etwa 25 Mitglieder derselben allsonntäglich nach dem Nachmittagsgottesdienste, paarweise ausgehend, die Gemeinschaften der Umgegend besuchen, um den Segen, den sie hier empfangen, auch hinauszutragen und mit dem anvertrauten Pfunde zu wuchern. Dasselbe thut der Pfarrer von Kornthal, indem er jeden Monat ein- bis zweimal auf besondere Einladung in einem Umkreise von 5 Stunden Versammlungen der Stundenhälter und größere Brüderversammlungen besucht, gemeinsam mit dem Pastor loci Ansprachen hält, schlafende Gemeinschaften weckt, abgestandene anfrischt. Mittelbar entfaltet sich die Thätigkeit der Gemeinde in der inneren Mission in der Unterhaltung, Pflege und Leitung der zwei Rettungshäuser für verwahrloste Kinder, die sich hier befinden. Von den 24 Rettungsanstalten dieser Art, welche Württemberg hat, war die größere Anstalt zu Kornthal die erste auf dem Lande. Im Jahre 1823 von Hoffmann im Glauben mit einer Freundesgabe von 24 Kreuzern begonnen, hat sie sich seither durch die Liebessteuern der Armenfreunde erhalten, hat von 1825—1859 an A. Barner einen trefflichen Armenvater gehabt und ist bei einem größeren Grundbesitz, den sie nach und nach erworben, vor einigen Jahren schuldenfrei geworden. Die 65 Kinder der Anstalt, 35 Knaben und 30 Mädchen, sind 10—14 Jahre alt, haben Morgens Schulunterricht, Nachmittags theils landwirthschaftliche, theils gewerbliche Beschäftigung, während die Mädchen spinnen, stricken, nähen u. dergl. Die austretenden werden alljährlich ersetzt durch eine gleiche Anzahl, die von Wilhelmsdorf nachrückt, wo die Kinder vom 6. bis zum 10. Lebensjahre in den Filialanstalten erzogen werden und wohin sie von der kleinen Kornthaler Anstalt (früher Schlotwiese genannt) eintreten. Diese kleine Anstalt nimmt Kinder vom 3. bis 6. Lebensjahre auf, ernährt, pflegt, kleidet, erzieht sie, bis sie im 6. Jahre nach Wilhelmsdorf abgegeben werden. In den letzten 15 Jahren sind in der großen Rettungsanstalt 345, in der kleinen 434 Kinder auferzogen worden. Von diesen 779 Kindern gehörten 674 Württemberg, 105 dem Auslande (der Schweiz, Frankreich u. s. w.) an.

Die statistischen Verhältnisse der drei übrigen Anstalten, der zwei Töchterinstitute und des Knabeninstituts, lassen die Wirksamkeit Kornthals nach Außen noch deutlicher hervortreten. In den letzten 15 Jahren hat das höhere Töchterinstitut (früher von Kullen, jetzt vom Pfarrer Staudt geleitet) 1325, das kleinere (die sogenannte Mittelanstalt) 620 Töchter erzogen. Von diesen 620 sind die Hälfte aus Württemberg, die übrigen besonders aus der Schweiz, aus Baden und anderen deutschen Ländern; von jenen 1325 gehört ein Drittheil Württemberg, ein Drittheil dem übrigen Deutschland, ein Drittheil England, der Schweiz, Frankreich, Rußland, theilweise Asien, Afrika, Amerika und Australien an. Von den 656 Zöglingen, welche in den letzten 15 Jahren das Knabeninstitut zu Kornthal besuchten, waren 227 aus Württemberg, 64 aus Baden, 22 aus Bayern und der Pfalz, 26 aus Preußen, 13 aus Hessen und Nassau, 3 aus Hamburg und Frankfurt, 2 aus Ungarn, 43 aus der deutschen, 88 aus der französi-

schen Schweiz, 76 aus England und Schottland, 24 aus Frankreich, 10 aus Rußland, 6 aus Schweden, 4 aus Belgien und Holland, 2 aus Italien, 3 aus Jerusalem, 5 aus Constantinopel und anderen Städten der Türkei, 19 aus Ostindien, 4 aus Westindien (Hayti, Trinidad), 4 aus Afrika (Sierra Leone), 7 aus Nord-, 3 aus Südamerika (Peru, Brasilien, Surinam), 1 aus Australien. — Werden diese Zahlen, welche die genauen statistischen Notizen der letzten 15 Jahre enthalten, auf die ganze Zeitdauer des Bestehens von Kornthal ausgedehnt, so ergibt sich eine ungefähre Zahl von 10,000 Kindern, die den Samen des hier empfangenen Wortes Gottes in die Nähe und Ferne getragen haben. Wir erinnern nur an Dr. Pfander, der in Persien, Indien und in der Türkei durch Wort und Schrift den Muhammedanismus mit Erfolg bekämpft, an Dr. Schaff in Mercersburg und andere Zöglinge dieser Anstalt. Nehmen wir schließlich noch dazu, daß Kornthal zeitweise auch ein Asyl mancher gemüthsleidenden, schwachsinnigen und angefochtenen Personen ist, so wird sich nicht in Abrede ziehen lassen, daß es am Dienste der inneren Mission seinen Antheil überkommen hat. Daß der Segen davon aber auch im Leiblichen wieder auf die Gemeindeglieder zurückfließt, zeigt sich darin, daß diese bei der großen Consumentenzahl alle ihre Bodenerzeugnisse oder die Produkte ihres Gewerbfleißes in der Gemeinde selbst verwerthen können, somit der Nothwendigkeit enthoben sind, auswärts auf Märkte zu gehen oder aus Mangel an Verdienst dem Pauperismus zu verfallen.

Wenn jeder lebendige Organismus seine Kräftigkeit von Zeit zu Zeit auch dadurch zu bewähren hat, daß er Krisen und Gefahren besteht, fremdartige Stoffe ausscheidet und dadurch bestimmter und schärfer den ihm eigenthümlichen Karakter ausprägt, so durfte dieß auch Kornthal nicht erspart werden. Von den Krisen soll hier nur soviel ausgehoben werden, als für weitere Kreise Interesse bietet. Sie waren theils äußere, ökonomische, theils innere, welche den Bestand des Organismus zu alteriren geeignet waren. Zu jenen gehörte eine in den ersten Jahrzehnten nothwendig gewordene Ausscheidung eines unwürdigen Gemeindegliedes, das sich beim Ankauf von Kornthal mit einem Darlehn von 60000 fl. betheiligt hatte. Die Ausscheidung erfolgte und Noth und Verlegenheit wurde überwunden. Noch bedenklicher wurde aber im J. 1846 eine zweite. Sie betraf die Schwestergemeinde Wilhelmsdorf. Von König Wilhelm war Hoffmann das Anerbieten gemacht worden, eine zweite Kolonie mit denselben Freiheiten wie Kornthal errichten zu dürfen für den Fall, daß damit zugleich ein gemeinnütziger nationalökonomischer Zweck verbunden und in Oberschwaben, vier Stunden von Ravensburg entfernt, die Abtrocknung und Cultivirung des 5—600 Morgen betragenden Lengenweiler Rieds ausgeführt würde. Schüchtern wurde dieser in solcher Weise nahegelegte Vorschlag von der Gemeinde acceptirt. Nach unsäglicher Mühe und Arbeit gelang die Entsumpfung des wüsten und wilden Platzes, aber nicht ohne große Ergebenheit gegen den Willen des Königs, der selbst persönlich dreimal an Ort und Stelle sich einfand, und nicht ohne noch größeres Gottvertrauen wäre dieser Sumpf- und Torfboden bewohnt worden. Die Folge war, daß die armen Familien, die sich bestimmen ließen, dort sich anzusiedeln, durch Cultur- und Baukosten, Mißwachs und dergl. unter einer Schuldenlast von über 50000 Gulden fast erdrückt wurden, obgleich Hoffmann selbst, dessen Uneigennützigkeit wahrhaft großartig war, einen großen Theil seines Privatvermögens dazu beigesteuert hatte. Als Hoffmann, auf dessen letzte Lebensjahre die Noth Wilhelmsdorfs trübe Schatten warf, 1846 starb, lag die Schuld auf Kornthal, das sich von den Kosten der Ansiedelung und Urbarmachung des eigenen Bodens noch nicht erholt hatte. Da geschah es, daß innerhalb eines halben Jahres zumal durch die werkthätige Liebe der michelianischen Gemeinschaften 50000 fl. zusammengeschossen wurden, wodurch Wilhelmsdorf wieder auf freien Fuß gestellt wurde, dessen ökonomische Verhältnisse sich indessen unter der trefflichen Leitung seines Vorstehers gebessert und consolidirt haben*).

*) Wilhelmsdorf wurde im Jahre 1852 zur selbstständigen Gemeinde erhoben und steht seitdem nicht mehr in politischem oder kirchlichem Verbande mit Kornthal. Durch diese Abtrennung

Eine innere Krise bestand Korntbal glücklich im Jahre 1831. Nach dem Tode Pfarrer Friedrich's wurde das Pfarramt einige Jahre provisorisch verwaltet. Da kam im Frühjahr 1831 der zum Protestantismus übergetretene katholische Priester Lindl, der in den 20ger Jahren mit Goßner an verschiedenen Orten durch seine Predigten große Sensation gemacht hatte, nach Korntbal, hielt Predigten und Versammlungen und übte besonders auf die Jugend großen Einfluß. Es kamen in der Kirche Excentricitäten vor, die sich bis zu Ohnmachten steigerten. Manche ließen sich hinreißen und erwählten ihn zum Pfarrer. Da war ein schlichter Mann in der Gemeinde, Adam Straub (genannt Bruder Adam), ein Schuhmacher seines Handwerks, früher in seiner Heimath wie Hahn um seines muthigen Zeugnisses willen gefangen gesetzt und unter polizeiliche Aufsicht eines Landjägers gestellt, jetzt das Haupt der Michelianer in Korntbal, der dachte, wie er nachher in seiner naiven Sprache erzählte: „Aha, das ist nicht lauter heiliger Geist!" — und hintertrieb die Sache. Nachher erfand sich's, daß Lindl in bedenkliche Schwärmerei fiel und sich für einen der zwei Zeugen der Offenbarung hielt. Dafür wurde 1833 hauptsächlich auf Adam Straub's Betreiben Repetent Kapff als Pfarrer berufen.

Eine zweite Krisis, nicht weniger bedenklich, wurde später 1855 nicht minder glücklich überwunden, als Christoph Hoffmann, der nachmalige „Bischof der Jerusalemsfreunde", der Gemeinde den Wunsch nahe legte, in ihr seinen Wohnsitz aufzuschlagen. Die persönliche Achtung und Zuneigung, die man in der Gemeinde, seiner Heimath, für ihn hegte, in der er früher oftmals mit Beifall gepredigt, das Andenken seines großen Vaters, des Stifters der Gemeinde, das noch in Allen lebt, die Idee der Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem, die manche der alten Väter bewegt hatte, sprachen für ihn: aber keinen Augenblick waren die Väter der Gemeinde in ihrer Mehrzahl und das gesammte „auswärtige Brüdercollegium" darüber im Zweifel, daß weder die Sache selbst für die Gegenwart, noch der Weg dazu, wie ihn Hoffmann einschlug, ein göttlich indicirter sey, daß darum die Verfolgung dieser Hoffmann'schen Plane sich für die Gemeinde nicht eigne, welche die Mission von Gott empfangen habe, nicht der Sitz einer besonderen Partei, sondern ein lebendiger Vereinigungspunkt der verschiedenen Richtungen unter den Gläubigen Württembergs zu seyn. Hoffmann war edel genug, daß er aus diesen Bedenken den Willen Gottes, nicht hieher gehen zu sollen, abnahm, sein Gesuch zurückzog und brüderlich von der Gemeinde schied. Diese selbst aber wurde dadurch vor Spaltung und einem verderblichen Abirren von der ihr vorgezeichneten Bahn bewahrt.

Sind aber auch solche periodischen Kämpfe wohl ausgerichtet, so sind damit die täglichen *Gefahren* noch nicht überwunden. Diese sind theils die Gefahren eines Christen überhaupt, theils die des Pietismus insbesondere. Es ist vor Allem die Gefahr des Schlendrians. Wird das, was wir als geistigen Besitz errungen haben, nicht täglich neu errungen, so verfällt es der Stagnation. Wo Geist ist, ist Fortschritt, ist That: wo kein Fortschritt ist, entweicht nach und nach der Geist und die Form bleibt zurück. Die Väter, in den Kriegszeiten aufgewachsen, durch die Schmach des Bekenntnisses gegangen, unter den Trübsalen der Verfolgung bewährt, durch die Anstrengungen und Mühen einer neuen Ansiedelung gestählt, durch Verläugnungen aller Art im Leiden geübt, sind christliche Karaktere geworden, mit scharfgeprägtem Gesicht, voll Schneide und Frische. Sie sind dahingegangen: nur wenige Stämme mit entlaubter Krone ragen noch aus der alten Zeit herüber. Die zweite und dritte Generation, in fünfzigjähriger Friedenszeit aufgewachsen, ist aus dem Stadium des Käm-

---

von Korntbal verlor Wilhelmsdorf den Mitgenuß des Privilegiums und trat somit in die Reihe der übrigen politischen Gemeinden des Landes. Fortan blieb es äußerlich nur noch durch die dort bestehenden zwei Kinderrettungsanstalten mit Korntbal verbunden, sofern dem hiefür bestehenden Comité die Leitung sämmtlicher Rettungsanstalten übertragen ist und nur *eine* Kasse für alle besteht.

pfens in das des Habens, aus dem Stadium des Verfolgtwerdens in das des gemüthlichen Behagens und geistlichen Genießens übergegangen. Da ist die Gefahr, vom Alten zu leben und im Lichte der Väter sich zu sonnen. Die Wohlfeilheit des Brudernamens bringt die Versuchung, zu denken, daß man, was man erst recht werden sollte, schon sey. Die Zusammengehörigkeit zu einer großen Familie, so lieblich sie ist, und die Controle, die Jeder über den Anderen übt, so dienlich sie werden kann, hat zur Rückseite die Gefahr des Richtgeistes. Auch für den Genuß geistlicher Speise gilt das alte Wort: „allzuviel ist ungesund!" Sonst tritt die Gefahr der Uebersättigung ein. Die einfache Speise ist dann nicht mehr schmackhaft genug und der Athenersinn begehrt immer Neues zu hören. Die meiste Gefahr kommt aber vom nachwachsenden Geschlecht. Als Michael Hahn sich mit dem Gedanken einer neuen Gemeinde trug, sagte er mit klarem Blick: „Wir gründen jetzt eine Gemeinde, aber in fünfzig Jahren muß sie neu gegründet werden." Gottes Gaben erben nicht. Das Christenthum pflanzt sich nicht fort nach Häuserreihen. Das Wort des Herrn behält seine Wahrheit: „Ich bitte nicht, daß du sie von der Welt nehmest, sondern daß du sie bewahrest vor dem Argen" (Joh. 17, 15). Ist und bleibt die Gemeinde auch nur zum größten Theil eine Gemeinde von Wiedergeborenen, so hat sie ihre Zukunft; wie aber die heranwachsende Jugend das werden soll, ist täglicher Gegenstand der Fürbitte und Fürsorge der Väter und Aufgabe weiser Pädagogik, die sich fern halten muß von methodistischem Machenwollen dessen, was nur geboren wird. Der Segen der Trübsal wird nicht ausbleiben. Ihre Hoffnung stehet auf Gott.

Ziehen wir schließlich das Resultat, so müssen wir auf Grund der Thatsachen eingestehen, daß Korntal, auf providentielle Weise entstanden und erhalten, eine dreifache Mission gehabt und geübt hat:

1) für das württembergische Land und die württembergische Kirche;
2) für die Entwickelung und Reinigung des württembergischen Pietismus;
3) für das Reich Gottes überhaupt.

Für das württembergische Land insofern, als die Gründung Korntals der Auswanderung, so weit ihr religiöse Ursachen zu Grunde lagen, gesteuert und dem Organismus desselben gesunde Säfte erhalten hat. Konnten auch weit nicht Alle, die sich zur Auswanderung anschickten, dort aufgenommen werden, so wußte man doch Korntal als letztes Refugium gegen den herrschenden Gewissenszwang und die Gewaltmaßregeln in Sachen der Religion. Die im Jahre 1817 entstandene Bewegung hatte mit die Folge, daß in der 1819 gegebenen Verfassungsurkunde ausdrücklich freie öffentliche Religionsübung und verfassungsmäßige Autonomie in Anordnung der inneren kirchlichen Angelegenheiten garantirt wurden, während noch die 1815 zusammenberufene Ständeversammlung in ihrer Darstellung der Landesbeschwerden besonders „die gedrückte Lage der Kirche" anzuführen sich gedrungen fühlte. Für die württembergische Kirche a) insofern, als die Gründung Korntals dem weiteren Umsichgreifen der Neologie einen Damm entgegenstellte und für die Geistlichen (vergl. Steudel a. angef. O. Thl. III.) ein Sporn wurde, den wirklichen Bedürfnissen der ernsteren Gemeindeglieder in Kirche und Schule, Predigt und Seelsorge gerecht zu werden. Ein Sendschreiben der evangelischen Synode vom 6. Juni des J. 1818 empfahl den Geistlichen „ein vorsichtiges Benehmen gegen die Versammlungschristen." Die Kirche hat in der Folge „durch die Vermehrung der biblischen Katechisationen und durch Anordnung von Bibelstunden, d. h. freien Erklärungen biblischer Abschnitte durch den Geistlichen, dem Bedürfniß einer weiteren Erbauung aus Gottes Wort Befriedigung dargeboten" (Grüneisen a. angef. O. S. 112); — b) insofern, als die Gründung Korntals mitgeholfen hat, in der Kirche das Bedürfniß nach reineren Kirchengebeten und einem ächt evangelischen Gesangbuche wach zu rufen und damit zugleich den Pietismus mit der Kirche wieder zu versöhnen. Der 1839 ausgegebene Entwurf des neuen Gesangbuchs zeigte dem Pietismus ein solches Entgegenkommen von Seiten der Kirche und

fand bei diesem eine solche Aufnahme, daß „beinahe die Hälfte der ersten in vier Wochen vergriffenen Auflage von 3000 Abdrücken von den Gemeinschaften angekauft und beim Gesang in denselben benutzt wurde“ (Grüneisen a. a. O. S. 118).

Eine zweite Mission hatte Korntbal für den Pietismus selbst. a) Es sollte ein Sammelpunkt der verschiedenen Gemeinschaften des Landes seyn, worin die verschiedenen Elemente sich gegenseitig vertragen, ergänzen, einander Handreichung thun, die Schroffheiten sich abschleifen, die subjektiven Eigenthümlichkeiten in der Lehre durch das objektive Gotteswort gereiniget und geläutert, Pietismus und Michelianismus durch gegenseitige Durchdringung und Verschmelzung befruchtet werden sollten. Grüneisen erwähnt ausdrücklich (a. a. O. S. 116), daß unter Anderem „der Verkehr mit Korntbal und Königsfeld dazu beigetragen habe, dem Pietismus frisches Leben zu verleihen.“ „Indem er unter Seinesgleichen einen theilweise abweichenden Lehrbegriff und eine freiere Schriftauslegung vorfand, wie bei Mich. Hahn's Lehre vom Reinigungsfeuer nach dem Tode, konnte er lernen duldsamer werden auch gegen die außer seinem nächsten Kreise sich bewegende Forschung der Wahrheit des christlichen Gedankens und der biblischen Lehre“ (S. 111).— b) Hiedurch wurde das Bewußtseyn der Zusammengehörigkeit der beiden Fraktionen erweckt, eine Organisation angebahnt und beiden gemeinsame fruchtbare Ziele der Thätigkeit für die eben neu erstandene Missions- und Bibelgesellschaft gegeben.— c) Sodann liegt Korntbals besondere Aufgabe für den Pietismus auch darin, daß wie seine Entstehung mit der Erwartung der Zukunft des Herrn zusammenhängt, es auch das Andenken daran beständig wach erhalte, wie die in der Gemeinde bedeutendsten Männer, Hoffmann, Pf. Friedrich, J. Kullen, A. Barner, Joh. Martin Bosler, Adam Straub, Karl Köllner und Kapff zu bezeugen nicht müde wurden.

Endlich aber hat Korntbal seine Aufgabe für das Reich Gottes im Ganzen und Großen durch seine lebendige Theilnahme an der inneren und äußeren Mission, seine Rettungsanstalten und Erziehungsinstitute, sodann, um gegen alle entgegengesetzten Versuche, das Heil der Staaten ohne das Christenthum zu gründen, im Kleinen den klaren Beweis zu liefern, wie das lebendige Christenthum allein nicht nur die sicherste Grundlage des ökonomischen Wohlstandes ist, sondern vor Allem auf sittlichem Gebiete, wie keine andere Macht, solche Zustände herbeiführt, wie wir sie in Korntbal antreffen, daß während der 45 Jahre seines Bestandes weder ein Civil- noch ein Kriminalproceß geführt wurde (während von den letzteren nach dem Landesdurchschnitt jährlich sechs zu erwarten wären), von 746 Geburten (1819—1865) nicht mehr als vier uneheliche waren (wovon zwei von ganz unzurechnungsfähigen Töchtern, die von Auswärtigen mißbraucht wurden), daß keine Ehestreitigkeiten von der Obrigkeit geschlichtet worden, keine Vergantungen, keine gröbere Polizeivergehen vorgekommen sind, daß in den Revolutionsjahren 1848 und 1849 hier kein einziger Revolutionär zu finden war und König Wilhelm bei seinem letzten Besuche in Korntbal die Gemeindevorsteher mit den Worten begrüßen konnte: „Ich weiß, daß die Glieder dieser Gemeinde zu meinen treuesten Unterthanen gehören.“

Quellen. Außer den vom königl. Cultusministerium gütigst mitgetheilten Akten, die auf die Entstehung Korntbals Bezug haben, sind benutzt worden: Kapff, die württembergischen Brüdergemeinden Korntbal und Wilhelmsdorf, ihre Geschichte, Einrichtung und Erziehungsanstalten. Korntbal 1839. — Hoffmann, Geschichte und Veranlassung u. s. w., enthaltend „den Entwurf zur äußeren und inneren Einrichtung religiöser Gemeinden“ ꝛc. 1818. — Chr. G. Barth, über die Pietisten, mit besonderer Rücksicht auf die württembergischen und ihre neuesten Verhältnisse. Tüb. 1819. Derselbe, Hoffmännische Tropfen gegen die Glaubensohnmacht —, Worte des Friedens über die neue württembergische Gemeinde. Tübingen, Laupp, 1820. — Steudel, ein Wort der Bruderliebe an und über die Gemeinschaften in Württemberg. Stuttgart 1820. — Bahnmaier, Bruder Ulrich an die lieben Brüder der neuen Gemeinden in Württem-

berg. Stuttg. 1818. — Werner, freimüthige Betrachtungen über die neue politisch-religiöse Gemeinde zu Württemberg. 1819. — Dr. v. Grüneisen, Abriß einer Geschichte der religiösen Gemeinschaften Württemberg's, in Illgen's Zeitschrift für histor. Theologie. 1841. — Haug, Studien der württemberg. Geistl. Bd. XI. S. 1. Die Sekte der Michelianer. — Joh. Michael Hahn's Schriften. Tübing. 1819—30.

G. Pfleiderer.

Kühnöl (Kuinöl), Christian, einer der vielseitigst gelehrten Theologen aus der sogenannten rational-supranaturalistischen Schule des ausgehenden 18. Jahrhunderts, wurde geboren am 2. Januar 1768 zu Leipzig, wo sein Vater, der Prediger Chr. Gottl. Kühnöl, im Jahre 1805 als Hauptpastor an der Nikolaikirche starb. Außer diesem seinem Vater, einem tüchtigen und wohlgebildeten Geistlichen, war es besonders ein Oheim, Dr. Fischer, der als Lehrer an der Thomasschule (die er von früher Jugend auf als sogenannter Privatist besuchte), einen nicht geringen Einfluß auf seine wissenschaftliche Ausbildung übten. So bedeutend waren die Fortschritte, die der reichbegabte Jüngling unter dieser Leitung besonders in den alten Sprachen machte, daß er bereits 1785, also erst 17 Jahre alt, seinen damals zum Doktor der Theologie promovirenden Vater mit einem Specimen observationum in Euripidis Alcestin beglückwünschen konnte, einer Abhandlung, die schon damals die Aufmerksamkeit eines Heyne, Henke und anderer Gelehrten auf ihn lenkte. So gab er im folgenden Jahre, bei seinem Uebergange zur Universität, eine kleine philosophische Schrift: Demetrii Cydonii opusculum de contemnenda morte, griechisch und lateinisch heraus, erwarb schon nach 1½jährigem akademischen Studium, wobei er besonders die Theologen Lösner, Morus, Dathe und Rosenmüller, die Philologen F. A. Wolf und Beck, sowie die Philosophen Platner, Pezold und Seydlitz hörte, die philosophische Doktorwürde (Herbst 1787) und habilitirte sich ein Jahr darauf mit einer Disputatio de subtilitate interpretationem grammaticam commendante als Privatdocent der Philosophie und Philologie. Sowohl in seinen Vorlesungen, wie in seinen weiteren schriftstellerischen Arbeiten beschäftigte er sich nun ziemlich gleichmäßig einerseits mit alttestamentl. und neutestamentl. Exegese, andererseits mit der Erklärung griechischer und römischer Classiker, wie er denn auf letzterem Gebiete 1789 eine griechische und lateinische Ausgabe der Alcestis des Euripides (edit. 2. 1811), 1790 eine dergl. des sophokleischen Oedipus Rex, sowie später Commentare zu Xenophon's Cyropädie und zu Aristophanes' Plutus (diese beiden auf Grund der nachgelassenen Arbeiten seines Freundes J. Fr. Fischer, 1803 u. 1804), auch eine zu ihrer Zeit recht geschätzte kritisch-exegetische Ausgabe des Propertius in 2 Bänden (1805), sowie mehrere Specimina observationum criticarum in Ovidii Heroidas (1805. 1806) veröffentlichte. — Inzwischen war er 1790 außerordentl. Professor der Philosophie zu Leipzig geworden (welche Stelle er mit einer Rede „De Petri Mosellani Protegensis virtutibus et in bonas literas meritis" antrat), hatte in dieser Stellung, namentlich dadurch, daß er im J. 1793 Custos der Universitäts-Bibliothek neben Rosenmüller wurde, sowie durch Begründung einer exegetisch-theologischen Zeitschrift, der Commentationes theologicae, die er während der Jahre 1794—1798 mit seinen Collegen Velthusen und Ruperti gemeinschaftlich herausgab, Gelegenheit zur Erweiterung und vielseitigeren Gestaltung seines praktischen und literarischen Wirkens gefunden, war aber doch erst durch einen 1799 an ihn gelangten Ruf nach Gießen den mancherlei Aergernissen und Kümmernissen enthoben worden, welche eine feindselig gegen ihn gesinnte Partei der Leipziger Universität durch Versperrung des Zugangs zu einer ordentlichen Professur ihm daselbst bereitet hatte. Die einige Zeit vor der Gießener Vokation durch Reinhard's Vermittelung ihm angetragene Pfarrstelle und Superintendentur zu Rosla hatte er aus Vorliebe für den akademischen Lehrberuf ausgeschlagen. Ebenso lehnte er eine fast gleichzeitig mit dem Rufe nach Gießen an ihn ergangene Berufung zum Professor der griechischen Sprache in Kopenhagen ab, da er die deutsche Universität der allerdings größeren und

reicheren dänischen unbedingt vorzog. Der Gießener Hochschule ist er denn auch seitdem treu geblieben, nur daß er die philologisch-philosophischen Lehrfächer, für die er ursprünglich berufen worden war, später mit dem der Theologie und zwar speciell der alt- und neutestamentlichen Exegese vertauschte. Er war nämlich eigentlich als Professor „der Eloquenz und Poetik" berufen worden (daher seine Antrittsrede: De Helii Eobani Hessi in bonas literas meritis, Gissae 1801), wußte sich aber von dieser ihm wenig zusagenden Lehrstelle nach Verlauf einiger Jahre den Weg in die theologische Fakultät zu bahnen. Nachdem er 1806 von Halle aus die theologische Doktorwürde erhalten hatte und um dieselbe Zeit durch die Ertheilung des Karakters als Professor der Theologie zum Lesen theologischer Collegien neben seinen philologisch-ästhetischen ermächtigt worden war, rückte er endlich 1809 als dritter ordentlicher Professor in die Theologenfakultät ein und stieg dann später noch zu den höheren geistlichen Würden eines Geh. Kirchenraths (1818), geistlichen Geheimeraths (1829) und Seniors der theologischen Fakultät (1836) empor. Bald nach der Feier seines 50jährigen Jubiläums als akademischer Professor (1840) emeritirte er und starb nicht lange nachher, am 23. Okt. 1841.

Kühnöl's — oder, wie er seinen Namen constant schrieb, Kuinöl's — theologische Vorlesungen litten an übergroßer philologischer Gründlichkeit und Nüchternheit; sie wurden dadurch noch langweiliger und ermüdender, daß er Wort für Wort, und zwar in ziemlich langsamem Tempo, diktirte. Nichtsdestoweniger erfreute er sich eines nicht unbedeutenden Ansehens bei seinen Zuhörern und hat auf viele derselben einen heilsam anregenden Einfluß sowohl in wissenschaftlicher wie in praktischer Richtung geübt, wozu seine persönliche Liebenswürdigkeit, verbunden mit einem eigenthümlich ernsten, würdevollen, ja man kann wohl sagen ächt geistlichen Wesen, nicht wenig beitrug. Aehnlich war's mit seinen Schriften, die bei aller unerquicklichen Breite, Pedanterie und Trockenheit sich doch längere Zeit in hohem Ansehen behaupteten und sogar einen über die Gränzen Deutschlands hinausgehenden Ruf erlangten. Namentlich in Holland sind die exegetischen Werke Kuinöl's noch einige Zeit über seinen Tod hinaus sehr geschätzt und beliebt gewesen, was sich eben so sehr aus dem mild-vermittelnden, trocken-verständigen und doch supranaturalistisch angewehten Karakter ihres Inhalts, wie in formeller Hinsicht aus ihrer schlichten, aber schönen, correkten, ja fast klassisch zu nennenden Latinität erklären mag.

Von seinen philologischen Schriften sind die bedeutendsten bereits oben genannt worden. Von den dem Bereiche der alttestamentlichen Exegese angehörigen nennen wir seine mit kurzen deutschen Anmerkungen versehenen Uebersetzungen des Propheten Hosea (1789), der messianischen Weissagungen (1792) und der Psalmen (1799); seine lateinische Erklärung des Hosea (Hoseae oracula hebraice et latine, perpet. adnotat. illustr. 1792); sein Specimen observationum in Psalmos (in Bd. IV. jener oben erwähnten Commentationes theologicae, 1798) und seine „Geschichte des jüdischen Volks von Abraham bis auf Jerusalem's Zerstörung, für denkende Leser der Bibel" (1791), welches letztere Werk 1792 von einem Prediger Moerbeck in's Holländische übersetzt wurde. Werthvoller als diese jetzt durchweg veralteten und unbrauchbar gewordenen alttestamentlichen Arbeiten sind die Commentare zum Neuen Testament, namentlich der Commentarius in libros N. Testamenti historicos (vol. I.: Ev. Matthai, 1807, ed. IV. 1837; vol. II.: Ev. Marci et Lucae, 1809, ed. IV. 1843; vol. III.: Ev. Joannis, 1812, ed. III. 1825; vol. IV.: Acta Apostolorum, 1818, ed. II. 1827) und der Commentarius in Epistolam ad Hebraeos (Lips. 1831). Hier findet man, bei aller Unsicherheit und Unselbstständigkeit hinsichtlich vieler der wichtigsten theologischen Fragen, doch manche recht gediegene und gereifte Erörterungen sprachlicher und historischer Art, während die einer früheren Zeit angehörigen Arbeiten, z. B. die Observationes ad N. Test. ex libris apocryphis Vet. Testam. (1794), verschiedene exegetische Abhandlungen in den Commentationes theologicae (1794—1799) und die Erklärung der evangelischen Perikopen (Pericopae evangelicae illustr., vol. I. II. Lips.

1796. 1797) im Ganzen denselben seichten und oberflächlichen Karakter tragen, wie jene Schriften auf alttestamentl.-exegetischem Gebiete.

Vergl. Justi, Hessische Denkwürdigkeiten, IV, 2, 435 ff. — H. E. Scriba, Biographisch-literärisches Lexikon der Schriftsteller des Großherzogth. Hessen, I, 199 ff. II, 419. — Knobel, Grabrede bei der Beerdigung Dr. Chr. G. Kühnöl's, Gieß. 1841.

Zöckler.

L.

Lacordaire, Johann Baptist Heinrich, geboren am 12. März 1802 im Departement Cote d'Or, studirte in dem benachbarten Dijon die Rechte. Schon im J. 1821 begann er in Paris sein stage als Kandidat der Advokatur und schien in juristische Gutachten versenkt. Er war, wie damals die Jugend überhaupt, voltairischer Deist. Aber seinem feurigen, mit aller Energie auf ein festes Ziel losdringenden Geiste genügte diese Weltanschauung nicht. Lamennais, essai sur l'indifférence, machte tiefen Eindruck auf ihn, weßhalb Lacordaire auch das schönste Werk Lamennais' genannt wurde. Das Christenthum erschien ihm als die unentbehrlichste Grundlage jedes socialen menschlichen Lebens; da der Mensch für das Zusammenleben geschaffen ist, so war ihm das Christenthum und somit die katholische Kirche ein Axiom, eine Nothwendigkeit für den Menschen. Er selbst sagt: Mit 25 Jahren sucht eine edle Seele nur ihr Leben dahin zu geben. Sie verlangt vom Himmel und von der Erde nur eine große Sache, um ihr mit Aufopferung zu dienen; sie strömt von Liebe und von Kraft über." Er entschloß sich, der Sache des Volks, der Freiheit und der Kirche zugleich sich ganz zu widmen. Sein Entschluß war nicht ein Akt der Bekehrung, sondern der Aufschwung zu einer neuen kirchlich-demokratischen Romantik. Im Priesterseminar von St. Sulpice, in welches er im J. 1824 eintrat, fand er sich nicht in seinem Elemente; der Gallikanismus der Professoren erschien ihm als eine höfische übertünchte Empörung, als eine Theilung der Einen Wahrheit, das Nationalkirchenthum als Brütofen der Häresie, die dem Pabstthum durch den Staat entgegengestellten Schranken als Beschränkungen (tempéraments), welche Gott selbst auferlegt wären. Die erste Predigt, welche er vorlegte, wurde von den Lehrern halb als Galimatias, halb als sinnlos, im Ganzen als lächerlich recensirt. Im Jahre 1827 erhielt er die Priesterweihe und wurde Aumonier an einem Collegium. — De Lamennais (s. d. Art.), Montalembert (welcher einmal zu mir sagte: für einen Protestanten sind Sie wirklich liberal!) und Lacordaire begrüßten in der Julirevolution 1830 die Zerreißung der Sklavenketten, wodurch die Kirche an die politische Legitimität und an die Restauration gebunden war. Ihr Wahlspruch war: Gott und die Freiheit, oder — der Pabst und das Volk mit allgemeinem Stimmrecht und freier Association. Diese und die Gewissensfreiheit machten sie praktisch geltend, indem sie im Oktober 1830, ohne von der privilegirten Universität des Staates sich dazu Erlaubniß einzuholen, eine Schule errichteten. Die Polizei schloß diese Schule, und da Montalembert von hohem Adel ist, erschienen sie im September 1831 vor dem Gerichtshofe der Pairs. Lacordaire plaidirte, indem er sich auf die allgemeinen Versprechungen des Bürgerkönigthums berief. Auf die Anklage: diese Priester dienen einem fremden Herrn, erwiderte er: „wir dienen Einem, welcher nirgends fremd ist, wir dienen Gott." Sie wurden Jeder zu hundert Francs und in die Kosten verurtheilt; ihre Schule blieb geschlossen. Gleichzeitig wurde ihre Zeitschrift „Avenir", welche großes Aufsehen gemacht hatte, vom Pabste verdammt. Es rächte sich nun an ihnen, daß sie die Freiheit zugleich im modernen demokratischen und im ultramontanen Sinne gefaßt hatten. Lacordaire unterwarf sich der päbstlichen Entscheidung und bethätigte dieß durch eine Reise nach Rom. Nach Paris zurückgekehrt, widmete er sich der Vertheidigung der Kirchenlehre durch conférences, welche nicht bloß von der Jugend eifrig gehört wurden. Er suchte nachzuweisen, wie die Ideen der Frei-

heit von der Kirche in allen Jahrhunderten gehegt wurden; indem er die Unterschiede der Grundanschauungen verwischte und die Kultur seiner Zeit als Hebel benützte, wußte er die Phantasie von Hunderten in helle Flammen zu setzen. Seine natürliche, feingebildete Mimik trug viel zu seinem Erfolge bei. Die ultramontane Geschichtsbehandlung wurde von Keinem glänzender, blendender geübt, als in seinen geistreichen Vorträgen; der Dom von Notredame füllte sich schon Stunden vor seinem Auftreten mit Damen und Männern der besten Gesellschaft. Es war ihm aber nicht bloß um persönlichen Erfolg zu thun; er glaubte dem Zeitgeiste zu entsprechen, indem er, wie St. Dominicus in einer von gefährlichen Ideen gährenden Zeit gethan, dessen Predigerorden in Frankreich erneuern würde, um in jenen das Aechte von dem Unächten zu scheiden. Daher begab er sich im Jahre 1838 abermals nach Rom, wo er in einem Dominikanerkloster das Noviciat durchmachte und den 6. April 1840 in den Orden eingekleidet wurde. Gegen Ende des Jahres sprach ihn Schreiber dieses einigemale in dem Dominikanerkloster auf dem Aventin. Der edlen, feurigen, brünetten Persönlichkeit stand das weiße Dominikanergewand sehr gut. Lacordaire bemühte sich namentlich zu beweisen, daß die Cultur des Kirchenstaates unter der Klerusregierung nicht leide. In seinen letzten Lebensjahren war er mit Döllinger für bessere Regierung eines wenn auch verkleinerten Kirchenstaates als genügende Bürgschaft der päbstlichen Unabhängigkeit.

Bald darauf nach Frankreich zurückgekehrt, wußte er besonders das Officiercorps von Metz für seine Ideen oder doch für seine Vorträge zu begeistern; es ist karakteristisch, daß seine Leichenrede auf einen General aus den großen Kriegen (Drouot) für seine schönste, populärste Rede gilt. In seinem Leben des heil. Dominicus hat er die Blutgerichte, welche der Orden leitete, weislich in den Hintergrund gestellt. — In Folge der Schalttagsrevolution 1848 wurde er in die Nationalversammlung gewählt; da er aber durch sein Bekenntniß, daß er Republikaner sey, sich einen Verweis seiner Oberen zuzog und die Restauration der nur überrumpelten conservativen Geldmächte aufsteigen sah, trat er, der treue Vorkämpfer des niederen Volkes, dessen Leiden und Opferfreudigkeit er mit theilnehmendem Idealismus auffaßte, aus der Nationalversammlung und predigte wieder fleißig in Paris. Auch seine ère nouvelle, eine Zeitschrift, ließ er als gehorsamer Sohn der Kirche eingehen. Im Jahre 1850 reiste er nach Rom, um die Sache des Erzbischofs von Paris zu führen, welcher den reaktionär ultramontanen Univers verdammt hatte. Glückte ihm dieses auch nicht, so setzte er es doch durch, daß Frankreich als eine besondere Provinz des Dominikanerordens constituirt und er ihr als Provinzial vorgesetzt wurde. Er sprach sich im Januar 1852 in einer Predigt so entschieden gegen den napoleonischen Staatsstreich und gegen die Regierung aus, daß er sich unter dem Vorwand der Visitation des Ordens in Holland und England entfernen mußte. Nach einjähriger Führung jener Würde legte er sie in die Hände von Danzas nieder, welcher, im Herbste 1840 nach Rom gekommen, sich daselbst mit strengem Fleiß — das können wir ihm bezeugen — der kirchlichen Malerkunst gewidmet und die Conferenzen, welche Lacordaire und dessen Freunde in engerem Kreise hielten, besucht hatte.

Lacordaire's Schriften wirkten nicht so bedeutend wie sein persönliches Auftreten. Das Feinste über seine Persönlichkeit und seine Ideen findet sich in den causeries de lundi von Sainte Beuve und in der Revue des deux mondes vom 1. Mai 1864, einem Artikel von Ch. de Mazade. Dieser karakterisirt die Hauptschriften, welche nach Lacordaire's Tode (21. Nov. 1861) über ihn, „den Schulmeister und Mitglied der Akademie", erschienen, nämlich: Correspondance du rév. père Lacordaire avec madame Swetchine, publiée par M. de Falloux 1864. Lettres du rév. père Lacordaire à des jeunes gens, publ. par l'abbé Perreive 1863. Le rev. père Lacordaire par M. de Montalembert, 1863. Es wird von Mazade hingewiesen auf die schroffen Consequenzen seines Princips der Scheidung von Kirche und Staat, wenn sie schon innerhalb eines Staats gezogen werden wollen, welcher den Klerus bürgerliche Akte übertragen hat; z. B. verweigerte ein Pfarrer einem Unkirchlichen das ehrliche Begräbniß;

der Unterpräfekt läßt die Kirchthüren erbrechen, Lacordaire fordert den Geistlichen auf, das Allerheiligste aus dem entweihten Gotteshaus in irgend eine Bretterhütte zu retten. Mazade urtheilt dennoch über ihn: „Bei allen geistigen Widersprüchen bleibt er für uns Alle der Mann, welcher mit dem größten Aufsehen, mit einer verführerischen, kühnen Originalität die Ehre des Priesters und das männliche Gefühl eines Kindes unseres Jahrhunderts erhalten hat.“ — Sich selbst nannte Lacordaire einmal: einen bußfertigen Katholiken und einen unbußfertigen Liberalen. — Nebst den Gefahren einer socialen Revolution und nebst Montalembert hat Lacordaire am meisten dazu beigetragen, daß der Klerus, daß die katholische Kirche, welche bis 1830 durch ihr Bündniß mit der bourbonischen Regierung verhaßt und verachtet waren, selbst durch den bloßen Versuch, sie mit der Freiheit und mit der Bildung, mit dem gebildeten Zeitgeiste zu versöhnen, zu verbinden, in der öffentlichen Meinung Frankreichs, namentlich in der Jugend, wieder einen Halt fanden. Aber der Dissens über die Freiheit Italiens, über die Aufhebung des Kirchenstaates, droht noch mehr als die Kritiken des Lebens Jesu mit Offenlegung der nur verdeckten Kluft. Reuchlin.

Landbischöfe, *χωρεπίσκοποι* — gewissermaßen die Vorläufer der nachmaligen Pfarrer, wie auch der Weihbischöfe und sonstiger neuerer Bischöfe-Gehülfen — kamen in der morgenländischen Kirche im vierten Jahrhundert häufig vor (14 unterschrieben das Concilium zu Nicäa), als Einzelnvorsteher von Landsprengeln (zum Theil, wie es scheint, mit einer Mehrheit von Ortsgemeinden: Conc. Antioch. I. c. 10.), von einem Stadtbischof ohne Zuziehung anderer Bischöfe ordinirt, ihm untergeordnet (Conc. Antioch. c. 10. cit.), aber von den Landpresbytern unterschieden, auch den Stadtpresbytern vorgehend (Conc. Neocaes. c. 13. 14.) und mit unzweifelhaft bischöflichen einzelnen Befugnissen ausgestattet: der Befugniß, Kleriker niederer Stufen bis zu den Subdiakonen aufwärts selbstständig zu ordiniren (Conc. Antioch. c. 10. cit.; vgl. Conc. Ancyr. c. 13), auch Klerikern Abschiedszeugnisse (*ἐπιστ. εἰρηνικὰς*) zum Uebertritt in andere Sprengel zu ertheilen (Conc. Antioch. I. c. 8.). Doch unterschied sie das Conc. Neocaes. c. 14. deutlich von den eigentlichen Bischöfen, indem es als ihre Vorbilder die 70 Jünger bezeichnete. Can. 10. des Conc. Antioch. I. (341) schärfte ihnen ein, sich in ihren Schranken zu halten, und untersagte ihnen ausdrücklich, Diakonen oder Presbyter ohne den vorgesetzten Stadtbischof zu ordiniren. Das Concil. Laodicense (zwischen 347 u. 380) verbot im cap. 57., neue Landbischöfe zu bestellen; an ihrer Statt sollten *περιοδευταὶ* (visitatores, wie Dionysius übersetzt — eine Art Reiseprediger) aufgestellt werden; die schon bestellten sollten nichts ohne den Willen des Stadtbischofs vornehmen dürfen. — Das Concilium von Nicäa hatte in cap. 8. verfügt, ein von den Katharern (Novatianern) zur katholischen Kirche zurückgekehrter Bischof dürfe von einem rechtgläubigen Bischof als Landbischof in seinen Sprengel aufgenomen werden. In Anwendung dieses Canons beschloß die Synode von Riez im Jahre 439, einem gewissen Armentarius, der ordnungswidrig nur von zwei Bischöfen zum Bischof consekrirt worden war, dürfe von einem Bischof eine Landkirche als Landbischof anvertraut werden, und er dürfe dann neophytos confirmare et offerre ante presbyteros. Dieß ist die erste Erwähnung von chorepiscopi im Abendlande. Im achten und neunten Jahrhundert kommen sie dann im fränkischen Reiche häufig vor, als Stellvertreter der Bischöfe in Ausübung der potestas ordinis und jurisdictionis. In verfälschten Capitularien des Benedictus Levita und in den Pseudoisidorischen Dekretalen wird den Bischöfen Schuld gegeben, daß sie sich der chorepiscopi bedienten, um sich der persönlichen Ausübung ihrer Amtspflichten zu entziehen. Aechte Synodalbeschlüsse des 9. Jahrhunderts erkennen das Institut dieser chorepiscopi als ein rechtmäßiges an und verweisen sie nur in die ihnen durch die alten canones gesetzten Schranken oder rügen ihre Habsucht (Conc. Paris. VI. 829. can. 27. Con. Aquisgr. II. cap. II. p. c. 1. Conc. Meld, c. 44.). Die Meinung, daß diese fränkischen chorepiscopi nicht mehr Land bischöfe gewesen seyen, sondern immer in der Bischofsstadt ihren Sitz gehabt haben, ist, in dieser Allgemeinheit wenigstens, unbe-

gründet. Später verschwinden sie; im Decretum Gratiani ist das Institut mittelst einer dem Pabst Damasus zugeschriebenen Pseudoisidorischen Dekretale (c. 5. D. 68.) als ein durchaus verwerfliches und darum abgeschafftes bezeichnet. Noch im 12. Jahrhundert aber werden Archidiakonen und Dignitarier von Hochstiftern als chorepiscopi bezeichnet (s. Richter, Kirchenr. §. 139. Anm. 3.; Schulte, kathol. Kirchenr. II. S. 264).

Genaueres s. bei P. de Marca, de concord. sacerd. et imp. L. II. cap. 13. — Thomassinus, vetus et nova eccl. disc. P. I. L. II. c. 1 u. 2. — Philipp's Kirchenrecht II. §. 74. Scheurl.

Languet, Hubert, einer der geistvollsten Publicisten des 16. Jahrhunderts, wurde 1518 in Vitteaux in Burgund geboren; sein Vater, ein nicht unvermögender Beamter, ließ seinem Sohne eine gute Erziehung geben, welche die trefflichen Anlagen desselben bestens unterstützten. Unter seinen Lehrern wird besonders Perellus Castilionensis genannt, als Humanist und Arzt gleich bedeutend; er erweckte wohl schon in dem Knaben den Sinn für die Naturwissenschaften, von welchem sich später viele Spuren in seinen Briefen finden. Um die Rechte zu studiren, bezog er die Universität Poitiers, und wie gründlich er dieser Beschäftigung obgelegen, davon legt jede seiner Abhandlungen rühmliches Zeugniß ab. Dem Wunsche seines Vaters, in seinem Vaterlande die einfache und ehrenvolle Thätigkeit eines Beamten auszufüllen, vermochte Hubert nicht zu entsprechen; sein lebhafter Sinn war nicht für ein ruhiges Stillleben geschaffen; ein unendlicher Wissensdurst beherrschte seine Seele, und gewiß hat er die innerste Seite seines Karakters blosgelegt, wenn er einem jungen Freunde schreibt: Pulchrum et dulce est, scire ea, quae alii ignorant. Theologie, Geschichte, Staatswissenschaft zogen ihn gleichermaßen an; die religiösen Fragen, welche damals alle Welt bewegten, mochten schon in seiner Universitätszeit gewaltig an sein Ohr geschlagen haben; mit wahrem Heißhunger, bekennt er, habe er Alles verschlungen, was ihm von theologischer Literatur unter die Hände gekommen sey, ohne daß seine Seele von ihren Zweifeln (besonders über die Abendmahlslehre) befreit wurde. Wann er zum Protestantismus öffentlich sich bekannte, ist nicht zu bestimmen, wohl aber, daß dieß der Grund war, daß er sein Vaterland verlassen mußte, worauf er sich nach Deutschland begab (c. 1542). In Leipzig, wo er sich zunächst aufhielt, machte er die Bekanntschaft des berühmten Philologen und Alterthumskenner Joachim Camerarius, der Languet's Aufmerksamkeit besonders auf das Staatsleben der Alten richtete. Der schmalkaldische Krieg vertrieb den friedliebenden Jüngling aus seiner zweiten Heimath; er besuchte nun Italiens Universitäten, Padua, Bologna, Ferrara. Da brachten Melanchthon's Loci theologici, die ihm ein Deutscher gab, eine entschiedene Wendung in seinem Leben hervor. Die ernsten, klaren Worte, mit der unwiderstehlichen Macht der Wahrheit machten nicht nur seinen Zweifeln ein rasches Ende, sondern regten in ihm den begreiflichen Wunsch an, den seltenen Mann persönlich kennen zu lernen. Im Jahre 1549 begab er sich nach Wittenberg, wo er von Melanchthon auf's Zuvorkommenste aufgenommen wurde; dieser wußte nicht, sollte er mehr Languet's Bescheidenheit schätzen oder seinen ehrenhaften Karakter, den die fremde Sitte und das Wanderleben nicht habe verderben können; er bewunderte sein feines, kluges Urtheil, frei von der damaligen Leidenschaft und Bestechlichkeit; den greisen, viel angefochtenen Mann ergötzte es, den frischen, lebensvollen Schilderungen des vielgereisten Franzosen zuzuhören. Languet vergalt die Liebe des Praeceptor Germaniae mit der kindlichsten Verehrung, die er allezeit gegen ihn hegte und bekannte, auch da nicht verhehlte, wo es ihm zum Nachtheil gereichen mußte. Wittenberg blieb nun eine Reihe von Jahren sein Aufenthalt. Gewöhnlich machte er im Sommer und Herbst von dort aus eine größere Reise und kehrte für den Winter zu Melanchthon zurück. So reiste er im Jahre 1551 nach Pommern und Schweden, 1555 zum zweitenmal nach Italien und Frankreich, um auf den dortigen Bibliotheken Geschichte zu studiren; noch ist der Empfehlungsbrief vorhanden, mit welchem Melanchthon seinen jungen Freund ausrüstete (Corp. Reform. VIII, 490). Im J. 1557 finden wir ihn in Finnland und

Schweden, wo Gustav Wasa ihn auf's Freundlichste empfing; von dort eilte Languet in das damals so gut wie unbekannte Lappland. Keine seiner Reisen, schreibt er später, habe ihm so viel Vergnügen gemacht, wie diese in den Norden, weil er da Vieles gesehen, was ihm sonst Niemand erzählen konnte, was er auch Niemand geglaubt hätte. So sehr es ihn aber gelüstete, Unbekanntes zu sehen, so gehörte Languet doch nicht zu den Reisenden, die nur auf Entdeckungen ausgehen; wohl verglich er den, welcher Geschichte studire, ohne Geographie zu kennen, einem Manne, der bei Nacht und Nebel durch ein fremdes Land reise, und noch in später Zeit regte es ihn mächtig an, wenn er von Franz Drake's kühnen Seefahrten hörte, und inständig bittet er um ausführliche Nachrichten darüber; aber als Gustav Wasa ihm den Vorschlag machte, eine Expedition zu leiten, welche die nordwestliche Durchfahrt aufsuchen sollte, da lehnte er entschieden ab: sein Streben gehe dahin, die civilisirten Länder zu durchwandern; gewiß ein Mann, der so ausgesprochenes Talent zum Diplomaten hatte, konnte sich nicht hinter den Eisbergen des Nordens vergraben, und Melanchthon hat ihn ganz richtig gezeichnet, wenn er hervorhob, daß Languet nicht bloß Länder und Meere gesehen, sondern „καὶ νόον ἔγνω".

Am 26. März 1560 *) schrieb Languet von Breslau aus den letzten Brief an seinen geliebten Lehrer, dann ging er über Frankfurt und Antwerpen nach Paris, wo er Mitte Mai ankam und beim Buchhändler Andreas Wechel, dem deutschen Bankier und Geschäftsträger, abstieg, und wenige Tage nachher traf ihn die erschütternde Kunde von Melanchthon's Tode (19. April 1560). Es wird unnöthig seyn, Languet's Schmerz näher zu schildern.

Indessen zu dieser Reise war der Wissenstrieb nicht die einzige Veranlassung; durch Melanchthon war Languet dem kurfürstlichen Hofe von Sachsen empfohlen worden, und der Kanzler Ulrich von Mordeisen gewann ihn zu seinem diplomatischen Agenten und Correspondenten. Languet wollte zwar die ruhige literarische Muße und den Umgang mit Melanchthon jeder Beschäftigung vorziehen, aber Mordeisen wußte alle Bedenklichkeiten zu beschwichtigen, und so trat Languet im Jahre 1559 in des Kurfürsten Dienst, in welchem er bis zu seinem Tode blieb. Wenn irgend Jemand, so war er der geeignete Mann, eine solche Stelle auszufüllen; in jener Zeit, da die Nachrichten langsam eingingen und oft sehr entstellt lauteten, da die kleineren Fürsten selten stehende Gesandte bei fremden Höfen hatten, war ein Mann doppelt willkommen, der eine so ausgebreitete Bekanntschaft besaß, daß es ihm verhältnißmäßig leicht war, von allen Seiten die zuverlässigsten Berichte zu erhalten, und dessen ganzes Wesen die sittliche Garantie für seine Verschwiegenheit und Treue bot. Vom November 1559 bis zum Sommer 1565 sind die Briefe an Mordeisen gerichtet, von dort an berichtete Languet dem Kurfürsten August unmittelbar; immer sind seine Angaben genau und vorsichtig, sein Urtheil fein und richtig; mit überraschender Schnelligkeit bekam er Abschriften von wichtigen Akten in seine Hände; auch literarische Neuigkeiten finden neben den politischen ihre Stelle; bei aller Bescheidenheit ist Languet nie in den gemeinen Ton höfischer Schmeichelei und Kriecherei gefallen. Freilich auch die Unannehmlichkeiten einer solchen Stellung hatte er zu empfinden. „Wer an einem fremden Hofe leben will" — schreibt er einem Freunde aus eigener Erfahrung — „muß seine Leidenschaften mäßigen, viele Beschwerden verschlucken und mit aller Vorsicht jeden Streit vermeiden." Neid und Eifersucht fochten ihn mannichfach an; unzählige Male wiederholen sich die Klagen über Geldnoth; denn wenn er auch nicht förmlich angestellt war, so bezog er doch jährlich 200 Thaler „als Ersatz für seine Reiseauslagen", und wohl dürfen wir ihm glauben,

---

*) Die Angabe der France protestante VI, 266 und von Treitschke, Languet habe 1559 Adolf von Nassau auf einer Reise nach Italien und Belgien begleitet und sich von dort nach Paris begeben, stimmt mit Languet's Briefen gar nicht überein, da er nach denselben im November 1559 noch in Wittenberg war und bis zum März 1560 dort blieb.

daß er einen bedeutenden Theil seines väterlichen Erbes an den Dienst fremder Leute gerückt habe. Vom Kurfürsten wurde er an die verschiedensten Höfe geschickt; bald ist er in Paris, bald in Wien, Prag, Frankfurt, Köln, den Niederlanden, und je nach seinem Aufenthalt fällt das überwiegende Mehr seiner Mittheilungen auf Nachrichten aus den französischen Religions- und Bürgerkriegen oder aus den Türkenkriegen oder aus den Verhandlungen des Kaisers mit den böhmischen Ständen oder den niederländischen Unruhen.

Es kann nicht unsere Aufgabe seyn, Languet auf allen seinen Kreuz- und Querzügen zu begleiten; wir heben das Wichtigste hervor. Vom Mai bis September 1560 blieb er in Paris, dann reiste er zurück nach Deutschland und besuchte unter Anderem auch das verwaiste Wittenberg. Einen Antrag Mordeisen's, ihn als Professor in Wittenberg anzustellen, lehnte er ab, wie er früher einen ähnlichen bei Ottheinrich in Heidelberg ausgeschlagen hatte. Bald ging Languet nach Frankreich zurück; die religiöse Bewegung des Landes, das im Begriffe war, sich zum Bürgerkriege anzuschicken, erforderten einen zuverlässigen und scharfen Beobachter. Der Ausbruch des Krieges zwang ihn, Paris zu verlassen; nach hergestelltem Frieden kehrte er indeß sogleich wieder dahin zurück. Im September 1565 wurde er mit einer wichtigen Mission betraut. Die Grumbach'schen Händel brachten ganz Deutschland, besonders Sachsen, in Aufregung; Grumbach suchte den französischen Hof auf seine Seite zu ziehen; Languet gelang es, Karl IX. davon abzuhalten, mit dem „Räuber" Grumbach in Verbindung zu treten; von Sachsen wurde dieß nicht allzu reich belohnt, von Grumbach's Genossen nie vergessen. Die Belagerung von Gotha (Frühjahr 1567) machte Languet auch mit, nach Frankreich konnte er indeß nicht mehr zurück, da der zweite Religionskrieg ausgebrochen war, und mit Ausnahme der kurzen Friedenspause (März bis August 1568), welche er in Paris zubrachte, mußten ihm die deutschen Städte Straßburg, Frankfurt, Speier, Mainz Gastfreundschaft bieten. An Geschäften fehlte es ihm auch damals nicht; auf dem Reichstage in Speier 1568 führte er die Unterhandlungen wegen der Kriegskostenentschädigung im Gothaischen Kriege; daneben besorgte er die Geschäfte vieler anderer Personen und er ist so in Anspruch genommen, daß er ausruft: O ihr allzu Glücklichen! die ihr euch beklagt, zu viel Muße zu haben, möchtet ihr diese Klage recht lange fortsetzen können*).

Im August 1570 hatte Frankreich durch den Frieden von St. Germain seine Ruhe gewonnen und Languet bekam von dem Kurfürsten den Auftrag, im Verein mit den Gesandten anderer protestantischer Fürsten Deutschlands dem König Karl IX. dazu und zur Vermählung mit Elisabeth, Tochter Maximilian's II. Glück zu wünschen, December 1780. Languet, am besten vertraut mit der französischen Sprache, war der Sprecher; mit edlem Freimuth wies er darauf hin, was in vielen anderen Ländern möglich sey, daß beide Confessionen friedlich nebeneinander leben, sey auch in Frankreich durchzuführen (die Rede siehe Mémoires d'Estat 1576. I, 32—38). Die Antwort darauf gab die Bartholomäusnacht. Aus seiner eigenen Feder haben wir über jene schreckliche Zeit, die Frankreich um seine edelsten Männer brachte, keine Nachrichten; vom 26. August 1571 bis Ende November 1572 fehlen die Briefe, eine unersetzbare Lücke. Aus anderwärtigen Berichten erfahren wir, daß er an jenem verhängnißvollen 24. August in Paris anwesend war und die größte Gefahr lief. Als Gesandter war er zwar unverletzlich, aber in diesem Aufruhre schwieg die Stimme des Rechtes und des Gesetzes. Ohne an die eigene Sicherheit zu denken, rettete er seinen Hauswirth und Freund Wechel (der ihm dafür die Ausgabe der Geschichte der Vandalen von Krantz widmete), noch mehr war er bemüht, einen talentvollen Jüngling, den er wenige Tage zuvor Coligny vorgestellt und lebhaft empfohlen hatte, in Sicherheit zu bringen, Du

---

*) Die Angabe Treitschke's, daß Languet 1570 als sächsischer Abgeordneter den Friedensunterhandlungen in Stettin angewohnt, stimmt mit Languet's Briefen gar nicht.

Plessis-Mornay; und da dieser schon aus Paris entkommen war, schrieb Languet an seine Bekannten und Freunde, dem Flüchtlinge doch jede mögliche Unterstützung zukommen zu lassen. Languet selbst fiel bei diesen Nachforschungen einem Pöbelhaufen in die Hände und hatte sein Leben nur der energischen Verwendung des Kanzlers Morvilliers zu danken. Jene schauerlichen Tage sind nie mehr aus Languet's Gedächtniß geschwunden; sein Vaterland, in dem solche Menschen lebten, ja die oberste Gewalt hatten, war ihm seitdem widerwärtig, er verließ es von dort an und ist nur einmal, kurz vor seinem Tode, dahin zurückgekehrt. Auch die protestantischen Fürsten Deutschlands hatten wenig mehr für ihre Glaubensbrüder in Frankreich zu hoffen; Languet's Thätigkeit in Paris war damit eigentlich überflüssig. Am 7. Dezember 1572 (von Dresden aus) bat er selbst, man möchte ihn nach Wien oder Venedig senden. Die Angriffe der Türken auf Italien und Ungarn, deren gewaltigsten zwar die Seeschlacht von Lepanto (1571) gebrochen hatte, die aber doch immer drohten, boten Interesse genug zur Berichterstattung. Wegen der Religionsfragen entschied sich der sächsische Hof für Wien; der Kaiser Maximilian II., allmählich einer Großmachtspolitik huldigend, war nicht mehr so entschieden der Gönner der Reformation wie früher, und Languet sollte die Interessen der Protestanten bei ihm vertreten. Mit dem Schauplatze seiner Thätigkeit änderte sich auch das Material seiner Berichterstattung. Oesterreich, Ungarn, Polen, das türkische Reich treten in den Vordergrund, Frankreich, England mehr zurück. Vom März 1573 bis 1577 blieb Languet am kaiserlichen Hofe und begleitete diesen auf dessen verschiedenen Reisen nach Linz, Prag rc., nahm auch Theil an verschiedenen Reichstagen, z. B. Regensburg 1576. Jedes Jahr besuchte er die Frankfurter Ostermesse; hier machte er, wie es scheint, seine Geld- und Privatgeschäfte ab, traf die alten Freunde und knüpfte neue Verbindungen an; hier wurden auch die Communikationsmittel wegen der damals äußerst schwierigen Briefbesorgung ausgemacht.

Von persönlichen Erlebnissen melden die Briefe jener Zeit wenig; von Krankheiten war Languet oft heimgesucht und mehrmals drohte der gebrechliche Körper den Anstrengungen der Arbeit und der Reisen zu erliegen. Aber einen Freund gewann Languet im Jahre 1573. Damals kam ein junger vornehmer Engländer, Philipp Sydney, nach Wien und Languet fand in dem geistreichen liebenswürdigen Manne Alles, was ihn anzog; er betrachtete ihn beinahe als seinen Sohn und fand in seiner Freundschaft einen Ersatz für die Vaterfreuden, die ihm nicht vergönnt waren, da er sich nie verheirathete; bis an seinen Tod stand er mit ihm im lebhaftesten Briefwechsel.

Mit dem Tode Maximilian's II. (Freitag den 12. October 1576 in Regensburg) war das stärkste Band, das Languet an den Wiener Hof gefesselt hatte, gelöst; in dem Kaiser hatte er nicht bloß den Regenten hochgeschätzt, der ihm persönlich sehr gewogen war, sondern auch den Mann und Christen, und der Brief, in welchem er dem Kurfürsten den Tod Maximilian's meldet, ist ein ehrenvolles und rührendes Zeugniß seiner Anhänglichkeit (Arcana I. S. 240). Mit dem sächsischen Hofe selbst hatte Languet damals Mißhelligkeiten; der Sturm, welcher den Philippismus in den Kurlanden traf, streifte auch ihn; er war bekannt als treuer Freund Melanchthon's, als sein Anhänger in der Abendmahlslehre, und daß ihm die rabies der damaligen Theologen sehr zuwider sey, daraus machte er keinen Hehl; man warf ihm unehrerbietige Aeußerungen über den verstorbenen Kaiser vor und stempelte ihn endlich gar zu einem Spione Frankreichs. Es wurde Languet nicht allzu schwer, sich von diesen Verdächtigungen zu reinigen, aber bitter beklagte er sich über ein solches Benehmen gegen einen Fremden, der im Dienste des Kurfürsten alt und grau geworden sey; er bat um Erlaubniß, in sein Vaterland, das im Augenblicke Frieden hatte, zurückkehren zu dürfen. Aber durch des Kurfürsten gnädige Worte ließ er sich versöhnen, seine Geldforderungen wurden berichtigt, das Jahrgeld behielt er bei und er fuhr in seinen Correspondenzen fort. Im März 1577 verließ er Prag und begab sich über Frankfurt, wo er mit Sydney zusammentraf, nach Cöln, um dem Kriegsschauplatze der Niederlande näher zu seyn. Oranien's stilles und erfolg-

reiches Thun zog ihn an; der Vorkämpfer für bürgerliche und religiöse Freiheit war ihm geistesverwandt, ihm konnte er in manchen Beziehungen nützlich seyn, und darum blieb er so ziemlich seitdem in seiner Umgebung. Einmal (Januar 1579) begleitete er den Pfalzgrafen Johann Casimir nach London (fälschlich behauptet Treitzschke, Languet sey nicht dort gewesen; vergl. dagegen die aus London datirten Briefe Arcana I, 773), und ein anderes Mal (1580) war ihm vergönnt, sein geliebtes Frankreich wieder zu sehen. Privatgeschäfte erforderten seine Anwesenheit, Oranien und seine Frau (Charlotte von Bourbon-Montpensier) gaben ihm ihre Aufträge (s. Groen van Prinsterer, Archives etc. VII, 335). Um gegen alle feindlichen Nachstellungen gesichert zu seyn, schloß er sich an die Gesandtschaft der Generalstaaten an, welche mit Heinrich's III. Bruder, Alençon, wegen der Regentschaft unterhandeln sollten; es ist nicht unglaublich, daß Languet Zeit gefunden, auch in dieser Angelegenheit seinen Rath zu ertheilen. Ohne Unfall ging diese Reise nicht ab: die Sänfte warf um und das Schwert seines Nebensitzers verwundete ihn in der rechten Wange.

Das letzte Jahr seines Lebens brachte er in den Niederlanden zu, bis zu seinem Tode thätig, und Oranien unterstützend. Am 30. Sept. 1581 starb er in Antwerpen. Duplessis-Mornay's edle Gattin, Charlotte von Arbaleste, stand an seinem Todtenbette. In der Franziskanerkirche liegt er begraben. Ein reiches, vielbewegtes Leben hatte sich damit geschlossen, aber ein nur annähernd vollständiges Bild desselben zu geben, seine Wirksamkeit zu schildern, ist sehr schwer. Languet war kein Mann der That, und sichtbare, greifbare Erfolge seines Thuns lassen sich nicht nachweisen; in dem diplomatischen Gewebe jener Zeit die Fäden herauszufinden, welche Languet's geübte Hand eingewoben hat, möchte schwer, ja unmöglich seyn; aber glauben läßt sich, daß mancher Entschluß jener Gewaltigen, denen der Herr der Völker ihre Geschicke anvertraut hat, von Languet geweckt, gefördert, gehemmt wurde. Die leitende Idee, welcher er auf dem dornenvollen Pfade der Diplomatie immerdar treu geblieben, ist der Gedanke der religiösen und bürgerlichen Freiheit, die sich unter den damaligen Verhältnissen zur Beschützung und Verbreitung des Protestantismus oder, nach seinem Ausdruck, „der reinen Religion" gestaltete; daher sein Aufenthalt in Frankreich, in Wien, in den Niederlanden. Daß er einer Idee sein Leben weihte, und nicht der Sucht, Geld zu verdienen oder nach Ruhm zu haschen, dafür legt seine Freundschaft mit den tüchtigsten, kernigsten Männern seiner Zeit ehrendes Zeugniß ab; auch sind sie mit ihrem Lobe über Languet's Sittenreinheit und Karakterfestigkeit nicht sparsam gewesen. Duplessis-Mornay widmete ihm sein Buch de veritate religionis Christianae und beklagt Languet's Tod wie den Verlust eines Vaters. Der Geschichtschreiber Thuanus reiste, als Languet 1579 in Baden-Baden war, dorthin ausdrücklich nur, um ihn zu sehen und über Manches zu fragen; auf seine Veranlassung schrieb Languet eine Abhandlung über die deutsche Reichsverfassung, die indeß nie gedruckt wurde; es ist zweifelhaft, ob das Manuskript noch existirt.

Sein Leben beschrieb Philibert de la Mare: Vita Hub. Langueti edid. Tob. Petr. Ludovicus. Hal. 1700. 12°. (mir stand es leider nicht zu Gebote). Am besten lernt man ihn kennen durch seine Briefe. Die Correspondenz mit dem Kurfürsten August von Sachsen (329 Briefe vom 17. Nov. 1565 bis 8. Sept. 1581) und mit Mordeisen (111 Briefe vom November 1559 bis zum Sommer 1565) hat Ludwig auch herausgegeben unter dem Titel: Arcana seculi XVI. Huberti Langueti Epistolae. Hal. 1699; leider sehr unkritisch, voll sinnentstellender Druckfehler und Nachlässigkeiten. Die Originalakten sind im Archiv zu Dresden; die Herausgeber der France protest. versprachen eine Gesammtausgabe der Languet'schen Briefe; bis jetzt ist dieselbe noch nicht erschienen. Seine Briefe sind noch immer eine geschätzte Quelle für die Geschichte der damaligen Zeit; die geöffneten Archive und Bibliotheken geben uns allerdings bessere Kunde, aber meist stimmen sie mit Languet's Berichten überein und nicht mit Unrecht sagte ein Zeitgenosse, er scheine die Zukunft zu errathen. Interessant sind die Briefe

auch wegen mancher kulturgeschichtlicher Notizen; so betrug im Jahre 1576 sein täglicher Aufwand 3 Gulden, darunter die Kost für ihn und seine Diener 24 Batzen, obwohl ihnen nur Bier und schlechter Wein vorgesetzt wurde. — Als Maximilian erkrankt war, schrieb er: „die Aerzte fürchten sehr, eine Mondsfinsterniß, welche bevorstand, möchte den Zustand des Kaisers verschlimmern.“ — Eine zweite Sammlung von Briefen ist: Hub. Langueti Epistolae politicae et historicae ad Philip. Sydnaeum. Frankf. 1633 (beste Ausgabe Leyden 1646. Elzevir). 96 Briefe vom 22. April 1573 bis 28. Okt. 1580; nicht so wichtig für die Zeitverhältnisse, wie die erstere, aber sie gestatten uns einen desto tieferen Blick in Languet's Herz; man merkt es Languet an, wie wohl ihm sey, in diesen Briefen seinen Gedanken und Launen freien Lauf lassen zu können; Tagesneuigkeiten wechseln ab mit Lehren, Ermahnungen, Scherzen, und man traut dem ernsten, bedächtigen Manne die schwärmerische, fast eifersüchtige Zärtlichkeit kaum zu, mit welcher er über den „geliebtesten Sohn“ wacht, für seine Gesundheit, selbst seinen Humor sorgt. — Eine dritte Sammlung Briefe: Hub. Langueti epistolae ad Joach. Camerarium, Patrem et filium; zuerst herausgegeben von Ludwig Camerarius, Gröningen 1646; 108 Briefe enthaltend; Carpzow (Leipzig und Frankfurt 1685) fügte noch 22 Briefe hinzu, welche auch in Arcana sich finden; besonders wichtig ist Brief 15. wegen Languet's Bildungsgang. Endlich Decades tres epistolarum Hub. Langueti, Jo. Camerarii, etc. von Weber, Frankf. 1702, mit 6 Briefen Languet's, ziemlich unbedeutend. — Languet schrieb eine kurze Geschichte des gothaischen Kriegs: Historica descriptio susceptae executionis — et captae urbis Gothae 1563, öfters aufgelegt; siehe auch Tentzel, Historia Gothana S. 808. Ihm zugeschrieben wird: Apologie ou defence de très illustre Prince Guillaume — gegen die Proskription Philipp's II. Antwerpen 1581 (s. auch Du Mont corps diplomatique V, 392 sqq.). Indeß fragt sich, ob Languet sie verfaßt hat; gewöhnlich wird Pierre Loyselleur genannt de Villiers für den Verfasser ausgegeben. Motley, the rise of the dutch republic, entscheidet sich für Languet, Groen van Prinsterer III, 186 sq. schreibt diese überaus wichtige Schrift Oranien selbst zu, der Feder und Schwert gleich gut zu führen wußte, und glaubt, Oranien habe sie Languet nur zur Begutachtung vorgelegt.

Das Hauptwerk Languet's ist: Vindiciae contra tyrannos sive de Principis in populum Populique in Principem legitima potestate Stephano Junio Bruto Celta Auctore, Edinburg (Basel?) 1579. 8°, seitdem oft aufgelegt und in alle europäische Sprachen übersetzt. Wer unter dem Pseudonym verstanden sey, ist Gegenstand langen und heftigen Streites gewesen. Beza, Hotman, Duplessis-Mornay, Casaubonus wurden mit der Ehre, Verfasser dieser politischen Schrift zu seyn, betraut. Agrippa d'Aubigné (Hist. univ. Tom. 2. II. 2.) hatte auf Hub. Languet hingewiesen, und seit Bayle's scharfsinniger und umsichtiger Untersuchung ist dieser ziemlich allgemein als Verfasser angenommen (vgl. besonders Polenz, Geschichte des französ. Calvinismus, III. Beil. 6. S. 434 ff.). Wenn es auffallend erscheint, daß Languet in keinem seiner Briefe, auch nicht in den vertraulichsten an Sydney, irgend auf sein Werk anspielt (denn die bei Polenz angeführte Stelle scheint mir sich nicht darauf zu beziehen), so ist nicht zu vergessen, daß es in jener Zeit räthlich seyn mochte, beim Erscheinen eines so gefährlichen Buches seinen Namen in das dichteste Dunkel der Ungewißheit zu hüllen. Das Buch zerfällt in vier Abhandlungen, deren erste die Frage aufwirft: Sind die Unterthanen einem Fürsten Gehorsam schuldig, wenn er Etwas gegen Gottes Gebot befiehlt? oder genauer: ist im streitigen Falle Gott mehr als dem Fürsten zu gehorchen? Die Entscheidung, daß Gott mehr zu gehorchen sey, wird damit begründet, daß Gott als Oberherr der Erde und der Völker seine Rechte an die Könige (Obrigkeit) nur übertrage, diese nur seine Statthalter, Vasallen seyen; Gott sey der Besitzer, die Fürsten nur Regierer und Hirten, Gottes Wille also der absolut geltende. — Die zweite Abhandlung wendet sich speciell auf das religiöse Gebiet und frägt: Ob man einem Fürsten, der das Gesetz Gottes verletze und die Kirche Gottes verwüste, Wider=

stand leisten dürfe, wodurch, wie und wie weit? Auch hier ist die Antwort ein Ja; Religion und Kirche sind von Gott nicht einem einzigen Augenpaar anvertraut, sondern dem ganzen Volk, und bei dem Bunde, welchen Gott mit König und Unterthanen schließt, sind die beiden letzteren solidarisch für einander verbindlich; die Sünde des Einen Theils (des Fürsten) wird zur Schuld des Anderen (Unterthanen), wenn er derselben nicht Einhalt thut und Widerstand leistet. Die Organe dieses Widerstandes sind die Vormünder, Repräsentanten des Volkes, die Reichsversammlungen, gewählte Abgeordnete u. s. w., die einzeln dem König untergeben sind, als Ganzes über ihm stehen. Vorsicht und Mäßigung ist indeß immer anzuempfehlen, um nicht allzu schnell mit dem Widerstandsrecht vorzugehen. — Mit der dritten Abhandlung, der umfangreichsten, geht Languet auf das politische Gebiet über: ob, wie weit, wem, wie und mit welchem Rechte es erlaubt sey, einem den Staat unterdrückenden oder zu Grunde richtenden Fürsten Widerstand zu leisten? Man kann schon aus dem Vorhergehenden schließen, wie die Antwort ausfallen wird. Die Languet leitenden Ideen sind ungefähr folgende: der König ist dem Volke von Gott gegeben, vom Volke aber eingesetzt, gewählt, bestätigt, angenommen, und so besteht zwischen beiden ein Vertrag, sey es ausdrücklich, sey es stillschweigend, kraft dessen der König das belebte Gesetz ist, dem das Volk, so lange er seine Pflichten erfüllt, wie Gott zu gehorchen hat. Erfüllt er aber seine Pflichten nicht und wird er dadurch zum Tyrannen, so steht der Gesammtheit des Volkes, nicht dem Einzelnen, das Recht zu, ja es wird zur Pflicht, durch seine Anwälte und Repräsentanten, die Regierungsgenossen, dem Tyrannen entgegenzutreten, ihn im Nothfalle abzusetzen und einen rechtmäßigen Fürsten zu wählen. — Zu beachten ist hiebei, daß Languet die erbliche Monarchie als das geringere Uebel dem größeren der Wahlmonarchie vorzieht, ebenso daß man nicht gegen jeden Fürsten, der einmal die Gesetze übertreten, diese Principien in Anwendung bringen dürfe, sondern bei der Schwachheit der menschlichen Natur sich unter einem mittelmäßigen Fürsten für sehr wohlberathen halten dürfe. — Die vierte Frage: ob die Nachbarfürsten den von ihren Fürsten bedrückten Unterthanen zu Hülfe kommen dürfen, damals mehrfach praktisch, wird kurz behandelt und bejaht.

Es ist unsere Aufgabe nicht, auf die Richtigkeit der Languet'schen Prämissen und Schlüsse näher einzugehen, sondern nur auf die Stellung hinzuweisen, welche die Schrift in der Literatur jener Zeit einnimmt. Die Vindiciae sind die reifste Frucht des hugenottischen Staatsrechts, welches sonst in Reveille-Matin-Francogallia (von Hotmann), dem Politiker einen beredten Ausdruck fand. Die Magdeburger Schrift (s. Polenz III, 420 ff.), von lutherischer Seite, die Schriften Poynet's und Buchanan's von England und Schottland her sind Ergänzungen dazu. Gemäß den Zeitverhältnissen, welche den Protestantismus in Frankreich immer zum Kriege gegen seine Fürsten zwangen, mußten diese ethischen und staatswissenschaftlichen Untersuchungen weit mehr auf die negative Seite der Frage, d. h. die des Widerstandes, als die des Gehorsams getrieben werden, und es ist bekannt, welch' schwere Beschuldigungen man auf die Schriftsteller und auf den Protestantismus gewälzt hat, als werde der Tyrannenmord nicht bloß entschuldigt, sondern geradezu gepredigt und begünstigt. Es ist richtig, manche dieser Schriften gehen weit, sehr weit in ihren revolutionären Consequenzen, aber es ist ungerecht zu vergessen, daß man von der Bartholomäusnacht und ihrer blutigen Saat wohl keine anderen Früchte erwarten durfte; die Kanzel war den Protestanten verboten; so wie nachher die Liguisten haben sie dieselbe nie gebraucht und entweiht. Die Presse war den Protestanten noch zugänglich und daher jene Pamphlete, die wie Brandfackeln in die Welt geschleudert wurden. Den Eindruck, ein solches zu seyn, macht mir Languet's Schrift nicht; die Abhandlungen sind im Tone der ruhigsten Auseinandersetzung gehalten, kühl, klar und besonnen, nicht leicht wird eine Schwierigkeit übersehen oder umgangen, sondern offen besprochen; die Beispiele sind gleichmäßig aus der heiligen Schrift wie aus den Schätzen des klassischen Alterthums und den damaligen Staatsverfassungen entnommen; eine spe-

cielle Rücksicht auf Frankreich läßt sich nicht verkennen, seine Staatsformen werden mehrfach angeführt und manche der damals lebenden „Tyrannen“, wie Heinrich III., Katharina von Medici, mochten in den geschilderten Personen ihr wohlgetroffenes Bild erkennen. Auch die ganze Richtung des Verfassers ist nicht demokratisch, sondern — wie Frankreichs Verfassung — aristokratisch. Entsprechend dem oben aufgestellten Grundsatze Languet's glauben wir: er verfaßte das Buch, um in eine damals viel besprochene Frage Klarheit zu bringen; die Erhebung seiner protestantischen Glaubensbrüder wollte er von religiösen und politischen Grundsätzen aus rechtfertigen und den damals im Schwange gehenden und viel befolgten machiavellistischen Grundsätzen entgegentreten. Damit stimmt es auch, daß er mit solchen Fürsten, welche seinem Fürstenideale nahe kamen, wie Wilhelm von Oranien, in bester Freundschaft leben konnte, ohne seiner Ueberzeugung untreu zu werden. — Vergl. die ausführliche und treffliche Abhandlung von Polenz Bd. III. S. 289 ff., überhaupt den ganzen dritten Band. — Treitzschke, Hub. Langueti Vindiciae contra tyrannos. Leipz. 1846.

Eine neuere Biographie Languet's ist mir nicht bekannt. Henri Chevreul, Etude sur le XVI siècle, Hub. Languet. Paris 1852. kam mir nicht zu Gesicht.

Theodor Schott.

Lasitius, Johannes (auch Lasicius, Jan Lasicky, Johann Lasitzky), polnischer Edelmann und Schriftsteller in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. — Seine Lebensumstände sind nur unvollständig bekannt, daher es geschehen konnte, daß er früher mehrfach mit dem weit älteren Johann a Lasco († 1560) identificirt wurde. Nur vereinzelte Notizen über ihn finden sich bei Regenvolscius (Wengerski) hist. eccl. Slavon. III. p. 452; Gerdes, Scrin. Antiq. VI. p. 649; Bayle dict.; Jöcher, Gelehrten-Lexikon II. S. 2283; Comenius, Vorrede zu der Ausgabe von 1649; Salig, Historie der Augsburg. Confession, II. S. 715; Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder, Bd. II. S. 90 und: Quellen zur Geschichte der böhmischen Brüder S. 325 u. ö.; Dieckhoff, Geschichte der Waldenser im Mittelalter S. 172. 357; besonders aber: J. Lukaszewicz, Geschichte der reform. Kirchen in Litthauen, Bd. II. S. 182 ff.

Im Nachfolgenden haben wir versucht, zusammenzustellen, was sich aus den uns zugänglichen handschriftlichen und gedruckten Quellen ergeben hat. — Geboren ist Johann Lasitzky nach seinen eigenen Angaben (Hist. Fratr. Boh. Ausgabe vom J. 1649 S. 183 und Mskr. der Göttinger Bibliothek S. 63) im J. 1534, also in der Zeit, wo in seinem Vaterlande Polen unter der Regierung des reformationsfeindlichen Königs Sigismund I. († 1548) trotz der königlichen und bischöflichen Gegenwirkungen die evangelische Lehre dennoch allmählichen Eingang fand. Sein Geburtsort ist unbekannt. Seine Jugend fällt in die Zeit der weiteren Ausbreitung der Reformation in Polen, aber auch des Auseinanderfallens derselben in die drei Parteien der Lutheraner, Reformirten und böhmischen Brüder. Dem reformirten Bekenntniß, das seit 1544 besonders in Kleinpolen und Litthauen, und zwar vorzugsweise bei dem polnischen Adel Anklang fand, gehörte auch Lasitius an. Daß er später zur Brüdergemeinde übergetreten sey, wie gewöhnlich behauptet wird (z. B. von Jöcher, Gieseler, Kirchengesch. II, 4. S. 460, Dieckhoff in der R.-Enc. Bd. II. S. 395), ist unbewiesen.

Wie damals viele Söhne des polnischen Adels in Deutschland, der Schweiz und Italien ihre Studien machten, so treffen wir auch den 23jährigen Lasitius im J. 1557 in Basel, in Bern, wo er mit Wolfgang Musculus ausführlich über die polnische Reformation und über die Brüder sich bespricht (s. Mskr. S. 133), in Genf, wo er Calvin besucht (ebendas.), in Zürich, wo er den Peter Martyr hört (Hist. Fratr. Boh. S. 143) und die übrigen dasigen Notabilitäten, Bullinger, Gualter, Simler, Lavater, Wolf kennen lernt (Gerdes S. 659). Wohl um dieselbe Zeit oder noch früher wird es gewesen seyn, daß er in Straßburg Johann Sturm's Unterricht genoß, den er rhetor in Germania facile princeps, praeceptor meus colendus nennt (Mskr. S. 142). Er wurde dann Lehrer im Hause des Woiwoden Johann Krotowsky, der unter den ersten Mit-

gliedern des polnischen Adels zur Confession der böhmischen Brüder übergetreten war. Zuerst verbrachte er einige Jahre zu Barcin, dem gewöhnlichen Wohnsitze der Familie, und ging dann mit einem Sohne des Hauses auf Reisen (Lukaszewicz S. 183). Ueberhaupt scheint er einen großen Theil seines Lebens auf Reisen zugebracht zu haben, die er theils zu seiner eigenen Ausbildung, theils als Begleiter junger Herren vom polnischen und böhmischen Adel (ephorus nobilium et generosorum discipulorum nennt ihn Regenvolscius III. S. 452), theils auch als politischer Envoyé unternahm. So ist er im J. 1558 in Frankreich, 1560 in Italien, wo er mit Andreas Dudith einen Freundschaftsbund schließt, der freilich später sich wieder löste (s. Brief von Lasitius an Wolf bei Gerdes S. 654), in Venedig (Hist. Fratr. Boh. S. 140), 1563 mit einem Herrn Wenceslaus von Ostrorog und anderen Polen in Heidelberg, später in demselben Jahre zu Basel (Brief an Bullinger d. Basileae 5. Sept. 1563), 1564 in Genf, wo er bei Calvin's Tode anwesend ist (Lukasc. S. 183. Hist. Fratr. Boh. S. 103); im J. 1567 im April reist er studiorum gratia über Böhmen nach Heidelberg (ebend. S. 277), in demselben Jahre will ihn der katholische Theolog Genebrard in Paris gesehen und mit ihm über die Trinitätslehre verhandelt haben (Genebrard. Chronolog. lib. IV. a. a. 1582. S. 786); 1579 ist er wieder in Heidelberg (vergl. Brief an Wolf bei Gerdes S. 651), im März desselben Jahres zu Frankfurt a. M. (s. Brief an Joh. Laurentius bei Gindely, Fontes S. 379). Aber auch in Wittenberg und Leipzig treffen wir ihn jetzt 1570 u. 1571 im Verkehr mit den dortigen Philippisten (Hist. Fratr. Boh. S. 122. 145. Gerdes S. 656. Gindely Fontes S. 330). Im August 1571 kommt er aus Großpolen nach Leipzig und Wittenberg, verhandelt hier mit dem Bruder Isai Cepolla, verspricht ihm einen Besuch bei den böhmischen Brüdern in Mähren (Gindely, Fontes S. 330) und reist darauf über Frankfurt und Belgien nach Paris, in Begleitung von zwei Baronen, einem Böhmen und einem Polen (Gerdes S. 656). Noch in demselben Jahre (1571), auf der Rückreise aus Frankreich, führt er den versprochenen Besuch bei den böhmischen Brüdern zu Prag und Jung-Bunzlau aus (Hist. Fratr. Boh. S. 377). Im Sommer 1572 muß er bereits wieder in Paris gewesen seyn, wenn es richtig ist, was Wengerski angiebt (a. a. O. S. 452), daß er dort die Bartholomäusnacht mit erlebte.

Von dieser Zeit an lassen sich seine Spuren nicht mehr so genau verfolgen. König Stephan Bathory (1575—1586), der auch seines Rathes in kirchlichen Angelegenheiten sich bedient zu haben scheint, soll ihn zu politischen Missionen verwendet und ihm den Titel eines königlichen Envoyé ertheilt haben (Gerdes, Bayle, Jöcher). Mehr und mehr scheint er aber jetzt in seine Heimath, nach Polen oder Litthauen, sich zurückgezogen und theils mit literarischen Arbeiten, theils mit Unterricht in der Familie Krotowski's zu Barcin, später in der des litthauischen Schatzmeisters Chlabowsky zu Wilna sich beschäftigt zu haben (Lukasz. S. 184). Neben mehreren anderen Schriften, die er in dieser Zeit verfaßte, widmete er sich namentlich der wiederholten Durcharbeitung seines Lieblingswerkes, der Brüdergeschichte. Im Jahre 1582 ist er zu Krakau, wie wir aus der Dedikation seiner Schrift de Russorum religione sehen, 1584 zu Wilna (Mskr. S. 115), 1597 wieder in Litthauen (Mskr. S. 104), 1599 zu Zaslau in Litthauen, im russischen Gouvernement Wolhynien (Hist. Fratr. Boh. S. 183). Dieß ist das letzte Datum, das wir aus seinem Leben kennen; er wird wohl den Anfang des siebzehnten Jahrhunderts nicht viel überlebt haben.

Lasitius wird von Zeitgenossen geschildert als ein vir pius et eruditus (Simler, biblioth. S. 389), nobilitate generis, virtute, eruditione, fide praestans (Blahoslav bei Gindely Fontes S. 325), als vir haud vulgaris eruditionis, utpote qui multa audivit, legit et expertus est plurima (Urtheil Esrom Rüdinger's bei Gindely Fontes S. 328). Ein ungünstiges Urtheil des Pariser Theologen Genebrard (a. a. O. und bei Bayle), der ihn als einen religiösen Proteus und Bauchmenschen schildert, kommt hiegegen nicht in Betracht.

Obwohl nicht Theolog und daher theologische Streitfragen gern den Theologen überlassend (Mskr. S. 122), nahm Lasitius doch sehr lebhaften Antheil an den religiösen Bewegungen seiner Zeit und insbesondere seines polnischen Vaterlandes, an der Ausbreitung der evangelischen Lehre in Polen (Mskr. S. 133), an den Gegensätzen der Confessionen und religiösen Parteien, an dem Zustandekommen und der Aufrechterhaltung einer Union zwischen den polnischen Reformirten, Lutheranern und Brüdern, ebenso aber auch an der Abwehr des Antitrinitarismus sowie des seit 1569 in Polen um sich greifenden Jesuitismus, von dem er eine sehr treffende offenbar aus nächster Anschauung geschöpfte Schilderung entwirft (Mskr. S. 113). Persönlich ist er der reformirten Kirche zugethan, mit dessen Häuptern und Leitern Calvin, Beza (dem praecipuus hujus tempestatis theologus, Mskr. S. 124), Bullinger, Peter Martyr, Muskulus u. A. er bekannt und zum Theil näher befreundet ist. Aber auch von Luther spricht er mit der größten Hochachtung, als dem tantus vir, doctor Germanorum, majestatis divinarum litterarum vindex et purae religionis in Europa instaurator (Mskr. S. 110 u. ö.). Gern will er die Schwächen des großen Mannes entschuldigen (S. 134) und hat auch gegenüber von katholischen Angriffen, „obwohl er kein Lutheraner gewesen, doch Lutherum in Allem auf's Beste vertreten" (s. Salig, Historie der Augsb. Conf. Bd. II. S. 715 ff.). Mit den deutschen Philippisten, mit einem Peucer, Camerarius, Rüdinger, Moller u. A., ist er befreundet, um so übler aber ist er zu sprechen auf das Gnesiolutherthum eines Mörlin, Flacius, Wigand, Heßhus, Brenz, sowie auf die Ubiquitarii Chemnitz, Selnecker u. s. w. und ihre haeresis crassa, non toleranda (Gerdes S. 655. 658. Mskr. S. 122 f.). Ueberhaupt, so stark ausgeprägt sein protestantisches Bewußtseyn, so glühend sein Haß und so bitter sein Hohn gegen papistisches und jesuitisches Unwesen ist, so zeigt sich doch in ihm andererseits wieder ein irenischer und wahrhaft katholischer Zug, der des consensus mit der alten Kirche sich freut (Gindely Fontes S. 380) und nichts sehnlicher wünscht, als Einheit des Glaubens und des Bekenntnisses auch bei allen sonstigen Differenzen (id unum conor, ut una sit et cum multis aliquomodo diversis fidei confessio, una ecclesia, una fides, eaque plane catholica; Brief an den Brüdersenior Johann Lorenz bei Gindely, Font. S. 379).

Von diesem ächt ökumenischen Standpunkte aus mußte Lasitius ebenso zur Bekämpfung des Anabaptismus und Antitrinitarismus sich aufgefordert, als andererseits zu den böhmischen Brüdern sich hingezogen fühlen. Gegen Anabaptistica Zizania polemisirt er wiederholt in seiner Brüdergeschichte; daß er eine eigene (uns nicht weiter bekannte) Schrift „über die Kindertaufe" geschrieben und darin den apostolischen Ursprung derselben zu beweisen versucht hat, theilt er selbst mit (bei Gindely Fontes S. 379). Schon diese Schrift über die Kindertaufe, die im Jahre 1570 verfaßt seyn muß, war ohne Zweifel veranlaßt durch die unitarischen Bewegungen, welche seit 1558 in Polen, und namentlich unter dem humanistisch gebildeten Adel um sich gegriffen hatten. Da die Unitarier in Polen anfangs zur reformirten Kirche sich hielten, bis dann 1565 auf der Synode zu Petrikow ihre Ausscheidung erfolgte (s. Real-Encykl. Bd. I. S. 408 f. Bd. XII. S. 14 f.): so wäre es immerhin möglich, daß auch Lasitius, mit einigen Mitgliedern der Partei persönlich befreundet, eine Zeit lang selbst zu unitarischen Ansichten sich hingeneigt hätte (Genebrard a. a. O. S. 786). Jedenfalls war dieß aber seit 1567 nicht mehr der Fall; vielmehr beklagt und bekämpft er von jetzt an den neuen Arianismus und Epikuräismus, Ebionitismus, Samosatenismus und Macedonianismus auf's Entschiedenste (Briefe an Wolf 1570 und 1571 bei Gerdes S. 651 ff. und Mskr. der Brüdergesch. an verschiedenen Stellen), und entwirft von den Anhängern dieser irreligiosa religio, die eben damals im Begriff waren, ihre Niederlassung in Rakau zu gründen, eine nicht sehr schmeichelhafte Schilderung (bei Gerdes S. 652). Im Jahre 1570 hat er eine Schrift in polnischer Sprache gegen die Antitrinitarier (contra hostes filii et spiritus Dei) verfaßt und an seinen Freund Chr. Threcius, Rektor der Schule zu Krakau, einen der Hauptgegner der Antitrinitarier, gesandt, in

der Absicht, dieselbe, wenn sie Billigung finde, herauszugeben (Lasitius an Laurentius bei Gindely Fontes S. 379). Noch mehr geht es ihm zu Herzen, als er im Mai 1571, damals in Wittenberg, von dem polnischen Grafen Wenceslaus Ostrorog aus Krakau hört, daß auch sein Freund Andreas Dudith (vgl. Real-Encykl. Bd. III, 533) der haeresis Ebionorum sich hingegeben habe (Gerdes S. 653). Er richtet sofort zwei Briefe an Dudith, um diesem zugleich im eigenen Namen und im Namen verschiedener Freunde ernstlich in's Gewissen zu reden und ihn als einen irrenden Bruder auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen. Dudith antwortet ihm in einem ausführlichen Sendschreiben, worin er die kirchliche Trinitätslehre und Christologie, besonders das sogen. Symbolum Athanasianum, auf's Heftigste bestreitet und jede Gewissensinquisition sich in sehr entschiedenem, fast vornehm wegwerfendem Tone verbittet. Das für die Geschichte des Antitrinitarismus merkwürdige Aktenstück ist mehrfach gedruckt unter dem Titel: Andreae Dudithii epistola ad Johannem Lasicium, equitem Polonum, in qua de divina triade disputatur 1590. 4. und in der Biblioth. Fratrum Polon. Tom. I. S. 510—14; vgl. Sandius, Bibl. Antitrin. S. 63; Bock, hist. Antitrinit. I. S. 301. Lasitius hatte nichts Eiligeres zu thun, als den Brief Dudith's Anderen zu lesen zu geben (worüber sich dieser in einem Briefe an Josias Simler und Joh. Wolf in Zürich beschwert, s. Bibl. Fr. Pol. I. S. 531); er sah darin offene Läugnung der Gottheit Christi und des heil. Geistes und eine Verhöhnung des kirchlichen Trinitätsdogma's. Er beabsichtigt, das Sendschreiben von Paris aus gründlich zu beantworten (Lasitius an J. Wolf bei Gerdes S. 657). Ob und wann diese Antwort erfolgt ist, wissen wir nicht (vgl. Jos. Simler, Biblioth. S. 389, wo von polnischen und lateinischen Gegenschriften des Lasitius gegen den Antitrinitarismus die Rede ist). Auch seine Schweizer Freunde, Wolf, Simler, Beza, fordert er zum Beistand in diesem Kampfe auf.

Je mehr Lasitius die Zerrüttung und Zerreißung der evangelischen Kirche seines Vaterlandes durch diese antitrinitarischen und anabaptistischen Bewegungen beklagt, desto mehr fühlt er sich angezogen von dem evangelischen Katholicismus und dem Eifer für christliches Leben, der ihm in der Gemeinde der böhmischen Brüder entgegentrat. Diese waren seit 1548 in Polen angesiedelt, hatten trotz mancher Gegenwirkungen immer größere Ausbreitung und Einfluß erlangt und waren seit der Synode zu Kozminek mit der reformirten Kirche in Polen in nähere Verbindung getreten; im J. 1570 war endlich auf der Synode zu Sendomir eine Vereinigung der drei evangelischen Religionsparteien, der Reformirten, Lutheraner und Brüder zu Stande gekommen (s. Bd. II. S. 393. XIII. S. 16). Für die Aufrichtung und Aufrechterhaltung dieser Union interessirte sich Lasitius, welcher mit mehreren der hervorragendsten Mitglieder und Freunde der Brüder in Polen persönlich befreundet war (mit der Familie Krotowsky, Ostrorog, mit Simon Theophil Turnovius, mit Johann Rokyta, mit dem Brüderbischof Georg Israel u. A.), auf's Lebhafteste (Gerdes S. 655. 657). Aus Anlaß dieser Unionsverhandlungen erwachte in Lasitius (s. Comenius, Vorrede zur Hist. Fratr. S. 10) der Wunsch, die Lehren und Einrichtungen wie die Geschichte der Brüderunität näher kennen zu lernen. Gelegenheit dazu bot sich ihm sowohl in seiner Heimath, besonders in Großpolen, als auf seinen Reisen, auf denen er mehrmals die Gemeinden in Böhmen und Mähren, insbesondere die zu Prag und Jung-Bunzlau besuchte — erstmals 1567 auf der Reise nach Heidelberg, und dann wieder 1571 auf der Rückreise aus Frankreich (Hist. Fratr. S. 277). Die Eindrücke, die er hier empfing, waren die günstigsten; er glaubte sich in eine apostolische Gemeinde versetzt und die Zustände der ersten Christengemeinden vergegenwärtigt zu sehen. Er nahm Alles genau in Augenschein und zog umfassende Erkundigungen ein über die bestehenden Einrichtungen wie über die Geschichte der Brüderkirche. Aus eigenem Antrieb und ohne Aufforderung der Brüder (Blahoslav bei Gindely Fontes S. 327) entschloß sich Lasitius zur Ausarbeitung einer kurzen Geschichte der böhmischen Brüder nebst Darstellung ihrer Einrichtungen. Der erste Ent-

wurf dazu (specimen quoddam futurae hujus historiae — licet rude fuerit opusculum, wie Lasitius selbst sagt in der epist. dedicatoria, s. Hist. Fratr. S. 183) entstand zwischen den Jahren 1567 und 1570. Er ist ohne Zweifel identisch mit dem Aufsatz, der uns in dem Manuskripte der Göttinger Bibliothek (cod. theol. 208) S. I bis XII. freilich nicht ganz vollständig vorliegt unter dem Titel de origine et institutis fratrum Christianorum, qui sunt in Prussia, Polonia, Bohemia et Moravia Joannis Lasitii Poloni Commentarius A. D. 1568: die Geschichte der Brüder von Huß bis zur Confession von 1564 ist hier in 32 Paragraphen ziemlich kurz und oberflächlich erzählt, worauf §. 33. zur Schilderung der instituta et mores Fr. übergeht. Diesen Aufsatz sandte Lasitius etwa im J. 1569 oder Anfangs 1570 an Beza in Genf, um sich seinen Rath wegen der Herausgabe zu erbitten (s. den Brief von Lasitius an Joh. Laurentius vom J. 1570 in der Ratio disciplinae Fratr. Boh. 1633 S. 108, besonders aber Gindely Fontes S. 379 und Hist. Fratr. S. 183). Die Antwort Beza's (am 1. März 1570) hat Gindely a. a. O. S. 380 mitgetheilt — freilich in ziemlich incorrektem Texte: er macht eine Reihe von Ausstellungen, die theils geschichtliche Data, theils dogmatische Fragen betreffen, ist aber doch erbötig, die Schrift nach Aenderung einiger Stellen mit einer Vorrede von seiner Hand herauszugeben. Unter dem 23. März 1570 erbittet sich Lasitius unter Beilegung des Beza'schen Briefes auch ein Urtheil von dem Senior der Brüder in Polen, Johann Laurentius, um dann mit Einwilligung der Brüder seine Arbeit in etwas erweiterter Gestalt (quae jam paulo copiosius meditata de rebus vestris habeo) herauszugeben (Gindely Fontes S. 379). Aber auch dem competentesten Kenner der Brüdergeschichte, dem Senior der Brüder in Mähren, Johann Blahoslav, hatte Lasitius seine Schrift, wie es scheint, bereits in vermehrter Auflage (prolixius illud scriptum), jedenfalls schon vor Juli 1571 mitgetheilt. Dieser sah sie flüchtig durch (obiter inspexit, Gindely S. 321; ter eam perlegens, Mskr. S. 52), machte einige Bemerkungen dazu und beauftragte den nach Wittenberg reisenden Bruder Isai Cepolla, mündlich weiter mit Lasitius zu verhandeln. Zugleich übersendet Blahoslav, der sich selbst längst alle Mühe gegeben, die durch den Brand der Stadt Leitomischl zerstörten und zerstreuten Dokumente der Brüdergeschichte wieder zu sammeln, zu ergänzen und zu verarbeiten, an Lasitius, was er von Material bei der Hand hat (quae ad materiam illam requiruntur et haberi poterant, s. den merkwürdigen Brief des greisen Brüderseniors d. d. Eibenschütz 14. Juli 1571), — insbesondere die von Blahoslav selbst im J. 1556 verfaßte Summa de Fratrum origine et actis (vgl. Gindely, Gesch. der böhm. Brüder II. S. 67. 472). Der Bruder Isai theilt das Werk des Lasitius auch an Professor Esrom Rüdinger in Wittenberg, sowie an Peucer mit; das Urtheil Beider lautet nicht ganz günstig; jedenfalls meinen sie, aus den von Blahoslav mitgetheiten Materialien lasse sich leicht eine viel bessere Brüdergeschichte herstellen, als der Entwurf des Lasitius (Gindely Fontes S. 321. 325. 328). Ende August 1571 kommt endlich Lasitius auf einer Reise aus Polen nach Frankreich in Wittenberg an; Bruder Isai kann ihn freilich nur flüchtig sprechen, theilt ihm aber doch das Wichtigste aus den Bemerkungen Blahoslav's mit; Lasitius ist äußerst dankbar für die freimüthige Beurtheilung und verspricht, auf der Rückreise aus Frankreich einen Besuch bei den Brüdergemeinden in Mähren zu machen (S. 330). Diesen Besuch führte er noch in demselben Jahre aus, traf zwar den Senior Blahoslav († 24. Nov. 1571) wahrscheinlich nicht mehr am Leben, sah sich aber durch dessen werthvolle Aufzeichnungen nun erst in den Stand gesetzt, seiner Brüdergeschichte eine gründliche Umarbeitung und Erweiterung angedeihen zu lassen, bei der er sich nun größtentheils an Blahoslav hielt (vgl. Mskr. S. 45: Blahoslavus, doctus episcopus fratrum in Moravia, quem maxime sequimur), aber auch mündliche Mittheilungen z. B. des 80jährigen Brüderbischofs Georg Israel († 1588) benutzte (Mskr. S. 134).

So entstand nun unter wiederholter Durcharbeitung und Revision ein völlig neues, wesentlich vollständigeres Werk unter dem Titel: De origine et rebus gestis (andere

Lesart: adversis) Fratrum Bohemorum libri octo (Gerdes S. 650 gibt noch den Beisatz, der im Göttinger Manuskript fehlt: instinctu et cura Simeonis Theophili Turnovii).

Im Jahre 1585 schickte Lasitius sein Werk auf's Neue an die Brüder mit der Bitte, sie möchten dasselbe prüfen und dann mit ihren Zusätzen und Verbesserungen herausgeben (Comenius in dem Vorwort zu seiner Ausgabe S. 11); die Brüder konnten sich aus unbekannten Gründen zur Herausgabe nicht entschließen (s. Comenius, Vorrede und Hist. Fratr. S. 172; Mskr. S. 165). Nachdem Lasitius wiederholt (im Jahre 1592, 1597, s. Mskr. S. 81. 104) die nachbessernde Hand an seine Arbeit gelegt, machte er, bereits kränkelnd und in gedrückter Stimmung, jamque altero pede stans in sepulcro (Turnov an Zerotin 12. Juli 1599), einen nochmaligen Versuch zur Publikation im J. 1599, indem er ein revidirtes Exemplar durch Vermittelung S. Th. Turnowki's (s. Lukasz. S. 186) an den Baron Karl von Zerotin schickte, der auf seinem Schlosse Kraliz in Mähren eine eigene Druckerei besaß (s. die Zuschrift an Karl v. Zerotin, datirt Zaslavi Lituanorum bei Comenius S. 182 f.; über den Baron Karl v. Z. vgl. Mskr. S. 77; Gindely, böhm. Brüder Bd. II. S. 350 ff.). — Das Werk war zuvor noch einer neuen Prüfung durch den Brüdersenior Simeon Theophil. Turnovius unterworfen worden (s. dessen Observationes im Göttinger Manuskript S. 165—181 und dessen Brief an Lasitius vom 20. April 1599 bei Lukaszewitsch S. 185); der Wunsch des Verfassers, daß es endlich gedruckt werden möchte, blieb unerfüllt.

Erst im Jahre 1649 gab Amos Comenius, damals zu Lissa in Polen, der die ihm zuvor unbekannte Schrift zufällig in einer Bibliothek aufgefunden hatte, das achte Buch nebst Inhaltsanzeigen und Auszügen aus den sieben vorhergehenden heraus unter dem Titel: Johannis Lasitii, nobilis Poloni, historiae de origine et rebus gestis Fratrum Bohemicorum liber octavus, qui est de moribus et institutis eorum. Ob praesentem rerum statum seorsim editus. Adduntur tamen reliquorum VII. librorum argumenta et particularia quaedam excerpta. Anno MDCXLIX. 8. 392 S. Die anonyme Vorrede des Comenius ist datirt vom 21. Aug. 1649. Neben der lateinischen wird auch eine böhmische Ausgabe versprochen, eine Ausgabe des Ganzen vorbehalten; letztere ist nicht erfolgt, ob erstere — ist unbekannt. Eine zweite Ausgabe des achten Buches mit Weglassung der Auszüge aus den sieben ersten gab Comenius, diesmal mit Nennung seines Namens, 1660 zu Amsterdam unter dem Titel heraus: Joh. Lasitii, nob. Pol., de eccles. disciplina moribusque et institutis Fratr. Bohemorum memorabilia continens. Amstelodami 1660. 8. 224 S. Beide Ausgaben gehören zu den größten bibliographischen Seltenheiten; die Göttinger Bibliothek besitzt von jeder ein Exemplar; eine ausführliche Beschreibung beider s. bei Sigmund Jak. Baumgarten, Nachr. von merkw. Büchern. Bd. VI. Halle 1754. S. 136 ff. 121 ff.

Handschriftlich ist das Werk noch mehrfach vorhanden, aber nirgends vollständig (gegen Gieseler, Kirchengesch. II, 4. S. 460 vgl. Gindely, Gesch. der böhm. Brüder. Bd. II. S. 474). Ein wahrscheinlich aus der Zeit des Lasitius herrührendes Exemplar besitzt das Archiv der Brüdergemeinde zu Herrnhut. Eine Abschrift von diesem fertigte im 17. Jahrhundert Fr. Daniel Gleinig († 1689 als Conrektor in Lissa) für den Professor der Theologie Joh. Chr. Becmann in Frankfurt a. d. Oder. Diese Abschrift kam später in den Besitz des Hofpredigers und Bischofs Dr. Daniel Ernst Jablonsky, der sie mit dem Exemplar aus dem Archiv der Brüdergemeinde genau collationirte. Sie kam nach Jablonsky's Tode (1741) in S. J. Baumgarten's Besitz, der davon eine genaue Beschreibung gibt in seinen Nachrichten von merkwürd. Büchern, Bd. VI. S. 139—148. Von diesem Jablonowsky'schen Manuskripte ließ Joh. Lorenz Mosheim im J. 1734 eine Abschrift fertigen, welche sich jetzt auf der Göttinger Bibliothek befindet (Cod. Manuscr. theol. 208 folio). Sie enthält 1) den ersten Entwurf J. L. Commentarius vom J. 1568 (S. I—XII), 2) von den acht Büchern des vollständigen

Werkes lib. I—VI. cap. 10. S. 1—164 oder nach der Zählung des Comenius lib. I—V.; der Rest von Buch V. und die Bücher VI. VII. VIII. nach der Zählung des Comenius fehlen. (Dieß zur Ergänzung und theilweisen Berichtigung der Angaben von Gindely, böhm. Br. Bd. II. S. 474 und Zezschwitz, die Katechismen der Waldenser und böhmischen Brüder S. 136). Eine dritte Handschrift befindet sich nach Zezschwitz's Angabe in Prag.

Die Ausstellungen, welche schon Zeitgenossen (wie Beza, Blahoslav, Esrom Rüdinger, Turnovius u. A.) und Spätere (wie Carpzov, Religionsuntersuchung der böhm. und mähr. Brüder, Leipz. 1742; Gindely S. 90; Zezschwitz a. a. O.) an dem Werke des Lasitius machen, sind nicht ganz unbegründet: mehr apologetisch-panegyrische als streng historische Haltung, Aufnahme von mancherlei Wunderbarem, unnöthige Digressionen und Einmischung von Nichthergehörigem, Abweichungen von der richtigen chronologischen Ordnung, unvollständige Mittheilung der Aktenstücke, Prunken mit allerlei patristischen, klassischen und anderen Citaten und Reminiscenzen, Mangel an einem stilus vere historicus et gravitati rerum conveniens. Nur ist zu beachten, daß der Tadel der Zeitgenossen sich mehr nur auf den ersten Entwurf als auf die spätere vollständige Arbeit bezieht. Ungerecht aber ist jedenfalls das Urtheil Gindely's (Geschichte der böhmischen Brüder, Bd. II. S. 90): „Sowohl das Talent als das sorgsame Studium gingen dem Lasitius ab. Daß bei dem Abgange dieser zwei Haupterfordernisse seine Arbeit einen sehr untergeordneten Werth besitzt, ist leicht begreiflich. In Anbetracht des ungeheueren Materials, was noch jetzt dem Geschichtsschreiber der Brüder vorliegt und was damals noch in weit ausreichenderer Weise vorlag (nur nicht dem Lasitius, wie er selbst mehr als einmal bedauert), muß man wohl zugeben, daß Lasitius, wenn wir auch von der Form absehen, nicht die bescheidensten Anforderungen in der Sache selbst befriedigt." Doch gibt Gindely selbst zu, daß seine Nachrichten mitunter kostbar, ja daß seine Arbeit das erste und einzige Werk ist, welches in ausreichender Weise die Geschichte der Unität behandelt; und wenn Gindely ihm vorwirft, daß seine Nachrichten immer werthloser und lückenhafter werden, je mehr er seiner eigenen Zeit sich nähert, so ist daran zu erinnern, daß wir ja gerade die späteren Parthien seiner Geschichte nicht besitzen. Lasitius selbst ist sich der Schwierigkeiten seiner Aufgabe wohl bewußt, aber er ist auch auf's Tiefste durchdrungen von der Größe seines Gegenstandes, und trotz aller formellen und materiellen Mängel, an denen seine Erzählung leidet, enthält doch sein Werk eine Fülle des interessantesten, noch lange nicht vollständig verwertheten Materials, und die Wärme seiner Darstellung ist ganz dazu angethan, den unbefangenen Leser mit jenem Staunen und jener Ehrfurcht zu erfüllen, ohne welche kein evangelischer Christ die Akten der großen Vergangenheit der Brüder durchgehen wird (vgl. Zezschwitz S. 224).

Von den übrigen Schriften des Lasitius, welche sämmtlich zu den größten bibliographischen Raritäten gehören, zum Theil deswegen, weil sie in Polen verboten waren (s. Index librorum prohibitorum Cracoviae 1617; Janazki, Nachrichten von seltenen polnischen Büchern; Freytag, Analecta litt. de libris rar. p. 514 sq.; Voigt, catalogus libr. rar. p. 501), genügt es, die Titel hier anzuführen, soweit sie uns bekannt geworden sind:

1) Clades Dantiscanorum 1577. Frankfurt 1578. 8.; s. Baumgarten S. 119; Lukaszewicz S. 185.

2) Historia de ingressu Polonorum in Walachiam anno 1572, gedruckt Frankfurt 1578. 8. und bei Pistorius Scriptt. rerum Polon. t. III.; s. Baumgarten S. 119.

3) De Russorum Moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum et funerum ritu e diversis scriptoribus. Speier 1582. 4. Diese Sammlung enthält u. A. einen Aufsatz von Lasitius: verae religionis apologia, falsae confutatio, geschrieben aus Anlaß einer polnischen Gesandtschaft an den Czar Johann Basilius,

1570, wobei ein Religionsgespräch zwischen russischen Geistlichen und dem Brüdergeistlichen Johann Rokyta stattfand; s. Mskr. S. 163; Salig, Hist. der Augsb. Conf. II. S. 715 ff.; Baumgarten S. 115; Gindely, böhm. Br. II. S. 89.

4) De Diis Samogitarum ceterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum item de religione Armeniorum et de initio regiminis Stephani Bathorii opuscula. Basel 1615. 4.

5) Epistolae ad regem Stephanum et cives suos de recta ecclesiae bene instruendae ratione. Basel 1615. 4.

6) Pro Volano et puriore religione defensoribusque ejus adversus Antonium Possevinum S. J. scriptum apologeticum, Wilna 1584. 4. zur Vertheidigung seines Freundes Andreas Wolan gegen die Angriffe des Jesuiten Possewin; s. Lukaszewicz S. 186.

Briefe von Lasitius sind gedruckt in Gerdes scrin. antiq. Tom. VI. S. 649; Neue Beiträge von alten und neuen theolog. Sachen, 1759. S. 158; und bei Gindely, Quellen zur Gesch. der böhm. Brüder in den Fontes rerum Austriacarum, Wien 1859. S. 379. Wagenmann.

Latomus, Namen mehrerer katholischer Theologen des 16. Jahrhunderts. — 1) Der bekannteste derselben ist Jakob Latomus (Jaques Masson), geboren zu Cambron im Hennegau (Cambronensis); er studirt zu Paris, wird magister artium daselbst, kommt im J. 1500 nach Löwen, wird hier Dr. theol. den 14. Aug. 1514, Lehrer der Theologie an der Universität und Domherr zu St. Peter. Klein von Statur, war er auch, wie es scheint, kein sehr großer Geist, wird aber doch von katholischen Zeitgenossen gepriesen als vir multae eruditionis, pietatis, modestiae, trium linguarum peritissimus, haereticae pravitatis inquisitor. Als eifriger Anhänger der alten scholastischen Lehrweise und der thomistischen Theologie fühlte er sich berufen, erst gegen die humanistische Richtung, die ihm mit dem Geiste des Christenthums und der Kirche unverträglich scheint, dann gegen die Lehren der Reformatoren mit einer Reihe von Streitschriften aufzutreten, die ihm wenig Ehre, aber manche derbe Abfertigung eintrugen. Am bekanntesten ist er geworden durch seine Betheiligung an der Censur der Löwener Theologen über Luther's Lehren (Aug. 1519, s. Opp. Luth. lat. ed. Witteb. Tom. II. p. 36. ed. Jenens. Tom. I. p. 466), einer Censur, der nach Hugo Lämmer's Urtheil alle innere Bedeutung, aber nicht Plumpheit und Leidenschaftlichkeit abgeht, sowie durch seine Vertheidigung des Löwener Gutachtens in zwei besonderen Schriften (s. unten). Luther richtet gegen diesen sophista Lovaniensis und Jesbibennobus, wie er ihn nach 2 Sam. 21, 16. nennt, von der Wartburg aus eine Gegenschrift unter dem Titel: Rationis Latomianae pro incendiariis Lovaniensis Scholae sophistis redditae Lutherana confutatio, mit einer Dedikation an Justus Jonas, datirt ex Pathmo mea 20. Juni 1521. S. Opp. Luth. ed. Witteb. Tom. II. p. 213. ed. Jenens. II. p. 379. Erlanger Ausg. Bd. V. (noch nicht erschienen). Ueber die Bedeutung dieser Schrift für die Lehrentwicklung Luther's s. Köstlin, Luther's Theologie Bd. II. S. 55. 366. — Eine ähnliche Abfertigung wurde ihm auf seine im Mai des Jahres 1525 verfaßte Schrift de confessione secreta, worin er das Alter und die Nothwendigkeit der Ohrenbeichte zu erweisen versucht hatte, von Oekolampadius zu Theil durch des Letzteren im August desselben Jahres geschriebene, bei Cratander zu Basel erschienene Gegenschrift: Helleboron pro Jacobo Latomo.

Latomus starb den 29. Mai 1544 zu Löwen. — Eine Sammlung seiner Schriften wurde von seinem Vetter, dem jüngeren Jacob Latomus, gleichfalls Domherrn zu Löwen († 1596), bei BarthＯlom. Gravius zu Löwen 1550 in folio herausgegeben. Hier sind folgende Schriften enthalten: 1) Articulorum doctrinae Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum ratio (verfaßt zwischen 1519 und 1521). — 2) Responsio ad libellum a Luthero emissum pro iisdem articulis (1521). — 3) De primatu Pontificis adversus Martinum Lutherum (1526; auch abgedruckt in Roccaberti Biblioth.

max. pontificia. Rom. 1689. Tom. XIII.). — 4) De variis quaestionum generibus, quibus certat ecclesia intus et foris. — 5) De ecclesia et humanae legis obligatione. — 6) De confessione secreta (gedr. Basel 1525). — 7) Ad helleborum J. Oecolampadii responsio. — 8) Libellus de fide et operibus, de votis atque institutis monasticis. — 9) De trium linguarum et studii theologici ratione dialogi II. (Antwerpen 1519. 4.) — 10) Apologia pro dialogis. — 11) Adversus librum Erasmi de sarcienda ecclesiae concordia. — 12) Confutationum adversus Guil. Tindalum libri III. — 13) De matrimonio. — 14) De quibusdam articulis in ecclesia controversis. — 15) Disputatio quodlibetica tribus quaestionibus absoluta. — Außerdem existiren von ihm zwei Sendschreiben: 1) In libellum de ecclesia, Phil. Melanchthoni inscriptum, und 2) Contra orationem factiosorum in Comitiis Ratisbonensibus habitam, herausgegeben zu Antwerpen 1544. 8.

Siehe Valer. Andreae bibliotheca belgica, S. 416. — Miraei Elogia illustr. Belgii scriptorum. Antwerpen 1609. S. 27. — Sweertii Athenae Belgicae. Antwerpen 1623. Fol. S. 365. — Foppens Biblioth. Belg. Brüssel 1739. S. 520. — Jöcher, Gel.-Lexik. Bd. II. S. 2290. Fortf. u. Ergänz. von Rotermundt Bd. III. S. 1334. — Hugo Lämmer, die vortridentinische kathol. Theologie S. 25 u. ö., sowie die Litteratur der Reformationsgeschichte.

2) Ein anderer Latomus, Bartholomäus mit Vornamen, ist geboren 1485 zu Arlon in Luxemburg, war Lehrer der lateinischen Sprache zu Trier, später Professor der Rhetorik zu Köln, dann Professor in Paris, zuletzt kurtrierischer Rath in Koblenz, starb daselbst um's Jahr 1566. Er schrieb außer verschiedenen philologischen Schriften, Reden und lateinischen Gedichten auch einige theologisch-polemische Abhandlungen, insbesondere 1) Responsio ad epistolam Martini Buceri de dispensatione eucharistiae et invocatione Sanctorum, item de coelibatu. Köln 1544; 2) Adversus M. Bucerum de controversiis quibusdam ad religionem pertinentibus altera defensio; 3) De docta simplicitate primae ecclesiae et de usu calicis adversus petulantem insultationem Jacobi Andreae responsio.

Siehe Miraei elogia Belg. S. 28. — Andreä, Bibl. Belg. a. a. O. — Sweertii Athenae Belgicae. — Jöcher II. S. 2289. Besonders aber Scripta duo adversaria D. Barth. Latoni L. L. Doctoris et M. Buceri theologi. Argentorati 1544. 4. und M. Buceri de vera et falsa coenae Dominicae administratione libri II. Altera adversus B. Latomum responsio. Neuburg a. d. Donau 1546. 4. Vergl. Baum, Capito und Butzer S. 538. 604. 606.

Verschieden von den Genannten ist endlich ein Jurist Jacob Latomus, juris Dr. et vir eruditissimus, Zeitgenosse von Luther, der wider besseres Wissen und Gewissen nur weltlichen Gewinnes wegen von der evangelischen Lehre abgefallen und aus Verzweiflung darüber zu Löwen gestorben seyn soll; s. Miscell. Lipsiens. VI. S. 50.

Wagenmann.

Lee, Edward, ein ehrenwerther englischer Theolog, ist durch einen heftigen Streit, den er mit Erasmus führte, in einen sehr üblen Ruf gekommen, den er nicht verdient. Geboren in Kent 1482, stammte er aus angesehener Familie; er erhielt seine Bildung in Oxford und Cambridge und wurde nachher Kaplan und Almosenpfleger des Königs Heinrich VIII. Erst um's Jahr 1517 trat er in Loewen mit Erasmus in Beziehungen, dem er als Lehrer verpflichtet ward. Wenn ihm nachher Erasmus das Uebelste nachsagt und ihn schon als Knaben als einen bösen Jungen schildert, so ertheilt ihm dagegen Thomas Morus aus langer persönlicher Bekanntschaft das beste Lob; allerdings scheint er von starkem Selbstgefühl und sehr empfindlich gewesen zu seyn. Thom. Lupset nennt ihn tenerior, quam ut quicquam possit ferre, morosior, quam ut a quoquam ferri. Lee hatte sich erst neuerlich mit dem Griechischen beschäftigt, und da eben die Ausgabe des N. T. von Erasmus die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zog, nahm er sie sich zum Studium, wobei er indessen, abweichend von der allgemeinen

Stimme, manche Mängel des Buches zu entdecken glaubte, und etwas übermüthig äußerte er sich auch wohl in diesem Sinne. Uebrigens machte er von seinen Studien dem Erasmus Mittheilung, und von diesem veranlaßt, übersandte er ihm einige Bruchstücke seiner Bemerkungen. Offenbar fühlte sich Erasmus durch Lee schon gekränkt, und da ihm die gesandten Bemerkungen in jeder Hinsicht unbedeutend erschienen, schickte er sie ihm mit einer kurzen Widerlegung ohne Dank zurück und erinnerte ihn gereizt, sich überhaupt mit seinen Bemerkungen in Acht zu nehmen. Mußte sich Lee schon durch diese Begegnung verletzt fühlen, so noch mehr, als er in der zweiten Ausgabe des N. Testaments 1519 von Erasmus Manches verändert fand, ohne daß sein Name auch nur genannt wurde, so daß er auf den Verdacht einer unredlichen Benutzung seiner Bemerkungen von Seiten des Erasmus fiel. Indem er nun, seinem Unmuth freien Lauf lassend, sich unter Anderen brüstete, dem Erasmus gegen 300 fehlerhafte Stellen nachweisen zu wollen, suchte dieser ängstlich, wie er war, und um einer jedenfalls widrigen Polemik aus dem Wege zu gehen, einzulenken, aber es war zu spät, der eingeschlagene Weg auch nicht gerade angemessen. Hierauf mußte Lee auf das Drängen des Erasmus wohl oder übel hervortreten: es erschienen Annotationes Edouardi Lei in Annotationes noui test. D. E. R.: quibus praemittitur index: quo ille videtur errores Er. velut in suam quemque classem disposuisse. s. l. et a. 4.; einen Nachdruck besorgte Erasmus mit Weglassung der Invektiven Bas., J. Froben., m. Majo 1520. 4.; einen Mainzer Nachdruck scheint es nicht zu geben. Lee ahnete, daß es ihm übel ergehen werde, wie er denn sein kurzes Vorwort an Erasmus mit den Worten schließt: nulla est sortis jactura, quam non expecto: er selbst that übrigens das Seinige, den Erasmus empfindlich zu treffen, so zielte darauf auch der vorangeschickte Index zur Orientirung des Lesers. Die Anmerkungen selbst sind mannichfaltig, die Angaben des Erasmus seyen unzuverlässig, der Text in Lesarten vielfach fehlerhaft und eigenmächtig zugestutzt, die Uebersetzung weiche oft vom Grundtexte ab und die Vulgata werde ohne Noth getadelt, endlich verstoße Erasmus nicht selten gegen die kirchliche Lehre, so pelagianisire und arianisire er. Wenn schon die Bemerkungen des Lee nicht selten in's Kleinliche und Unbedeutende ausliefen, so konnte doch Erasmus nur im polemischen Eifer schreiben: dispeream, si reperientur annotationes L. duae, quae sint alicujus momenti, und er widersprach sich selbst dadurch, daß er sie der eingehendsten Widerlegung würdigte. In der That war der Gegner gar nicht so verächtlich, daß Erasmus schweigen durfte; so erschien Er. R. Responsio ad annotationes Ed. L. —. Bas., J. Frob., XII. Cal. Aug. 1520. 4., und fast zu gleicher Zeit Er. R. liber unus, quo Leicis conuiciis, sine talione respondet. Ej. libri duo, ad annotationes Lei — recogniti —, Moguntiae, J. Schoeffer, 1520. m. Augusto. 4. Wenn Erasmus sich sichtlich bemühte, ruhig zu schreiben, so gelang ihm das nur zum Theil, und hinter schönen Worten verbirgt sich sein tiefer Groll; im Ganzen schlug er aber den Angriff glücklich ab und behauptete das Feld. Doch damit nicht genug, erschienen Epistolae aliquot eruditorum virorum, ex quibus perspicuum quanta sit Ed. Lei uirulentia. Bas., J. Frob., 1520. m. Augusto. 4., in denen eine Humanistenschaar den neuen Thersites, Caligula und Judas brandmarkte, der eine Schmach Englands sey, und namentlich J. Sapidus sich bis zur äußersten Gemeinheit verirrte. Die Erfurter Eoban, Petrejus, Cordus, Niger und Erato bedienten den Lee mit Epigrammen: In Ed. Leum quorundam e sodalitate literaria Erphurdiensi Erasmici nominis studiosorum epigrammata. Erf. 1520. 4.; ferner erschien: Recriminatio J. Gertophii, adulescentis Germani, adversus furiosissimum Sycophantam Ed. L. Anglum, qui ausus est primus Er. candidissimum luto aspergere. Epigramma extemporale, sed felicissimum Herm. Buschii in eundem L. Bas., Andr. Cratander, m. Junio 1520. 4., und auch privatim erhielt Lee die ehrenrührigsten Briefe. Der Streit war im Grunde nur ein gelehrter, er wurde aber zur heftigen Parteisache gemacht, weil die Ehre des großen Erasmus auf dem Spiele zu stehen schien. Vergeblich suchten die Engländer Richard

Pacäus und Thomas Morus eine Versöhnung der erbitterten Gegner zu vermitteln. Wenn erzählt wird, daß Lee den Erasmus auf's Neue angegriffen, dieser geantwortet und der Streit sich bis 1529 fortgezogen habe, so liegen dafür keine Beweise vor, vielmehr erhellt gerade aus der ep. 910. des Erasmus d. d. 29. November 1527 das Gegentheil; denn hier erzählt Erasmus, wie nach Briefen Lee in Spanien gegen ihn machinire; (monachis) communicare coepit librum sycophanticum, multo stolidiorem quam fuerat ille prior, et fingit se velle edere, quod nunquam tamen facturus est; optarim factum. Es war wohl begreiflich, daß es Lee nun mit den Feinden des Erasmus hielt.

Lee besaß das Vertrauen seines Königs, er wurde mehrmals von demselben zu Gesandtschaften gebraucht, 1529 zum Kanzler der Kirche von Salisbury und 1531 zum Erzbischof von York ernannt. Bei seinem Tode den 13. September 1544 hinterließ er den Ruf, ein sittlicher Karakter, tüchtiger Prediger und kenntnißreicher Theolog gewesen zu seyn.

Vergl. über Lee: Sam. Knight, das Leben Erasmi von R., übersetzt von Theod. Arnold. Leipzig 1736. 8°. S. 293 ff. und Sal. Heß, Erasmus v. R. I. Zürich 1790. 8°. S. 355 ff. — Sehr gering ist: J. H. a Seelen, Controversiae de N. T. inter D. E. atque Ed. L. agitatae consideratio. Lubec. 1730. 4.

O. F. Fritzsche.

Leontius von Byzanz. An dem Namen dieses altkirchlichen Polemikers und Häresiologen haftet viel Verwirrung der literarhistorischen und handschriftlichen Notizen. Die wichtigeren unter diesem Titel vorhandenen Schriften gehören gewiß demselben Verfasser an, doch ist gestritten worden, wie sich dieser zu einem oder zwei anderen Gleichnamigen verhalte. Er lebte unter Justinian und dessen nächsten Nachfolgern. Gebürtig aus Byzanz und daher meist als Byzantinus bezeichnet, begab er sich doch als Mönch in das neue Laurakloster des heil. Sabas in Palästina bei Jerusalem, welches damals von der origenistischen Lehre angesteckt war nach Cyrilli Vita S. Sabae ap Surium T. VI. Daraus erklärt sich, daß er in den Handschriften zuweilen Hierosolymitanus heißt. Auch muß er vor seinem Eintritt in den Mönchsstand Geschäfte eines Rhetors und Rechtskundigen getrieben haben, daher die ihm beigelegten Prädikate scholasticus und advocatus. In demselben Kloster lebte nach dem Zeugniß des Cyrill der gelehrte Abt Theodorus, und ein Theodorus soll es auch gewesen seyn, nach dessen Mittheilungen und Diktaten Leontius sein Werk über die Sekten niederschrieb. So urtheilt H. Canisius, indem er den Jerusalemischen Leontius mit dem Byzantinischen identificirt. Dagegen werden Beide von Basnage in Canisii Lectt. antiquarum t. I. p. 529 sqq. ed. Basn. ausdrücklich unterschieden. Zwar räumt dieser ein, daß Beide ungefähr gleichzeitig lebten, allein dem Mönche im Kloster des Sabas wird von Cyrillus nachgesagt, daß er Origenist und Anhänger des Nestorius gewesen, und das würde auf den Byzantiner keine Anwendung erleiden, der sich ja in seiner Polemik gerade als den bittersten orthodoxen Widersacher, wenn nicht des Origenes, doch der Nestorianer zu erkennen gibt. Indessen dieser Grund entscheidet noch nicht. Denn der Byzantiner Leontius und Verfasser der Schrift adv. Nestorianos bekennt gelegentlich selber von sich, daß er als junger Mann in großer Gefahr gewesen sey, von jenen Häretikern „in den Abgrund ihrer Gottlosigkeit hinabgerissen zu werden", erst später sey er völlig umgestimmt worden; die Angaben in der Vita Sabae können sich also füglich auf seine heterodoxen Anfänge beziehen. Daher citiren auch neuere Kirchenhistoriker, wie Neander, einfach: Leontius von Byzanz oder von Jerusalem. — Das Zeitalter des Mannes läßt sich nur ungefähr bestimmen. Er schweigt von dem fünften ökumenischen Concil (553), berichtet aber von dem tritheistischen Streite (um's Jahr 564) und erwähnt den Tod des Urhebers desselben, Johannes Philoponus, dessen Lebenszeit wir freilich eben so wenig genau zu fixiren im Stande sind; er mag also gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts geschrieben haben, nach Einigen sogar erst

kurz nach 608, da erst in diesem Jahre, wie irrig angenommen wird, Philoponus gestorben seyn soll. Wir folgen der Meinung des Canisius, bemerken aber, daß ein dritter Leontius, welcher als Presbyter und Bischof auf der Insel Cypern aufgeführt wird, mit dem unserigen gewiß nicht Eine Person gewesen seyn kann.

Nun von den Schriften des Leontius. Das eine Hauptwerk „De sectis" soll der Ueberschrift nach in zehn Lektionen oder Verhandlungen (*πράξεις*) aus dem Vortrage des Abtes Theodorus hervorgegangen seyn. Es erschien zuerst griechisch und mit lateinischer Version des Johannes Leunclavius nebst anderen byzantinischen Werken Basil. typis Petri Pernae 1578 und ging dann in andere Ausgaben (Auctar. Bibl. PP. Par. 1624. I. ed. Morell. XI. Galland. Bibl. PP. XII, Bibl. PP. Paris. XI.) über. Es ist ein wichtiger Beitrag zur Sektengeschichte und Häresiologie, denn nach mancherlei oberflächlichen Notizen über das erste Zeitalter geht der Schriftsteller vom vierten Jahrhundert an gründlicher auf die häretischen Gegensätze ein, verweilt ausführlich bei den Parteihäuptern der Monophysiten und erwähnt auch die kleineren Fraktionen, wie die Gajaniten, Agnoeten, Severianer, Synoditen, d. h. Freunde des chalcedonischen Concils, *διακρινόμενοι*, Zweifler, die es anzuerkennen Bedenken trugen, außerdem die Tritheiten u. A. Die Zahl der angeführten Schriftsteller und Persönlichkeiten, von denen Fabricius ein Verzeichniß gibt, ist beträchtlich, der polemische Standpunkt ist ganz dem Zeitalter angemessen. An historischen Verstößen fehlt es nicht, aber auch nicht ganz an kritischen Urtheilen. Denn während die Schriften des Pseudodionysius als ächt citirt werden, spricht der Verfasser dem Gregorius Thaumaturgus das längere ihm beigelegte Glaubensbekenntniß (*ἡ κατὰ μέρος πίστις*) mit vollem Rechte ab.

Die zweite Schrift: „Contra Nestorianos et Entychianos", libri tres — wurde zuerst von H. Canisius in Lection. antiquar. IV. und ed. nov. Basn. I. pag. 535 (Bibl. PP. Lugd. IX.) lateinisch herausgegeben. Die Kenntniß des griechischen Textes verdanken wir dem A. Mai, welcher das Werk aus einer Handschrift des Vatikans im Spicileg. Rom. XII. II. p. 1. im Original veröffentlicht hat. Die mühevolle, spitzfindige und weitausgesponnene Dialektik macht diese Abhandlungen schwer lesbar, aber ebendarum auch sehr geeignet, in die Subtilitäten des monophysitischen Streites einzuführen. Der Verfasser geht von der Ansicht aus, daß Nestorianer und Monophysiten in entgegengesetzter Richtung demselben Irrthume verfallen; Beide sind Doketen und Phantasten, indem die Einen die Wahrheit der göttlichen, die Anderen der menschlichen Natur verflüchtigen. Nestorius spaltet die Naturen zu Hypostasen, der Andere gießt sie in eine einzige physische Einheit zusammen, daher paßt auf sie der gemeinsame Name *ἐναντιοδοκῆται*. Wie sich Nestorius zu Eutyches verhält, so ähnlich Arius zu Sabellius. Die Analogie der Menschennatur wird vorsichtig zu Hülfe genommen, auch zeigt sich die Geschicklichkeit des Leontius darin, daß er die christologische Naturenlehre gegen die Hypostasenlehre innerhalb der Trinität beständig auszugleichen weiß. Die größte Mühe verwendet er auf die Erklärung der persönlichen Einigung der Naturen (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*), weil diese von jeder anderen denkbaren Verbindung Gottes mit der Menschheit (*ἕνωσις κατ' οὐσίαν, κατ' ἐνέργειαν, κατὰ γνώμην*) ausgesondert werden muß. Das zweite Buch beschäftigt sich mit den Einwendungen des Severus als des gemäßigten Monophysiten, und ein Stück dieses Buches war früher schon von Mai in Scriptt. vet. VII. p. 40 sqq. herausgegeben worden. Das dritte Buch wendet sich gegen beide Parteien, deren spätere nur den gottlosen Abweg der früheren weiter verfolgt habe. Am schlimmsten ergeht es in diesem polemischen Triumphe den antiochenischen Lehrern Diodor und Theodor von Mopsveste; der Letztere namentlich erscheint als ein Inbegriff der Gottlosigkeit, seine exegetischen Arbeiten sind Lästerungen des heil. Geistes, weil sie die Ueberschriften der Psalmen beseitigen, viele Beziehungen auf Christus läugnen, den Brief des Jakobus und andere katholische verwerfen, und weil sogar das Hohelied sich gefallen lassen muß, von der irdischen Wollust

und profanen Liebe gedeutet zu werden. So überhäuft ihn Leontius mit Vorwürfen, während wir heutzutage in den meisten dieser Anklagen eine Ehrenerklärung des Theodor und seines exegetischen Standpunktes und Verdienstes erblicken müssen. Der Werth der genannten Bücher steigt durch die zahlreich aufgenommenen patristischen Citate, welche manches interessante Fragment abgeworfen haben. — Darauf folgt bei Canisius und griechisch im Spicil. Rom. ein Dialog gegen die Aphthartodoketen und die zu ihnen Abgefallenen, in welchem aus der Wesensgleichheit der menschlichen Natur Christi mit der unserigen, aus den Bedingungen des irdischen Wachsthums und aus der Nothwendigkeit des Leidens, wenn dieses kein illusorisches werden soll, mit umständlicher Breite gefolgert wird, daß Christi Leib ein Vergängliches und Verderbliches (*φθαρτόν*) an sich gewesen seyn müsse, wenn es auch nicht wirklich der Verwesung anheimfiel. Auch darf man nicht einwenden, daß Christus alsdann dem ersten Adam, dessen Körper anfangs dem Tode noch nicht unterworfen war, nicht als zweiter Adam menschlich gleichgestanden hätte, denn als Erlöser mußte er eben das Fleisch des Menschen, wie es nach dem Sündenfalle beschaffen war, an sich nehmen. — Hieran schließt sich im Spicil. p. 128 das bei Canisius schon lateinisch edirte Schriftchen gegen die Apollinaristen (adversus fraudes Apollinaristarum), namentlich die von ihnen fälschlich vorgeschützten oder untergeschobenen patristischen Auktoritäten. Dazu kommen noch lateinisch von Canisius: Dubitationes hypotheticae contra eos, qui negant, esse in Christo duas veras naturas, und griechisch: *ἀπορίαι πρὸς τοὺς μίαν φύσιν λέγοντας σύνθετον* in A. Mai, Scriptt. vett. VII. p. 110—155.

Diese Schriften werden dem Leontius mit Sicherheit beigelegt. Dagegen unterscheiden wir, wie bemerkt, einen anderen Leontius, welcher am Anfange des 7. Jahrhunderts unter Mauritius als Bischof von Neapolis oder Hagiapolis auf Cypern lebte, und welchem verschiedene Homilien und Reden, z. B. in Symeonem graece et lat. in Combefis. Auctar. nov. Bibl. PP. Par. 1648. I. u. A., zugeschrieben werden. Wenn dieser Leontius Cyprius also Kleriker war, so bezieht sich wohl auch das Prädikat Presbyter, welches in den Handschriften sich oft mit dem Namen des Byzantiners Leontius verbunden findet, ursprünglich nur auf ihn. Zwar ist auch hier die geschehene Verwechselung geläugnet worden. F. Sartorius erklärt den Presbyter und Homilienschreiber für identisch mit dem Polemiker, welchem er denn auch die von ihm in einem Dorpater Programm (1828) edirte Homilia Leontii presbyteri Constantinopolitani in Jobum vindicirt. Allein es setzt doch, abgesehen von einiger Differenz des Zeitalters, immer sehr ungewöhnliche Schickungen voraus, daß derselbe Mann zuerst Rhetor und Advokat in Constantinopel, dann lange Zeit Mönch in Palästina und endlich Presbyter und Bischof auf Cypern gewesen seyn sollte.

Aus dem Vorstehenden erhellt, daß ein Sammler und Herausgeber des Leontius saure Mühe haben würde, um die Schriften und die Personalien einigermaßen sicher zu stellen. Wenn z. B. schon Canisius ein Manuskript der Bibl. Palat. erwähnt, welches octo disputationes Leontii Hierosolymitani contra Eutychianos et Nestorianos enthalte, so steht gänzlich dahin, wie sich dieses zu den obenerwähnten gleichnamigen Schriften verhalten möge.

Nur kürzlich sey noch hinzugefügt, daß um's Jahr 920 der Chronograph Leontius von Byzanz auf Befehl des Constantinus Porphyrogeneta das Leben des Kaisers Leo Armenius und seiner Nachfolger beschrieben hat, welches Werk unter den Byzantinischen Historikern und Fortsetzern des Theophanes seine Stelle gefunden. Außerdem kennt Fabricius noch viele andere Männer dieses Namens, aber sie sind zu unbedeutend, um hier Berücksichtigung zu verdienen.

Vergl. Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. VIII. p. 309 sqq. — Gräße, Lehrbuch der Literärgesch. Bd. II. Abth. I. erste Hälfte. S. 73. 80. 84. 86. — Schröckh, Kirchengesch. XV. S. 190. XVIII. S. 17. Dr. Gaß.

Lindsay, David, of the mount (vom Berge), war der eigentliche Dichter der schottischen Reformation. Stand er auch an Begabung, an Geschmack und Gelehrsamkeit seinem Zeitgenossen Georg Buchanan bei Weitem nach, so war doch Buchanan, welcher lateinisch schrieb, nur der Dichter der Gelehrten, Lindsay aber, der sich stets der heimischen Muttersprache bediente, der Dichter aller Stände und aller Klassen des schottischen Volkes. Buchanan sandte nur wenige seiner scharf gespitzten Pfeile gegen die Verderbniß der schottischen Kirche, Lindsay hatte fast in jeder seiner Schriften und in seiner 30jährigen öffentlichen Laufbahn immer ihre Reformation im Auge. Bei weit weniger Zierlichkeit und Feile der Sprache als Buchanan, hatte Lindsay viel mehr von jenen volksthümlichen Eigenschaften, welche einen in der Landessprache schreibenden Dichter zum vergötterten Liebling seiner Landsleute machen. Mit einem Worte: Lindsay mit seinem kräftigen, schlichten Sinne, seiner scharfen Beobachtungsgabe, seinem beißenden Humor, seiner kecken Satyre, seiner männlichen Wahrhaftigkeit und seinem gesunden, vom Herzen kommenden sittlichen Ernste kann mit Recht der Hans Sachs der schottischen Reformation genannt werden.

Geburt und andere äußere Vortheile begünstigten ihn jedoch viel mehr, als den schlichten, braven Schuhmacher von Nürnberg. Er war von guter Familie, seine Geburtsstätte hieß the Mount (der Berg) bei Cupar in der Grafschaft Fife, sein Geburtsjahr fällt um 1495. Von seinem Vater, welcher der adeligen Familie der Lindsay's nahe stand, erbte er ansehnliche Ländereien in der genannten Grafschaft und in der Grafschaft Ost-Lothian. Im Jahre 1508 bezog er die Universität zu St. Andrews zugleich mit seinem Nachbar David Beaton — dem späteren Cardinal. — Gleich nach der Geburt Jakob's V. (1512) wurde er zum Erzieher dieses Prinzen ernannt. In dieser Stellung blieb er bis 1524, wo die Ränke der königlichen Mutter und der Familie der Douglas dem jungen Fürsten im Alter von 12 (!) Jahren die Regierung des Landes dem Namen nach übertrugen und Lindsay ungerechter Weise entfernten, damit er einem Manne Platz machte, der bei der herrschenden Partei mehr in Gunst stand. Natürlich war dieser lange Aufenthalt am Hofe höchst wichtig für die spätere Laufbahn des Dichters. Er ließ ihn eine genaue Kenntniß von Menschen und Verhältnissen gewinnen, namentlich auch von den Männern, welche die öffentlichen Angelegenheiten in Kirche und Staat lenkten, und wahrte ihm auf immer einen Platz im Herzen des jungen Königs, dessen Spiel und Unterricht er die Jugendkräfte seines Geistes gewidmet und der ihn später vor den drohenden Feinden beschützte, die er sich durch seinen Reformeifer erweckte und deren Rache er durch seine stechende Satyre herausforderte.

In seiner Heimath ruhig besserer Zeiten harrend, verwendete er mehrere Jahre Studirens und Denkens dazu, sich für jene vaterländische und religiöse Aufgabe auszurüsten, welche vor ihm lag. Er las sehr viel, und zwar nicht nur Gedichte und Schönwissenschaftliches, sondern auch Geschichte, Erdbeschreibnng, Sternkunde und alle anderen Zweige allgemeiner Wissenschaften, welche man damals zu betreiben pflegte. Solche Studien erwarben ihm dann später auch den Ruhm eines der gelehrtesten Dichter seiner Zeit. In diesem Jahre zog auch die Lehre Luther's seine Aufmerksamkeit auf sich. The Mount lag nur einige Meilen von St. Andrews, wo Patrick Hamilton, der erste schottische Lutheraner, seinen Tod im Jahre 1528 in den Flammen fand; in demselben Jahre aber, da es den Bischöfen gelang, das Zeugniß des ersten Predigers und Blutzeugen der schottischen Reformation zu ersticken, trat Lindsay mit seiner ersten poetischen Angriffsschrift gegen die Verderbniß der nationalen Kirche hervor. Im Jahre 1528 schrieb er und überreichte dem jungen König Jakob V. das erste Gedicht, welches er drucken ließ: „Der Traum".

Einige Monate nach Hamilton's Märtyrertode floh der König, welcher bis dahin nur eine Puppe in den Händen der Douglas gewesen war, im Dunkel der Nacht zu Pferde vom Falkland-Palast nach Stirling-Castle, und indem er alle seine Edlen aufbot, ihm

mit möglichster Eile beizustehen, führte er eine vollkommene Umwälzung in der Verwaltung des Landes ein. Bei Lindsay brachte dieses unerwartete Ereigniß die glückliche Wirkung hervor; es rieb, wie er sich ausdrückte, „den Rost von seiner Maschine", und ehe das Jahr zu Ende war, übergab er dem König ein Gedicht voller Glückwünsche und guten Raths, welches seinem Kopfe wie seinem Patriotismus zur Ehre gereichte. „Der Traum, eine Wunder-Vision", enthielt unter Anderem ein ergreifendes Gemälde der Hölle, in welche sich der Dichter durch „Frau Erinnerung", eine Dame „von gutmüthigem Aussehen", die ihm erscheint, als er in einer Höhle am Meeresufer schläft, hinabführen läßt. In diesem Theile des Gedichtes nun legt Lindsay zum erstenmale seine Meinung und sein Gefühl über den Zustand der Kirche offen dar — und seine Satyre ist fürchterlich. Als die hervorragendsten Bewohner der Hölle stellt er Geistliche von jedem Range hin, vom Pabst und Cardinal hinab bis zu dem schmeichelnden Klosterbruder und dem „verbauerten Mönch". Mehr noch wagt er —: er setzt Annas und Kaiphas unter die Bischöfe, er macht Judas Ischariot, Simon den Zauberer und selbst Muhamed zu den „Herrschern der Bande der Geistlichen" im Pantamonium eine Kühnheit, die nie vorher in schottischer Sprache ihres Gleichen gefunden. Es haben wohl mitunter Hofdichter, wenn sie den Ton der Kirchenverbesserer annahmen, kein höheres Ziel gehabt, als ihre Fürsten auf Kosten der Geistlichkeit zu belustigen, und so den Groll oder die Eifersucht ihrer königlichen Gönner zu befriedigen, für sich selbst aber den Namen eines geistreichen Satyrikers davonzutragen. Lindsay hatte kein so niederes Ziel, als er vor Jakob V. kniete, um ihm den „Traum" zu überreichen; ihm war es voller Ernst um die Reform in Kirche und Staat. Er war von Freude erfüllt, daß sein geliebter König sich von dem Joch einer selbstsüchtigen Faktion befreit hatte, und er wünschte aufrichtig, des Königs Regierung mit Kraft und Weisheit in kirchlicher und staatlicher Verwaltung gesichert zu sehen. Es war Bestimmung des Gedichtes, dem jungen Herrscher gleich bei Beginn seiner eigenen Leitung der Staatsangelegenheiten den besten Rath darzubieten. „Die mahnende Stimme an des Königs Gnaden" (Exhortation to the King's Grace), mit welcher das Gedicht schließt. ist ein Muster von erleuchteter, zärtlicher und freimüthiger Loyalität.

Sein nächstes Werk, „die Klage" (The Complaint), wurde dem König am Schlusse des Jahres 1529 übereicht. Zum Theil ist es eine Klage in des Verfassers eigenem Interesse, darüber nämlich, daß er bisher ohne allen materiellen Lohn für seine bei Hofe geleisteten Dienste geblieben, aber den Hauptton legt das Gedicht auf die noch nicht abgestellten Mißbräuche der Kirche. Viele Uebelstände im Staatsleben hatte der König bereits abgestellt, für bessere Ordnung unter den Geistlichen aber noch nichts gethan. Räuber und Plünderer waren entweder zur Vernunft oder an den Galgen gebracht worden, aber die Bischöfe, Aebte und Priester ließ man ohne Reform weiter gewähren. Des Dichters persönlicher „Klage" war freilich schneller und leichter abgeholfen, als seinem Kummer über die Kirche. Bereits im nächsten Jahre (1530) berief der König ihn an die Spitze des schottischen Wappenamtes mit dem Titel „Lord Lyon King-at-Arms", eine ehrenvolle und einträgliche Stellung, die zugleich Lindsay's Neigung vollkommen entsprach und die Entfaltung seines Geistes wie die Ausdehnung seines Einflusses in gleich hohem Grade begünstigte. Er stand jetzt in der Blüthe der Manneskraft und sein Wesen und seine ganze Erscheinung lassen sich nicht besser darstellen, als durch die Schilderung, die Walter Scott — welcher sehr für ihn eingenommen war — in „Marmion" von ihm gibt: „Er war ein Mann in seines Lebens Mitte, männlich, ernst und weise anzuschauen, wie wenn er als des Königs Bote käme. Im Blick seines Auges wohnte der Ausdruck durchdringender Schärfe und Klugheit: — das war der Strahl jener satyrischen Gewalt, welche, frühzeitig auf den Schauplatz heraustretend, die Laster seiner Zeit brandmarkte und die Schlüssel Roms zerbrach. Noch steht dein Name David Lindsay hoch in Ehren, noch hat dein Vers seinen Zauber!"

Bald nach seiner Berufung zu diesem Amte, welches seiner aristokratischen Geburt

und Erziehung wohl entsprach, schrieb er eines seiner geistreichsten, vollendetsten und wirksamsten Werke: „Testament und Wehklage des Papchen, unseres erhabenen Herrn". Das „Papchen" ist des Königs Papagei, ein allgemeiner Liebling bei Hofe. Die Günstlinge der Könige lieben es bekanntlich, immer höher und höher zu steigen, und solcher Ehrgeiz führte dann auch den Tod unseres armen Vogels herbei. Er war höchlich unzufrieden, als unser Dichter ihn eines schönen Sommermorgens auf seiner Hand in den Garten des Palastes trug, nach Höherem stand sein Sinn, nach dem Gipfel eines hochragenden Baumes. „Aber des Nordwindes Hauch wehte so scharf, wie kaum je zuvor, und brach den Zweig und stürzte den Vogel, der ein lautes Wehegeschrei ausstieß, zum Boden herab; auf einen Baumstumpf fiel er mit der Brust — sein Blut strömte und er rief nach einem Priester." Aber Papchen hat viel zu sagen, ehe er stirbt; seine Gaben der Einsicht und der Rede sind bei weitem nicht die eines gewöhnlichen Papagei's. Zuerst diktirte er einen „Brief an den erhabenen Herrn König Jakob V.", voller trefflicher Rathschläge, vollständig für's königliche Ohr geeignet; dann einen zweiten, viel längeren „Brief an seine Brüder bei Hofe", in welchem er sie unter Hinweis auf sein eigenes trauriges Beispiel vor allzu hochstrebendem Ehrgeize warnt. Zuletzt sammelt er nun alle seine Kräfte zu einer eingehenden „Unterredung mit seinen geistlichen Exekutoren", als da sind die Elster, der Rabe und der Geier oder Stößer, welche schließlich gekommen sind, um seine letzte Beichte und seine letzten Aufträge entgegenzunehmen. Die Elster ist ein Kanonikus vom Orden des heiligen Augustin, der Rabe gehört seiner schwarzen Tracht gemäß zu den Benediktinern oder Dominikanern, und der Geier, der an räuberischem Sinne alle übertrifft, ist ein Franziskaner. Dieser dritte Theil des Gedichtes malt nun mit bewunderungswürdigen Farben und getreu nach dem Leben die Heuchelei der bestehenden religiösen Orden, ihre Listen und ihre schmutzige Habgier. Einer von diesen geistlichen Beiräthen nach dem anderen bringt nun zu Gunsten seines respektiven Ordens „in das sterbende Papchen, daß es alsbald und ohne Verzug über seine Verlassenschaft, sein Hab nud Gut verfüge. Papchen aber hält sie eine lange Zeit hin und wirft ihnen der Reihe nach alle möglichen schändlichen Laster und alle Verderbniß vor und liest ihnen mit besonderer satyrischer Kritik und Schärfe den Text über ihre schmähliche Ausartung, die so grell von der Frömmigkeit der Männer absticht, welche die Gründer ihrer Ordensregel waren. Der Papagei ist dabei ebenso gelehrt, wie des Wortes mächtig und satyrisch; er kennt die Kirchengeschichte genau und deklamirt gleich einem zweiten Dante gegen die Grundirrthümer des Constantin und des Pabstes Sylvester, wenn sie die Kirche von ihrer ersten Braut, der Armuth, schieden und sie mit dem Reichthum vermählten, aus welcher Verbindung — wie er nachweist — alle Mißbräuche und Unordnungen in der Kirche entstanden. Endlich zwingt ihn jedoch seine schnell sinkende Kraft, sein Testament zu machen, wobei er der Elster, dem Raben und dem Geier unverholen erklärt, daß er sie nur deshalb zu seinen Testamentsvollstreckern mache, weil es ihm an besseren und ehrlicheren Vertrauenspersonen mangele. Nun folgt sein Todeskampf, aber kaum hat er ausgeröchelt als Elster, Rabe und Geier auch schon über ihn herfallen und seine sterbliche Hülle ohne Mitleid und Erbarmen Glied für Glied zerreißen. Sein letzter Wille bleibt unbeachtet, alle ihre Verheißungen, ihres Vertrauensamtes getreulich zu walten, sind vergessen — sie gerathen in heftigen Streit über ihre Beute; — der Geier will sogar nichts davon hören, daß auch nur der König den ihm ausgesetzten Antheil bekomme — des armen Papchens treues Herz — und als die Elster und der Rabe, aus Furcht vor dem Gesetz gegen des Stößers Treulosigkeit Berufung an den Pabst einlegen, nimmt der „gierige Geier" alle drei, Pabst, König und Gesetz, ohne alle Umstände in seine eigene Hand!

Etwas Vorzüglicheres hat Lindsay nie geschrieben. Die Satyre ist ausgezeichnet und in poetischer Beziehung ist die Anlage des Ganzen, der Witz und die glückliche Wahl des Ausdruckes gleich bewunderungswürdig. Es war das erste Werk, welches er

für die Oeffentlichkeit bestimmt, und nicht nur Schottland, auch England wußte es zu würdigen. Schon im Jahre 1538 erschien eine englische Ausgabe desselben in London, und seine Verbreitung in den beiden Reichen unterstützte gar gewaltig das Werk derer, welche mit ernsteren Waffen den gleichen Kampf kämpften, wie der Dichter-Reformator den Kampf für Wahrheit und Freiheit. In den Jahren 1539 und 1540 wurden viele Männer der Wissenschaft und des Geistes durch die Verfolgungssucht des Cardinals Beaton von ihrer heimischen Stätte vertrieben. Selbst Buchanan, der Lehrer der Söhne des Königs und ungemein beliebt bei Hofe, verlor Freiheit und nahezu das Leben für das Verbrechen, ein paar lateinische Jamben gegen die Franziskaner verfaßt zu haben, noch dazu auf des Königs eigenes Geheiß. Wer hätte erwarten sollen, daß Sir David Lindsay, der doch in viel höherem Grade in gleicher Richtung Anstoß gegeben, im ruhigen Besitz seiner Würden und seines Gehaltes verbleiben würde? Und doch war solches der Fall; nur des Königs persönliche Zuneigung zu ihm kann es erklären. Das Wunder würde viel geringer erscheinen, wenn er, so lange die Gefahr am drohendsten war, ein kluges Stillschweigen beobachtet hätte. Aber seine Muse war so furchtlos wie fruchtbar. Während rings um ihn die Verfolgung wüthete, richtete er fort und fort das Geschoß seines Spottes und seiner Satyre gegen die Irrthümer, die Mißbräuche und den Aberglauben der Kirche. Ja er begnügte sich nicht damit, zu geißeln, was da Schlimmes war an den Lehren und Gebräuchen der Kirche, sondern so wie seine eigenen Anschauungen von göttlicher Wahrheit und apostolischer Ordnung zu voller Ueberzeugung heranreiften, legte er sie offen in denselben Schriften dar, in denen er die Mißstände der Kirche angriff: — er war nicht nur Satyriker, er war auch Prediger. Als es nicht mehr ungefährlich war, die Wahrheit in Prosa zu lehren, wurde er ein Evangelist in Versen. Und als es Beaton gelungen war, sich durch Verbannung oder den Scheiterhaufen fast aller lutherischen Geistlichen im Lande zu entledigen, so ragte Lindsay in seiner doppelten Eigenschaft, als Dichter und als Gottesgelehrter, allein noch empor.

Ungefähr um diese Zeit schrieb er „Kätchen's Beichte", ein gegen den römischen Beichtstuhl gerichtetes Gedicht, eben so evangelisch in seiner Lehre als streng in seiner Satyre, und gerade durch die hin und wieder auftretende Derbheit der Sprache ganz besonders geeignet, auch unter den niederen Volksklassen Glück zu machen. „Dem großen allmächtigen Gotte bekenne Deine Sünde und trage Reue. Vertraue auf Christus, wie Paulus Dir heißt, der für den Saulus sein Blut vergossen. Denn Keiner kann Dir vergeben, als Er, Keiner Deine Sünde Dir abnehmen, als Er." Aber „Kätchen's Beichte" und alle seine übrigen Satyren wurden durch ein Werk in den Schatten gestellt, mit welchem er sich nun beschäftigte und welches bald nachher an's Licht trat, ein Werk, durch welches er auf den Volksgeist einen viel mächtigeren Eindruck zu Gunsten der Reformation hervorbrachte, als durch irgend eins seiner bisherigen Erzeugnisse. Dieß war das Sittenspiel oder Schauspiel, „eine liebliche Satyre auf die drei Stände" oder, wie es manchmal genannt wurde, das Verbesserungs-, d. h. das Reformations-Parlament. Mit diesem Stück hatte er sich mehrere Jahre beschäftigt und einer seiner Biographen vermuthet, er habe es in seiner ersten Gestalt bereits im Jahre 1535 zu Cupar aufführen lassen. Dieß möge dahingestellt bleiben; sicher ist, daß er die Erlaubniß und Ermächtigung des Königs zu einer Aufführung des Stückes zu Linlithgow am Feste der Erscheinung Christi 1540 erhielt. Schon lange war es Sitte am schottischen Hofe, sich um jene festliche Zeit mit Sittenspielen oder anderen theatralischen Aufführungen zu belustigen, und schon seit mehreren Jahren hatte Lindsay diese Festlichkeiten zu leiten gehabt. Bei dieser Gelegenheit nun — anstatt eines der alten Sittenspiele hervorzusuchen oder sich auf die Bahn der eben damals an den Höfen von Frankreich und England so beliebten „Zwischenspiel" zu begeben — führte er ein Originalstück auf, mit welchem er alle seine Vorgänger weit hinter sich ließ und der Vollkommenheit späterer Dramen näher trat, als es je zuvor geschehen.

Wahrscheinlich diente der große Saal des Schlosses zu Linlithgow bei dieser Gelegenheit als Theater, und zu seinen Zuschauern hatte der Verfasser den König und die Königin, den Hof und die Kabinetsräthe nnd einen auserwählten Kreis von Adeligen und Bürgern aus dem Lande ringsum. Selbst mehrere Bischöfe waren zugegen und mußten aus Höflichkeit gegen den König, der das Fest veranstaltet hatte, mit so gutem Anstand wie möglich über des Dichters humoristische Blosstellung der Verderbtheit der Geistlichkeit lachen! — Unter den drei Ständen sind die Glieder des Parlaments, „die geistlichen und die weltlichen Lords — sowie die Bürger" gemeint und das Schauspiel ist eine Art Sittenspiegel für alle Stände und Klassen in der Gesellschaft. Niemand wird verschont — der junge König selbst geht nicht frei aus; den Edlen und Baronen wird ihre Unterdrückung und ihre Gewaltthätigkeit vorgehalten, Kaufleute und Handwerker werden wegen ihrer Betrügereien und ihrer Unehrlichkeit gegeißelt. Am schlimmsten kommen aber die Geistlichen weg. Die Kirchenverbesserung wird vor Allem betont und gefördert, die Beschlüsse dieses „Reformparlaments", dessen Sitzungen und Berathungen einen großen Theil des Schauspiels ausfüllen, beziehen sich vornehmlich auf Kirchenangelegenheiten. Diese der Phantasie des Dichters entsprungene „Parlamentsakte" sind gewissermaßen eine Prophezeihung der wirklichen Akte des schottischen Parlaments vom J. 1560, welche der Macht des Pabstes in Schottland absagten und den Grund zu der reformirten nationalen Kirche legten. In jenen Tagen ereignete es sich selten in Schottland, daß ein Bischof selbst predigte oder irgend jemand Anders predigen hörte, noch seltener ging er daran, eine Reformationspredigt zu hören. Mit einem kühnen, glücklichen Griff versetzte nun Lindsay einen lutherischen Geistlichen unter seine „dramatis personae", pflanzte eine Kanzel auf die Bühne, gerade der Bank gegenüber, wo der König und die Prälaten saßen, und schüttelte über sie einen Hagel gesunder evangelischer Lehre aus, der zuverlässig Allen die Ohren unter der Bischofsmütze klingen machte. Welche Wirkung die Aufführung eines so sinnreichen und treffenden Produkts auf den König, auf den Hof und seine Räthe hervorgebracht haben mag — das können wir uns leicht denken. Sir Thomas Bellenden, einer von des Königs Räthen, welcher gegenwärtig war, berichtete einige Wochen nachher Sir Williom Eure, einem Geschäftsträger Heinrich's VIII. von England, bei einer persönlichen Begegnung in Coldstream (wie dieser dem englischen geheimen Rath in einem noch vorhandenen Briefe meldet), daß „als besagtes Spiel zu Ende war, der König der Schotten dem Bischof von Glasgow, welcher sein Kanzler war, nnd verschiedenen anderen Bischöfen zurief, indem er sie ermahnte, ihre Sitten und Lebensweise zu ändern: wenn sie dieß nicht thäten, so würde er zehn der stolzesten aus ihnen zu seinem Onkel in England (Heinrich VIII.) schicken, und wie diese behandelt werden würden, so würde er mit Allen verfahren, die sich nicht bessern wollten. Und der Kanzler antwortete dem König, daß ein einziges Wort aus dem Munde seiner Majestät ihnen genügen würde, sich seinem Willen zu fügen, und der König erwiderte hastig und ärgerlich, er würde gern jedes Wort seines Mundes anwenden, wenn es sie nur bessern könnte. „Sir Belenden" — fuhr dann Sir Eure's Mittheilung fort — „hat mich auch benachrichtigt, daß der König der Schotten fest entschlossen ist, keinem Geistlichen mehr irgend eine Amtsautorität zu belassen, die von seiner Majestät abhängt, sey es nun im Haushalt oder sonst wo im Reiche, und mit dieser Absicht geht er täglich um und erwägt sie."

Einen größeren Erfolg hat ein Dichter oder Dramatiker selten gehabt, als Lindsay an jenem merkwürdigen Tage. Es schien in der That eine Zeit lang, als ob eine Reformation nahe bevorstände, daß das große Werk von 1560 schon 1540 durchgeführt werden sollte. Nur Eins fehlte um den Sieg des Dichter-Reformators vollständig zu machen: der Cardinal war nicht bei der Vorstellung zugegen, um mit den übrigen Prälaten ihre Demüthigung zu theilen; Beaton, immerfort in wichtigen Geschäften steckend, war dem Zeitvertreib des Hofes fern geblieben, und so war ihm die Kränkung erspart worden, Lindsay's Triumph mit anzusehen und die Vorwürfe des Königs mit anzu-

hören. Lindsay war für ihn ein gefährlicher Nebenbuhler geworden, aber er und seine Freunde im Kabinetsrathe vermochten nicht, ihn ganz aus des Königs Vertrauen zu drängen, — der Cardinal behielt seine Stellung und seine Macht als erster Staatsminister bis zu König Jakob's Lebensende.

Lindsay's große nationale Satyre wurde vor dem schottischen Hofe und dem ihm nahestehenden Kreise wiederholt aufgeführt. Gewöhnlich hatte die Aufführung im Freien Statt. Eine große Bühne von rohen Brettern wurde auf dem Spielplatz aufgeschlagen. Ein oder zwei Pavillons standen zur Bequemlichkeit der Schauspieler in geringer Entfernung von der Bühne und die Zuschauer saßen auf dem grünen Abhange eines Hügels oder eines Flußufers den Spielenden gegenüber. In solch' einfacher und anziehender Weise wurde Lindsay's Drama in Perth, Cupar und Edinburg aufgeführt, wobei der Dichter selbst als Regisseur thätig war und großen Einfluß auf die Ausführung ausübte. Die letzte Aufführung fand zu Greenside bei Edinburg im Jahre 1554 statt in Gegenwart und auf Befehl der Marie von Guise, der Regentin während der Minderjährigkeit ihrer Tochter, der Königin Marie.

Wir übergehen Lindsay's nächstes Werk, „das Trauerspiel vom Cardinal“, welches er bei Gelegenheit des gewaltsamen Todes Beaton's schrieb, wiederum ein kräftiger Ausbruch seines satyrischen Geistes. Einen Augenblick wollen wir aber noch bei seinem letzten Werk, im Jahre 1553 zu St. Andrews gedruckt, verweilen; es heißt „die Monarchie“ oder „Zwiegespräch zwischen der Frau Erfahrung und einem Hofmann über den elenden Zustand der Welt.“ Es ist die umfänglichste und am meisten durchgearbeitete aller seiner Schriften und unterscheidet sich von fast allen übrigen durch den ernsten und feierlichen Ton, in welchem sie abgefaßt ist, so daß der Dichter z. B. am Anfang allen Beistand der Musen vom Parnaß und Helikon ablehnt und seinem Leser sagt, nur vom Kalvarienberge hoffe er Begeisterung. Der Prolog steht keineswegs hinter dem zurück, was er früher schrieb, und das Stück selbst enthält die reichsten Früchte seines Studiums und seines Nachdenkens in Bezug auf Geschichte und Theologie. Er faßt die Geschichte der vier alten Monarchien kurz zusammen und verweilt bei der fünften Monarchie, „der geistlichen und päbstlichen“, mit besonderem Nachdruck in der Auslegung. In der Behandluug dieses letzten Punktes eben zeigt sich der theologische und religiöse Geist in seiner ganzen Fülle; hier treten uns seine Gedanken über die große Streitfrage seiner Zeit in aller Reife und Gedrängtheit entgegen. Im Wesentlichen sind es dieselben, welche bald nachher Johann Knox im ganzen Königreiche predigte. Ihm ist Lindsay an furchtloser Freimüthigkeit und an Kraft der Rede fast ebenbürtig zur Seite zu stellen. Seine Anklagen gegen römische Sittenverderbniß und Aberglauben tragen den ernstesten und wärmsten Karakter; und wir können uns nur wundern, daß eine solche Geißel der Päbste und aller ihrer Diener und Helfershelfer im Frieden sterben durfte. Auffallender Weise kennt man weder seinen Todestag noch seine Begräbnißstätte mit Sicherheit. Wahrscheinlich ist es, daß er an seinem Geburtsort (The Mount) im Jahre 1556 starb. Er versah sein Amt sowie verschiedene ehrenvolle Sendungen an fremde Höfe bis zu seinem Ende. Er erlebte die Einführung der schottischen Reformation nicht, aber er sah doch überall das Feld der Ernte entgegenreifen. Als 1559 und 1560 die große Umgestaltung vor sich ging, weilte er nicht mehr in dem Lande, das er so herzlich und mit so vieler Weisheit geliebt, dem er so lange und so treu gedient. Hinterlassen hat er aber einen großen Namen, und so lange man John Knox in Schottland noch kennt, wird auch der Name Sir David Lindsay's, seines Vorläufers und Dichterbeistandes, nicht vergessen werden.

Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von George Chalmers mit Lindsay's Leben und reichem Glossar. 3 Bände. London 1806. Lorimer.

Auberlen, Karl August, geb. den 19. November 1824 zu Fellbach unweit Stuttgart, entschlief den 2. Mai 1864 als Doktor und Professor der Theologie in Basel. — Gesegnete Eindrücke im elterlichen Hause, ein reiches geistliches Leben in der Heimathsgemeinde erweckten früh in dem Knaben den Wunsch, sich dem geistlichen Stande zu widmen. Nach vorbereitendem Unterrichte in dem benachbarten Eßlingen trat der mit geistigen Kräften reich ausgestattete Knabe im Jahr 1837 in das niedere theologische Seminar zu Blaubeuern und im Herbste 1841 in das theologische Stift zu Tübingen ein. Mit guter philologischer Ausrüstung warf er sich hier mit Eifer auf das Studium der Philosophie. Der Pantheismus, verbunden mit der kritischen Richtung Baur's und seiner Schule, war damals unter der studirenden Jugend wie unter den Lehrern der Tübinger Hochschule die herrschende Richtung. Auch Auberlen, der aufstrebende, von allen Idealen geistigen Lebens angezogene Jüngling, blieb von dieser geistigen Strömung nicht unberührt. In einer kurzen Autobiographie vom Jahre 1851 schreibt er im Rückblicke auf jene Zeit: „Mein Ideal war jene Göthe-Hegel'sche Humanität, wonach ich mit persönlicher und geselliger Bildung, die im Freundes- und Familienkreise erstrebt wurde, einen möglichsten Universalismus des Wissens und der geistigen Thätigkeit zu erringen suchte."

Mit dem Uebergange in das eigentlich theologische Studium bahnte sich ein allmählicher Umschwung seiner inneren Anschauung und Ueberzeugung an. Die Vorlesungen und der persönliche Verkehr des treuen, Vielen unvergeßlichen Professor Schmid, des Dr. Landerer, vor Allem des im J. 1843 nach Tübingen berufenen Dr. J. T. Beck, denen er zeitlebens das dankbarste Andenken bewahrt hat, wirkten bei dieser allmählichen Umwandlung bedeutsam ein.

„Ich danke Gott", schrieb er in Erinnerung an diese letzte Zeit des theologischen Studiums, „daß mein Sinn bald aus jener Breite mehr in die Tiefe geführt wurde. Die frommen Kindheitserinnerungen haben sich niemals verwischen lassen, sie wurden durch die stete Verbindung mit der Heimath und durch den Umgang mit auswärtigen Freunden wach erhalten und die Unvereinbarkeit der modernen Weltanschauung mit den Principien des Christenthums, welche sich mir anfangs nur als Kampf zwischen Verstand und Gemüth dargestellt haben, kam mir immer mehr zum Bewußtseyn." Er habe unmittelbar in seinem Innern, heißt es weiter, als göttliche Wahrheit erfahren, daß es eine wirkliche Wiedergeburt aus Gott gebe, und für diese Thatsache sey in dem ganzen Begriffsnetze der neueren Zeit kein Raum gewesen. Bei diesem inneren Gährungsprocesse fand die namentlich von Dr. Beck nachdrücklich gepflegte Hinweisung auf die alten Württemberger Theologen Bengel, Oetinger, Roos, Rieger, Steinhofer, Fricker, Ph. M. Hahn u. A. bei unserem Freunde ein geöffnetes Auge und Ohr. Ja, diese Berührung mit den alten Württemberger Theologen der Bengel'schen Schule ward für Auberlen's ganze theologische Richtung, für seine literarische wie persönliche Wirksamkeit von hervorragender Bedeutung. Kaum hatte er im Herbste 1845 die Universität verlassen und war als Vikar in's geistliche Amt getreten, als er sich mit ausdauernder Hingabe dem Studium der Schriften Oetinger's widmete und eine Darstellung des Systems der Lehre dieses geistvollsten und gelehrtesten der Schüler Bengel's entwarf, die unter dem Titel „Die Theosophie Friedrich Christoph Oetinger's nach ihren Grundzügen" (ein Beitrag zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Philosophie von Dr. Karl August Auberlen; mit einem Vorwort von Richard Rothe. Tübingen bei L. F. Fues) bereits 1847 erschienen ist und den Namen des erst 23jährigen Verfassers in weiteren Kreisen bekannt gemacht hat. Oetinger, der Philosoph im Kreise der Bengel'schen Schule, hatte mit seinem Lehrer die tiefe Ehrfurcht vor dem Worte Gottes gemein, betrachtete es aber als seine ihm eigenthümliche Aufgabe, den Grundbegriffen der heil. Schrift nachzuspüren und dieselben als das allen einzelnen Aussprüchen des Wortes Gottes zu Grunde liegende System göttlicher Wahrheiten, zu einer Philosophia sacra zu verknüpfen. Diese Wissenschaft der biblischen Grundbegriffe sey, behauptete er, der

Schlüssel, welcher, wie die heil. Bücher der Schrift, so auch das Buch der göttlichen Schöpfung aufschließe und auch den Idealismus und Realismus wahrhaft zu versöhnen im Stande sey.

So wichtig und befruchtend die eingehende Beschäftigung mit Oetinger's Schriften für Auberlen ward, so treu er an gewissen aus diesen Studien gewonnenen Grundblicken festhielt, so kann man doch nicht sagen, daß er der theosophischen Richtung der alt-württembergischen Theologie sich näher angeschlossen habe. Er achtete deren Werth, trat aber selbst von Jahr zu Jahr mehr in die Fußtapfen der Bengel'schen Schriftbetrachtung. Jene tiefe Ehrfurcht vor dem Worte Gottes, jene Freiheit und Weite des geistigen Blickes, gepaart mit der zartesten christlichen Gewissenhaftigkeit, welche das eigenthümliche Charisma Bengel's und seiner Schüler war, bezeichnet auch die theologische Stellung, zu welcher Auberlen von Jahr zu Jahr mehr hindurchdrang. Berührte er sich hiebei auf's Nächste mit seinem Lehrer und Freunde Beck, so wurde Auberlen in seinen literarischen Arbeiten auch gegeben, für den von Beck mit so viel Kraft geltend gemachten Standpunkt strikter Biblicität nach den Bedürfnissen der Gegenwart auch in weiteren Kreisen Empfänglichkeit zu wecken. Als bezeichnend für diese theologische Stellung des früh vollendeten Mannes mag hier ein Ausspruch aus dem Vorwort zur zweiten Auflage des Propheten Daniel eine Stelle finden: „Die Höhe, auf welche uns die Schrift stellt, ist nicht bloß eine Höhe des Lebens, sondern auch der Erkenntniß, und das Herabsteigen von ihr ist auch eine gewaltige Einbuße an Ideen, vor Allem auf dem sittlichen Gebiete. Da gilt das Wort: In deinem Lichte sehen wir das Licht. Wenn sich unser Blick nicht immer wieder schärft und reinigt an den göttlichen Zeugnissen, so verlieren wir die richtige und volle Fassung aller Grundbegriffe von Gott und Mensch, Liebe, Gerechtigkeit, Freiheit, Gut und Böse u. s. w. Wie die sonst bedeutendsten philosophischen und theologischen Systeme, wie ganze Zeitalter hiedurch auf ein bedenkliches Minimum von Wahrheit reducirt und in kräftige Irrthümer dahin gegeben werden können, liegt vor unser Aller Augen. Die Schrift aber, weil sie jene Urwahrheiten in göttlicher Lauterkeit gefaßt hat, schränkt uns dann auch nicht in einen so engen Kreis des Daseyns und der Erkenntniß ein, wie alle diejenigen Denkweisen, die bei einer nur halb wahren oder irrigen Fassung derselben auch keine anderen Existenzen anzuerkennen oder wenigstens lebendig zu erfassen wissen als die empirischen, in denen ihre gemischten und gefärbten Begriffe sich realisiren, weil sie daraus abstrahirt sind. Die Schrift erweitert unseren Blick nach allen Seiten hin, indem sie die einfachen Ideen von Gut und Böse, die in aller Menschen Gewissen geschrieben stehen, in ihrer vollen Reinheit und Kraft und eben darum in ihrer ganzen, auch metaphysischen Perspektive darstellt. So zeigt sie uns einen lebendigen Gott, der seinen Sohn und Geist ausgesandt hat, eine mannichfach abgestufte gute und böse Geisterwelt, Himmel um Himmel über, Todtenreich und Hölle unter uns; sie zeugt von einer unendlich reichen Vergangenheit und einer noch viel reicheren Zukunft und läßt uns so unsere Gegenwart als das Resultat und wieder als den Keim einer gottgewirkten, Natur und Geisterreich umfassenden Geschichte erkennen, welche der höchste und würdigste Gegenstand menschlichen Wissens und Forschens ist. Sie führt uns damit in einen Organismus göttlicher Gedanken hinein, welche von der Schöpfung Himmels und der Erde bis zur Neuschöpfung beider reichend, das umfassendste System bilden, das unserem Bekenntnißtriebe noch eine ganz andere Befriedigung gewährt, als die Systeme auch der genialsten Menschen. Da ist eine wirkliche Lösung der Räthsel des Lebens, da ist eine wirkliche Antwort auf die Fragen des Daseyns, so weit sie überhaupt gegeben werden kann für Wesen, die noch nicht im Schauen wandeln."

Doch mit dieser Karakteristik des Theologen Auberlen haben wir der Darstellung seines äußeren und inneren Entwickelungsganges bereits vorgegriffen. Auf die ersten Vikariatsjahre und deren literarische Frucht, die Darstellung der Lehre Oetinger's, folgte eine wissenschaftliche Reise durch Deutschland, Belgien und Holland. Das bewegte Jahr

1848 fand ihn als Vikar an der Seite Wilhelm Hofacker's. Die priesterliche Würde dieses reichbegabten Mannes, an dessen Sterbebette zu stehen ihm vergönnt war, ließ einen unvergeßlichen, für die Entwickelung seines inneren Lebens, wie er selbst oft bezeugt hat, gesegneten Eindruck in ihm zurück. In Hofacker's Hause wurde er auch bekannt mit Klara Menzel, der Tochter des Schriftstellers Dr. Wolfgang Menzel, mit welcher er im Jahre 1851 das Band einer in Freud und Leid reich gesegneten Ehe schloß. Vom J. 1849 an wirkte Auberlen als Repetent am theologischen Stifte zu Tübingen und folgte im Jahre 1851 einer Berufung als außerordentlicher Professor der Theologie nach Basel. Eine reichgesegnete Thätigkeit als akademischer Lehrer, als Schriftsteller und als Prediger erschloß sich ihm hier. Die an geistlichen Kräften reiche Umgebung, mit deren besten nahe Freundschaftsbande ihn verknüpften, wirkte mächtig fördernd auf ihn. In akademischen Vorträgen, in persönlichem, mit liebevoller Hingabe gepflogenen Verkehre mit vielen Studirenden, in öffentlichen Vorlesungen, als Prediger auf der Kanzel (eine homiletische Gabe von „Zehn Predigten" erschien von ihm 1855 bei Detloff in Basel), für die Mission unter den Heiden und unter Israel wirksam, nehmend und gebend im Kreise vieler gleichgesinnter Freunde, durfte er hier ein Jahrzehnt in voller, jugendlicher Manneskraft wirksam seyn. So lieb war ihm Basel mit seinen eigenthümlichen Vorzügen geworden, daß er einen im Frühjahre 1855 an ihn ergangenen Ruf als Ordinarius an die theologische Fakultät zu Königsberg ohne viel Zweifel abzulehnen Freudigkeit empfand. Bei der Feier des 400jährigen Jubiläums der Universität Basel im Jahre 1860 ward er mit Verleihung der theologischen Doktorwürde geehrt.

Von größeren Werken veröffentlichte Auberlen: „Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis" (Basel, bei Detloff, 1854), in zweiter Auflage erschienen 1857. In diesem auch in's Englische und Französische übertragenen Buche beabsichtigte Auberlen nicht einen eigentlichen Commentar zu beiden Apokalypsen zu geben, sondern die symbolischen Hauptgestalten in vergleichender Betrachtung nach der Analogie der Schrift zu deuten, um auf deren Grund die Hauptzüge des göttlichen Reichsplanes, die Grundgedanken einer biblischen Geschichtsphilosophie in's Licht zu stellen. Zeigt sich Auberlen in dem früheren Werke über Oetinger von der Methodik moderner Wissenschaft, namentlich vom Einflusse R. Rothe's noch vielfach beherrscht, so sehen wir ihn in dem Propheten Daniel seinen oben karakterisirten Standpunkt eines streng biblischen Theologen bereits mit Klarheit und Sicherheit behaupten. Auch mit J. Chr. K. Hofmann, dessen „Schriftbeweis" er manche Förderung verdankt zu haben, gern bekannte, berührte er sich hier in manchen prophetisch wichtigen Fragen. „Die Welterklärung freilich", um eine aus vielen verwandten Stellen hier mitzutheilen, „welche jetzt von Manchen auch für eine oder gar für die ethische Aufgabe gehalten wird, vermögen wir nicht der Ethik, sondern nur der Prophetik zuzuweisen, weil sie nicht Sache des Menschen, sondern des wiederkommenden Herrn ist. Unsere Tage vollends mahnen die Knechte des Herrn wohl allenthalben weit mehr an das Weltgericht, als an die Weltverklärung." Die Wirkung dieses Buches war eine nicht unbedeutende und hat namentlich in Norddeutschland, wie wir aus vielfacher Erfahrung wissen, die Bekanntschaft und das Verständniß wie des prophetischen Wortes, so der erneuerten altwürttembergischen biblischen Theologie bei Vielen kräftig angeregt und befördert. Wie es aber ein eigenthümlicher Vorzug der Bengel'schen Schule ist, die biblische Prophetik und einen aus ihr resultirenden Pessimismus der Weltbetrachtung mit einem auf der fröhlichen Gewißheit des in Christo aller Welt bereiteten Heiles ruhenden Optimismus zu verknüpfen, so hat auch bei Auberlen die eingehende Betrachtung des prophetischen Wortes der unparteilichen und weitherzigen Würdigung aller hervorragenden Leistungen im Gebiete der Wissenschaft keinen Eintrag gethan. Zeugniß dafür ist unter Anderem seine aus öffentlichen Vorlesungen hervorgegangene kleine Schrift über Schleiermacher (Basel 1859). So hat Auberlen in Gemeinschaft mit der unter dem Kreise der Baseler Gesinnungs-

genossen herrschenden Richtung auch für die jeweiligen, praktisch-kirchlichen Bedürfnisse sich ein offenes Auge gewahrt und es für eines der ersten Erfordernisse eines wahrhaften Theologen erachtet, sich nicht auf das Studirzimmer zurückzuziehen, sondern auch öffentlich in allerlei Weise vor Vornehmen und Geringen für die Wahrheit des Evangeliums zu zeugen. Auch in Auberlen's Styl und Schreibweise prägte sich dieses Streben ab, wie denn die Klarheit, Einfachheit und Wärme des Gedankenausdruckes, verbunden mit sorgfältiger Vermeidung jeder prunkenden Gelehrsamkeit seine Schriften auch außer den Kreisen der Theologen ein ungewöhnlich großes Publikum verschafft hat. Veranlaßt durch einen Gegner des christlichen Offenbarungsglaubens, hat er im Winter 1860 in zwei Abenden in einem öffentlichen Lokale über die Grundfragen des Evangeliums, namentlich über den Begriff und die Realität des Wunders disputirt und auch an den im Winter 1861 vor Männern aus allen Ständen in Basel gehaltenen „Zehn Vorträge zur Verantwortung des christlichen Glaubens" (Basel, bei Detloff, 1861) sich betheiligt. Aus diesem praktischen Anlasse erwuchs auch Auberlen's letztes größeres Werk: „Die göttliche Offenbarung." Ein apologetischer Versuch. I. Band. (Basel, bei Detloff, 1861), das auch in's Englische, Holländische und Französische übertragen worden ist. Auch diese Schrift, deren originelle Methodik, deren umsichtige und gelehrte Beweisführung, deren billige und gerechte Beurtheilung der verschiedensten theologischen Standpunkte Auberlen's theologische Reife noch schärfer als seine früheren Schriften hervortreten läßt, hat in weiten Kreisen für ein tieferes Verständniß der Grundwahrheiten des Evangeliums auf's Anregendste gewirkt. Mit Erwartung blickten Viele dem zweiten, eigentlich dogmatischen Theile entgegen, aber eben über dieser letzten größeren Arbeit sollte bei Auberlen nach Gottes Rathschluß ein unheilbares Leiden sich entwickeln. Vier Jahre hat er in bewunderungswürdiger Geduld, unter viel innerem Kampfe, aber auch unter vieler göttlicher Tröstung an demselben getragen. Mehrmals schien es, als würde es sich zur Besserung wenden, und jede erträgliche Stunde wurde noch zu Vorlesungen im Hause, zum Verkehr mit Studirenden und Freunden, so weit es möglich war, ausgekauft. Noch im Winter von 1863 auf 1864 bereitete er die hinterlassenen Manuskripte des Theologen Wizenmann zum Drucke, diktirte auch noch den ersten Theil des zweiten Bandes der „göttlichen Offenbarung". (Beides ist, sowie eine Sammlung verstreuter Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften — auch an der theolog. Real-Encyklopädie hat sich Auberlen in einer Anzahl von Artikeln bethätigt — bereits im Druck erschienen.) Aber um Ostern 1864 gesellte sich zu dem langjährigen Nervenleiden eine rasch sich entwickelnde Lungenkrankheit, der er am 2. Mai 1864 gegen Mittag erlag. Voll fröhlicher Hoffnung, wie seine Theologie, war sein Heimgang.

F. Fabri.

Australien. Dieser hierher verwiesene Artikel ist leider bis jetzt nicht vom Verfasser geliefert worden und die Redaktion sieht sich daher genöthigt, ihn an den Schluß des nächsten Bandes zu stellen.

Baur, Ferd. Christ. Auch für diesen Artikel ist das Manuskript nicht zur Zeit eingelaufen und wird derselbe erst im nächsten Bande nachgeliefert werden.

Channing, William Ellery, der berühmteste und einflußreichste unitarische Theologe Amerika's, wurde zu Newport im Staate Rhode Island, den 7. April des Jahres 1780 geboren und starb zu Benington in Vermont am 2. Oktober 1842. Sein Vater war ein angesehener Rechtsgelehrter und ein gemäßigter Calvinist, seine Mutter eine gebildete und fromme Dame. Er zeigte früh einen ernsten religiösen Sinn und entschied sich für das geistliche Amt. Er studirte seit 1796 im Harvard-College (der ältesten wissenschaftlichen Anstalt von Nordamerika) in Cambridge bei Boston mit ausgezeichnetem Erfolg die verschiedenen Zweige des damaligen Cursus und widmete seine Mußestunden besonders der Lektüre von Shakespeare. Nach Vollendung seiner Studien brachte er eine Zeit lang als Hauslehrer in Richmond in Virginien und dann in seiner Vaterstadt Newport zu. Hier verkehrte er viel mit Dr. Samuel Hopkins,

einem der angesehensten damaligen calvinistischen Theologen von Neu-England aus der Schule von Jonathan Edwards (s. diesen Artikel). Im Jahre 1802 erhielt er die Licenz zum Predigen, und manche seiner Freunde glaubten damals, er werde sich auf die Seite der strengsten Orthodoxie stellen. Er gestand indeß später, daß er damals ein Arianer war, jedoch mit den ethischen Grundsätzen von Dr. Hopkins. Seine Kanzelvorträge erregten sofort große Aufmerksamkeit durch ihr Feuer, ihren feierlichen Ernst und eleganten Styl. Am 1. Juni 1803 wurde er als Pastor einer congregationalistischen, puritanisch-calvinischen Gemeinde in Boston ordinirt und installirt.

Als der bis dahin schlummernde Zwiespalt zwischen socinianischen liberalen und streng orthodoxen Ansichten in der congregationalistischen Geistlichkeit von Neu-England hervortrat, stellte sich Channing an die Spitze der liberalen Partei und wurde der Vorkämpfer und das Haupt der amerikanischen Unitarier, die in kurzer Zeit in Boston sehr zahlreich wurden, aber über diese Stadt hinaus nie großen Fortschritt in Amerika gemacht haben. Die unitarischen Kirchengebäude und Gemeinden in Boston und der Umgegend waren ursprünglich calvinistisch-orthodox, aber wegen der Kirchenverfassung der Congregationalisten, wo jede Gemeinde selbstständig dasteht und keiner höheren kirchlichen Behörde verantwortlich ist, konnten die Unitarier ohne eigentlichen Austritt oder Excommunikation eine besondere Sekte bilden. Channing bekämpfte mit großem Eifer die orthodoxe Trinitäts- und Versöhnungslehre und brachte dagegen die alten socinianischen Argumente in neuer Form vor. Er war aber andererseits auch ein Gegner des Unitarianismus von Priestlay und Belsham und suchte einen vermittelnden Standpunkt einzunehmen. Er war begeistert für sittliche Ideale und socialen Fortschritt. Er nahm thätigen Antheil an der Bekämpfung der amerikanischen Sklaverei, an der Förderung der Mäßigkeitssache, der Gefängnißreform, der Bibelverbreitung. Seine Kirche war immer gefüllt.

Die letzten Jahre seines Lebens brachte Channing abwechselnd den Winter in Boston, den Sommer in Newport zu. Er starb allgemein geachtet und wurde in Mount Auburn bei Boston begraben, wo ihm ein Monument errichtet ist. Man vermuthet, daß er sich in den letzten Jahren wieder mehr dem Dogma der Gottheit Christi näherte.

Channing ist einer der beredtesten und geistvollsten amerikanischen Schriftsteller. Eine vollständige Ausgabe seiner Werke erschien zu Boston im Jahre 1848 in 6 Bdn. Eine Auswahl davon erschien in deutscher Uebersetzung von Sydow und Schulze. Die wichtigsten unter seinen Schriften sind die über die Beweise für das Christenthum (Evidences of Christianity, 1821), über die Sklaverei (1841) und Reden und Abhandlungen über den sittlichen Karakter Jesu, über Milton, Fenelon, Selbstbildung und die Hebung der arbeitenden Klassen.

Quellen. Channing's Works. 6 voll. Boston 1848 (deutsche Ausgabe von Sydow und Schulze. Berlin 1850). — Memoirs of William Ellery Channing with extracts from his Correspondence and Manuscripts, von Rev. William Henry Channing (einem Neffen von Dr. Channing). Boston und London 1848. Vergl. auch ein darauf basirtes französisches Werk: Channing, sa vie et ses oeuvres, mit einer Vorrede von Ch. de Rémusat.

Ph. Schaff.

Berichtigung
zu dem Artikel „**Abdias**“ S. 9 dieses Bandes.

Die Notizen Melanchthon's über Abdias gehören nicht, wie hier nach Fabricius angegeben ist, dem Jahre 1549, sondern den Jahren 1552 und 1553 an, beziehen sich also auf die im Jahre 1551 in Basel erschienene editio princeps. Sie stehen 1) in einem Briefe Melanchthon's an C. Peucer vom 17. Dezember 1552. Corp. Reform. VII. p. 1153: Adfertur *ἀβδίας* de vita Apostolorum; 2) an Fürst Georg von Anhalt vom 19. Februar 1553. Corp. Reform. VIII. p 30: Abdiam adferet Do. Dr. Milichius, etsi video non esse veterem et incorruptam historiam; 3) an denselben vom 28. Februar 1553. Corp. Reform. VIII. p. 35: Clr. viro Dr. Milichio dedi Abdiae librum, ut inscriptio nominat, ab impostore aliquo addita, seu adferendum seu mittendum C. V. etc. Has legere mallem quam hunc nothum Abdiam. Sed qualiscunque est, librum C. V. dono; 4) an Camerarius ohne Datum. Corp. Ref. VIII. p. 36; Circumlatae quoque diu fuerunt Abdiae nescio cujus historiae. Leget hos qui volet. Ego eos qui legere volent adhortandos existimo, ut attendant animum. Ac suaserim potius, ne legant omnino. Sunt enim illa scripta mirifica, et referta falsitate manifesta. Superstitionum autem in eis tanta est copia, ut facile appareat, quibus temporibus isti libri compositi sunt, nimirum non solum indoctis, sed infelicibus quoque, una cum reipublicae calamitate ecclesia gravissime laborante. **Wagenmann.**

Druckfehler.

Seite 489 Zeile 3 v. u. setze hinter „bekämpfen“ statt des Punktes ein Kolon.
„ 497 „ 9 v. u. lies wahren statt wehren.
„ 497 „ 6 v. u. „ S. (Siehe) statt So.
„ 498 „ 23 v. o. „ Gott statt Gottes.
„ 498 „ 28 f. v. o. lies komme . . . die necessitas statt kommen . . . diejenigen.
„ 498 „ 33 v. o. setze nach salutem ein Komma und streiche in der folgenden Zeile das Komma hinter meriti.
„ 499 „ 20 v. u. lies Westphal (s. den Art.) statt Westphale.
„ 499 „ 10 v. u. lies angehöre statt angehören.
„ 499 „ 7 v. u. lies den Consistorien statt dem Consistorium.
„ 500 „ 25 v. o. lies der Basis der statt der.
„ 522 „ 21 v. o. lies desselben statt derselben.
„ 523 „ 30 v. o. lies 1553 statt 1853.
„ 523 „ 36 v. o. lies Gieseler statt Gießeler.
„ 692 „ 9 v. u. lies Levita statt Leorta.
„ 693 „ 16 v. u. lies neueste die statt meist das.

Verzeichniß

der

im neunzehnten Bande enthaltenen Artikel.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

Köstlin, Julius, der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, seine Bedeutung für Erkennen, Leben und Kirche. 1859. gr. 8. geh. 2 Thlr.

Lämmert, A. Chr., Babel, das Thier und der falsche Prophet. Biblisch-symbolische Studie über Offenbarung Joh. 13—19. nebst einer Einleitung in die Apokalypse. 1863. gr. 8. geh. 15 Ngr.

Lechler, G. V. Dr., das apostolische und das nachapostolische Zeitalter. Mit Rücksicht auf Einheit und Unterschied in Lehre und Leben dargestellt. Zweite durchaus umgearbeitete Auflage der von der Teyler'schen theolog. Gesellschaft gekrönten Preisschrift. 1857. gr. 8. geh. 2 Thlr. 12 Ngr.

Lessing, Th., die Hoffnung des Christen gemäß der biblischen Hoffnungslehre. 1858. 8. geh. 12 Ngr.

Löwe, F. A., Luther, Schleiermacher und die Mecklenburgische Krisis. Ein Wort der Verständigung über evangelische Freiheit an alle Freunde derselben. 1858. gr. 8. geh. 24 Ngr.

Dr. Martin Luther der deutsche Reformator. In bildlichen Darstellungen von Gustav König. In geschichtlichen Umrissen von Heinrich Gelzer. Gr. 4. 48 Stahlstiche und 31 Bogen Text. Gebunden in Leinwand mit Goldschnitt 7 Thlr. gebunden in Leder mit Goldschnitt, Abdrücke auf chines. Papier 10 Thlr.
Erste Abdrücke auf chines. Papier in Folio (ohne Text) 8 Thlr.
Kleinere Ausgabe in kl. 4°. ohne die geschichtlichen Umrisse von Gelzer, nur die 46 Radirungen nebst kurzer Bildererklärung enthaltend, geb. in engl. Leinwand 2 Thlr. 20 Ngr.

Menschen und Dinge. Mittheilungen aus dem Reisetagebuch eines deutschen Naturforschers. 1855. 8. geh. 1 Thlr. 12 Sgr.

Osiander, J. E., Commentar über den zweiten Brief Pauli an die Korinthier. 1858. gr. 8. geh. 2 Thlr. 12 Ngr.

Ostertag, Dr. **A.,** übersichtliche Geschichte der protestantischen Missionen, von der Reformation bis auf die Gegenwart. 1858. 8. geh. 10 Ngr.

Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. In Verbindung mit vielen protest. Theologen und Gelehrten herausgegeben von Dr. Herzog. 18 Bände. A bis Zwingli. 1854—64. Lexikon-Oktav. 48 Thlr.

Rougemont, Fr. v., Geschichte der Erde nach der Bibel und der Geologie. Mit Zustimmung und Verbesserungen des Verfassers aus dem Französischen übersetzt von Ed. Fabarius. 1856. gr. 8. geh. 1 Thlr. 3 Sgr.

Sigwart, Christ., Ulrich Zwingli. Der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula dargestellt. 1855. gr. 8. geh. 1 Thlr.

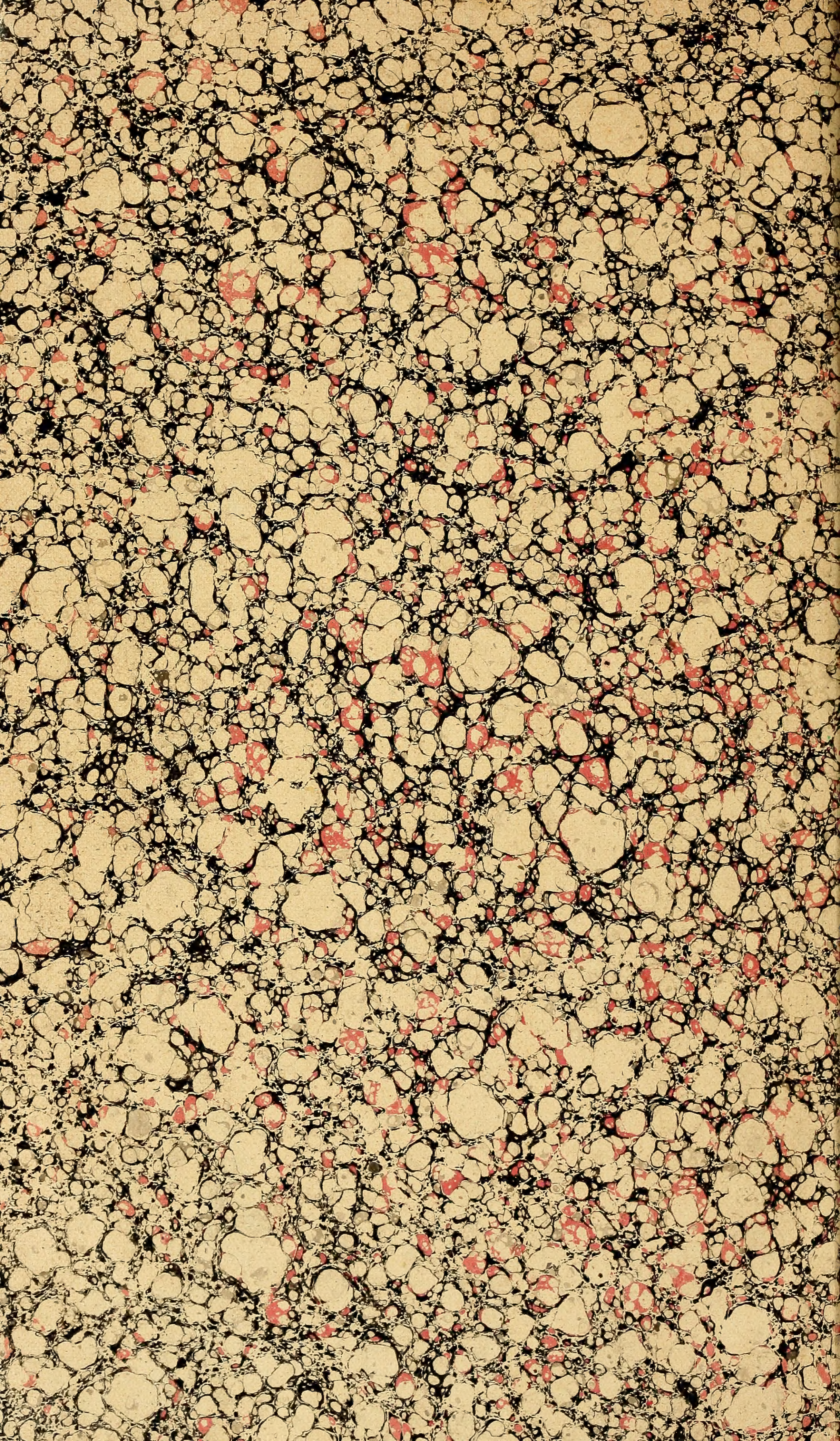
Weizsäcker, C., Untersuchungen über die Evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung. 1864. gr. 8. geh. 2 Thlr. 15 Ngr.

Witte, Leopold, das Evangelium in Italien. Ein zeitgeschichtlicher Versuch. 1861. gr. 8. geh. 15 Sgr.










TUFTS UNIVERSITY LIBRARIES
3 9090 001 924 642
DEMCO
FOR REFERENCE
Do Not Take From This Room

